

Riccardo Campi

Gesù senza cristianesimo: strategie della polemica anticristiana in Voltaire

Ne barbotons plus dans les cloaques de la théologie, et lavons-nous dans les eaux pures de la raison et de la vertu.
Voltaire, *Instructions à Antoine-Jacques Rustan* (1768)

On demandait un jour à quelqu'un s'il y avait de vrais athées. Croyez-vous, répondit-il, qu'il y ait de vrais chrétiens?
Diderot, *Pensées philosophiques*, XVI

1. Al cospetto delle molteplici e assai varie rappresentazioni di Gesù Cristo che si succedono nell'opera di Voltaire e dei giudizi – sovente contraddittori o, quanto meno, difficilmente conciliabili tra loro¹ – ch'egli espresse sul *législateur des chrétiens* nell'arco di oltre mezzo secolo di riflessioni e polemiche, sarebbe opportuno avere ben chiaro, in via preliminare, quale fosse il suo atteggiamento nei confronti dei testi sacri della tradizione cristiana. A questo proposito, tra i detti memorabili tramandati dalle agiografie del patriarca di Ferney, può risultare illuminante il seguente, registrato dall'abate Théophile-Imarigeon Duvernet: «È nota la sua [*scil.* di Voltaire] risposta a un giovane *philosophe* stupito di trovarlo con la Bibbia tra le mani. “Sono – gli disse – come un querelante che ha un importante processo; esamino le carte della parte avversa”»². Sarebbe vano, ovviamente, interrogarsi sulla veridicità di questo aneddoto (esso varrà quello che valgono tutti gli aneddoti, il cui valore – se uno ne hanno – risiede nella loro icastica emblematicità piuttosto che nella loro spesso dubbia autenticità). Questa immagine di Voltaire (che dobbiamo immaginare già anziano) immerso nella lettura delle sacre scritture³ come se fossero gli atti di una delle tante cause

¹ Per una rapida rassegna di tali giudizi, cfr. C. Lavigne, *Quelques variations de Voltaire autour de la figure de Jésus*, in *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes. Hommage à Marie-Hélène Cotoni*, a cura di Christiane Mervaud e Jean-Marie Seillan, Paris, Harmattan, 2008, pp. 239-247, e B. Cottret, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire. 1660-1760*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 163-169.

² T.-I. Duvernet, *Vie de Voltaire, suivie d'anecdotes qui composent sa vie privée*, Paris, 1797, p. 437; la prima edizione apparve nel 1786.

³ Fin dagli anni operosi del suo soggiorno Cirey, Voltaire intraprese insieme a Mme du Châtelet una lettura sistematica della Bibbia (e del monumentale commento di dom Calmet), proseguendone e approfondendone poi lo studio fino alla fine dei suoi giorni. Ma è certo che i testi sacri dovevano essere familiari, fin dalla giovinezza, a ogni brillante ex-allievo dei Gesuiti, come Voltaire, che aveva studiato per anni al collegio Louis-le-Grand di Parigi.

legali in cui egli si trovò implicato nella sua lunga vita⁴ offre un'eccellente sintesi di quello che sarà, fino agli ultimi anni, il suo modo di accostarsi a esse. Voltaire si sentiva, letteralmente, parte in causa nel dibattito (che attraversò l'intero secolo) sulla fondatezza dei dogmi, delle credenze e delle superstizioni religiose – in particolare, di quelle della religione in cui egli, come la maggioranza degli uomini nati in Francia alla fine del XVII secolo, era cresciuto: «Sono stanco – avrebbe detto in un'altra circostanza – di sentir ripetere che dodici uomini sono stati sufficienti a imporre il cristianesimo: voglio dimostrare che basta uno solo per distruggerlo»⁵. Se è superfluo qualunque commento sulla smodata presunzione che una siffatta dichiarazione, o fanfaronata, tradisce⁶, nondimeno sarà pertinente insistere sul fatto che tale insofferenza, profondamente sentita, costituì sempre – già ben prima che nella seconda metà del secolo venissero aperte le ostilità contro *l'Infâme* – la vera ragione del pluridecennale interesse di Voltaire per i testi sacri del cristianesimo, nonché per la sua storia, tanto per quella recente che per quella più remota.

Tutto ciò è risaputo, e dovrebbe essere superfluo ripeterlo. Ma nel giudicare il valore e il significato degli innumerevoli testi che Voltaire dedicò a ogni aspetto (o quasi) della religione cristiana – a partire dall'esegesi scritturale fino alla storia della Chiesa, delle cerimonie, delle eresie, dell'origine di dogmi e sacramenti – troppo spesso sembra che si ci dimentichi di quali fossero gli scopi che egli perseguiva con la propria frenetica attività di polemista. Voler fare di Voltaire un erede e continuatore delle indagini filologiche inaugurate nel secolo precedente da quanti cominciavano a sottoporre l'interpretazione delle Scritture a metodi conformi a criteri storici e razionalistici significherebbe misconoscere le motivazioni che lo spinsero a ritornare sempre, con implacabile accanimento, alle proprie letture bibliche. Da un lato, si continua però ad accusare Voltaire – come già lo si accusava mentre era ancora vivo – di avere una conoscenza superficiale dei testi sacri (in effetti, non leggeva né il greco né, tanto meno, l'ebraico), di citarli e distorcerli con estrema disinvoltura, di affidarsi per lo più a fonti di seconda mano per quanto riguarda la tradizione esegetica (attingendo, di preferenza, all'inesauribile dom Calmet); ma, d'altra parte, a poco vale sforzarsi di dimostrare, come fanno i numerosi apologeti di Voltaire, che, al contrario, la sua erudizione, pur non essendo specialistica, non era affatto priva di una certa solidità e ampiezza⁷: in entrambi i casi, tuttavia, ciò che sfugge sono il movente, nonché il fine, del suo corpo a corpo (in questo caso l'espressione metaforica non sarà eccessiva) con i testi della tradizione cristiana. Secondo ogni evidenza, infatti, Voltaire, come lettore, non intende affatto capire né, come commentatore, spiegare il significato delle Scritture, i loro molteplici sovra-sensi (allegorici, anagogici, morali); com'è stato osservato molto acutamente, «il commento [scritturale] voltairiano

⁴ Si rammenti, in proposito, che Voltaire era figlio di un notaio e che, seguendo l'esempio del fratello maggiore, anche lui avrebbe dovuto intraprendere a una carriera nell'avvocatura.

⁵ T.-I. Duvernet, *Vie de Voltaire*, cit., p. 437.

⁶ Già i suoi contemporanei avevano insinuato il sospetto che Voltaire «invidia[sse] molto la gloria di un uomo morto a 33 anni, il quale ha fondato una setta che dura da circa 18 secoli, e che lui, Voltaire, non può distruggere»: così scriveva un certo Jean Louis Dupin, attorno al 1763 (cit. in R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969 [I ed. 1956], p. 377, n. 108), come se questo tratto meramente psicologico di Voltaire – del tutto congetturale, peraltro – potesse ridurre la portata epocale della sua polemica anticristiana. In realtà, si trattava di una convinzione radicata in Voltaire, la quale doveva essere per lui d'incoraggiamento nei momenti di stanchezza nell'impari scontro; in una lettera del 6 dicembre 1757 a d'Alembert, scriveva, quasi per spronare alla lotta i propri *confrères* più giovani: «Per abbattere il colosso, ci vogliono solo cinque o sei filosofi che si mettano d'accordo» (Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1978, vol. IV, p. 1176), e poi anni più tardi, sempre a d'Alembert (in data 20 giugno 1760), riferiva questo breve scambio di battute, che probabilmente è inventato, ma che di certo deve essere inteso come una sfida: «Hérault [che ricopriva la carica di "luogotenente generale di polizia"] diceva un giorno a uno dei fratelli [*scil.* a Voltaire stesso]: Non distruggerete la religione cristiana. – Lo vedremo, rispose l'altro» (*ibid.*, 1980, vol. V, p. 953). Più che invidia, si direbbe che quei circa diciotto secoli di cristianesimo suscitassero piuttosto in Voltaire un senso d'irreprimibile insofferenza per un peso che, con tutto il suo retaggio secolare di pregiudizi, superstizioni, censure, divieti e persecuzioni, gravava in maniera ormai intollerabile su chiunque intendesse fare liberamente pubblico uso della propria ragione.

⁷ Su ciò, si veda D. Lévy, *Voltaire et son exégèse du Pentateuque: critique et polémique*, volume monografico degli "Studies on Voltaire and the eighteenth Century", 130, 1975; per una più veloce panoramica, cfr. A. J. Bingham, *Voltaire and the New Testament*, in *ibid.*, 24, 1963.

fa di tutto per tenere a distanza, come una stranezza incomprensibile, il testo che pretende analizzare»⁸. Detto altrimenti, Voltaire si rifiuta ostinatamente, e pregiudizialmente, di accettare e rispettare le norme e i principi dell'esegesi biblica; sarebbe impossibile, e inutile, enumerare tutti i luoghi in cui egli introduce, o conclude, le proprie riflessioni e commenti su qualche passo biblico con professioni di modestia e prudenza che suonano immancabilmente ironiche, fino alla più sarcastica irrisione. Tanto per fare un paio di esempi, nel 1771, alla voce *Emblème* delle *Questions sur l'Encyclopédie*, dopo aver ricordato «la storia di Daniele, del drago, della fossa con i sette leoni cui ogni giorno venivano date in pasto due pecore e due uomini, e la storia dell'angelo che solleva Abacuc per i capelli per portare da mangiare a Daniele nella fossa dei leoni», e l'interpretazione di «parecchi eruditi», secondo i quali questo episodio del libro di Daniele (14, 23-36) non sarebbe altro che «una palese allegoria, un emblema della costante attenzione con cui Dio vigila sui propri servitori», Voltaire elude ogni tentativo d'interpretazione allegorica, adducendo affettatamente come scusa i propri limiti di profano: «a noi pare più pio credere che si tratti di una storia vera, come ce ne sono tante nella sacra Scrittura, la quale dimostra senza figure e senza tipi la potenza divina, e che non è concesso agli spiriti profani di penetrare»⁹. Altro esempio: nel corso del pranzo del conte di Boulainvilliers, all'abate che, per difendere il significato profondo dei misteri della fede e delle storie bibliche (in particolare, quella miracolosa del concepimento virginale di Gesù), si appella al principio del *credo quia absurdum*, attribuendolo erroneamente all'autorità di sant'Agostino¹⁰, la contessa, che dimostra di possedere tutto l'*esprit* di Voltaire, replica: «In effetti, ne colgo l'assurdità; ma non vedo il divino»¹¹. Addurre ulteriori esempi sarebbe superfluo. È chiaro, infatti, come a Voltaire non interessi affatto comprendere il senso (allegorico e teologico) delle Scritture: l'oscurità dei testi sacri non attende di essere spiegata e giustificata, ma soltanto colta come tale, e conseguentemente denunciata. Per Voltaire, l'argomento del *quia absurdum* non è un paradosso della fede, bensì mero verbalismo: in sostanza, un raggirato perpetrato nei confronti della ragionevolezza.

In una delle opere apparse nei suoi ultimi anni di vita, adottando una delle sue tattiche ironiche preferite, Voltaire attribuisce a «critici e miscredenti» (*critiques et incrédules*) – come se fosse lui il difensore dell'ortodossia – quella malevola e pregiudiziale volontà di non comprendere il significato (allegorico e teologico) dei testi sacri che invece è tipica proprio del suo modo di leggerli¹²: «costoro non hanno mai voluto comprendere il vero senso nascosto [*scil.* dei discorsi] di

⁸ M.-H. Cotoni, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, volume monografico degli “Studies on Voltaire and the eighteenth Century”, 220, 1984, p. 314.

⁹ Voltaire, voce “Emblema”, in *Dizionario filosofico integrale*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, p. 1351.

¹⁰ D'altronde, non sarebbe del tutto esatta nemmeno la consueta attribuzione a Tertulliano, poiché si tratta, in realtà, di una riformulazione sintetica di quanto si legge nel *De carne Christi* (5, 4), dove, a proposito della morte e resurrezione del Figlio di Dio, egli scrive che *credibile est quia ineptum* e *certum est quia impossibile*. L'errata attribuzione ad Agostino del motto latino ricorre anche in un altro testo coevo, le *Questions sur les miracles*, Lettre III, M. XXV, p. 382 (per tutte le opere voltairiane di cui non sia ancora disponibile l'edizione critica, o comunque un'edizione più moderna e affidabile, ci atteniamo al testo fornito da Louis Moland nelle *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1877-1880, in 52 tomi, rist. anastatica Nendeln, Kraus reprints, 1967, che citeremo, com'è consuetudine, con la sigla M. seguita dal numero del tomo in numeri romani e dal numero di pagina in cifre arabe); Voltaire cita invece correttamente le parole di Tertulliano nel violento *pamphlet* del 1766 contro Rousseau, intitolato *Lettre au docteur Pansophe*, in Voltaire, *Mélanges*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1965, p. 852.

¹¹ Voltaire, *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, seconda conversazione, OCV 63A, p. 378 (qui, come sempre in seguito, la sigla, seguita dal numero del tomo, rimanda all'edizione critica delle *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation); il testo apparve nel 1767.

¹² Questa tattica ironica viene analizzata dettagliatamente da Francesco Orlando nel saggio *Uno scandalo critico anziché erotico* (in *Illuminismo e retorica freudiana*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 174 e 178-180), nel quale viene descritto il tipo di discorso antifrastrico di chi (in questo caso: Voltaire) contesta la tradizione (in questo caso: l'autorità delle Scritture) attribuendo, «per capovolgimento», l'atto di criticare a «uno che ha torto» (in questo caso: *les critiques et les incrédules*), con cui l'ironista pretende di non essere identificato, e rispetto al quale, anzi, ostenta di prendere le distanze.

Gesù Cristo e degli apostoli, prendendo alla lettera quella che è solo una figura»¹³. Di fatto, nella propria pratica ermeneutica, critica e polemica, è Voltaire stesso che, riducendo, per partito preso, la polisemia biblica al solo senso storico e letterale del testo¹⁴, consegna le Scritture alla giurisdizione della ragione, ovvero del buon senso (*bon sens, sens commun*), i cui criteri di giudizio non possono, alla fin fine, essere altri che la verosimiglianza e la ragionevolezza. È solamente in base a queste ultime che i testi sacri della tradizione cristiana possono – e, secondo Voltaire, devono – essere letti e interpretati: «Quando il senso proprio e letterale di un passo risulta conforme alla nostra ragione, atteniamoci a questo senso naturale. Quando sembra contrastare con la verità e con i buoni costumi, cerchiamo un senso nascosto nel quale verità e buoni costumi si concilino con le Sacre Scritture»¹⁵ – in ogni caso, è chiaro che non è l'autorità delle Scritture che stabilisce cosa siano la verità e i buoni costumi, bensì una ragione (naturale, umana) alla quale anch'esse non possono che conformarsi o, tutt'al più, confermare.

In un'opera del 1769, che reca il sottotitolo assai significativo: *Œuvre théologique mais raisonnable*, Voltaire respinge sprezzantemente l'ipotesi che si possano adottare altri criteri interpretativi, tanto più se questi pretendono di fare dell'*absurdum* il proprio fondamento: «Soltanto un fanatico o uno stupido furfante potrebbe dire che non bisogna mai esaminare la storia di Gesù secondo i lumi della ragione [*par les lumières de la raison*]. Con cosa si dovrà giudicare un qualunque libro? Con la follia?», aggiungendo che sua dichiarata intenzione è mettersi al posto «di un cittadino dell'antica Roma che leggeva le storie di Gesù per la prima volta»¹⁶ – e questo, più che un punto di vista ermeneutico oggettivo (chi potrebbe sensatamente affermare di sapere che cosa potessero pensare gli antichi Romani leggendo per la prima volta i Vangeli?), voleva essere un modo per affermare, con il consueto tono provocatorio, che la lettura del Nuovo Testamento non esige l'adozione di criteri ermeneutici diversi da quelli che devono essere adottati per l'interpretazione di qualunque altro testo¹⁷. Il fatto è che Voltaire non prende nemmeno in considerazione l'eventualità che la fede possa essere assunta come un criterio pertinente – e, tanto meno, che essa possa essere anzi l'unico valido – per leggere e interpretare le Sacre Scritture e i fatti straordinari che queste narrano; detto altrimenti, e con le parole di un critico autorevole: «l'esegesi voltairiana ha perduto la categoria del sacro»¹⁸ – volendo essere più precisi, Voltaire, ostentatamente e provocatoriamente, ignora tale dimensione del testo biblico. E ciò significa precludersi *a priori*, e in maniera deliberata, la possibilità di comprendere il senso e il valore delle Scritture al di là della lettera del testo – d'altronde, il querelante che studia gli atti della causa in cui è coinvolto non lo fa certo al fine di comprendere le ragioni della parte avversa.

2. Come i discepoli impauriti sulla barca in balia delle onde, e come innumerevoli generazioni di esegeti, Voltaire non cessò mai di domandarsi, a proposito di Gesù Cristo: «Chi è dunque costui?» (*Mc* 4, 41). Le risposte ch'egli si diede variarono, nel corso dei decenni, con il variare dei suoi umori (peraltro, molto variabili in Voltaire), oscillando tra l'aggressività del polemista, l'affettata obiettività dello storico delle religioni e l'indulgenza del filosofo deista nei confronti di tutte le confessioni. Su un solo punto, il quale però è quello che costituisce la sostanza stessa della fede

¹³ Voltaire, *La Bible enfin expliquée*, OCV 79A (I), p. 539, in nota; l'opera apparve originariamente nel 1776.

¹⁴ Su questo aspetto fondamentale della critica biblica voltairiana, si veda B. E. Schwarzbach, *Voltaire's Old Testament Criticism*, Genève, Droz, 1971, cap. II (in part. pp. 42 e sgg.), dove si sottolinea il progressivo diffondersi di interpretazioni letterali del testo sacro, soprattutto nel XVII secolo (p. 30); Voltaire avrebbe dato prova di eccellere in quell'*art of distinction* che permetteva «di separare il corpo delle associazioni religiose dai testi ai quali commentatori e teologi le connettevano» (p. 32).

Ma sull'importanza del senso letterale per l'esegesi cattolica nel XVIII secolo, cfr. J.-R. Armogathe, *Sens littéral et orthodoxie*, in *Le siècle des Lumières et la Bible*, a cura di Y. Belaval e D. Bourel, Paris, Beuschesne, 1986, pp. 431-439.

¹⁵ Voltaire, *Homélie prononcées à Londres en 1765*, “Sur l'interprétation de l'Ancien Testament”, OCV 62, p. 476.

¹⁶ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 31, OCV 69, p. 410.

¹⁷ Altrove, nel corso di una dura polemica con l'abate Guénée, Voltaire ammoniva: «Non distorciamo i testi, non snaturiamo il senso delle parole», *Un chrétien contre six Juifs*, XXIV, M. XXIX, p. 524.

¹⁸ R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, cit., p. 373.

cristiana, Voltaire non modificò mai la propria opinione: egli non ha mai potuto risolversi ad ammettere che un Dio potesse essersi incarnato per morire su un patibolo per la redenzione dei peccati dell'umanità intera, né, di conseguenza, che potesse essere risorto e asceso in gloria (e, beninteso, il *bon sens* vietò sempre a Voltaire di prendere i miracoli che i Vangeli attribuiscono a Gesù come prove attendibili dei suoi poteri divini¹⁹).

Nel 1763, l'*honnête homme* dai tratti inconfondibilmente voltairiani che dialoga col monaco greco dichiara di essersi «torturato la mente per capire come faccia un Dio a morire»²⁰ – ed è appunto ciò che Voltaire si era chiesto fin dall'inizio degli anni Venti, e che continuerà a chiedersi fino alla fine della propria vita. Quando nella *Profession de foi du Vicaire savoyard*, contenuta nel quarto libro dell'*Émile* pubblicato nel 1762, egli lesse che «se la vita e la morte di Socrate sono quelle di un saggio, la vita e la morte di Gesù lo sono di un Dio»²¹, non poté trattenere la propria indignata reazione, annotando in margine al volume: «Che stravagante assurdità! Hai mai visto morire degli dèi, povero pazzo[?]»²². E, alcuni anni più tardi, non perderà occasione, tanto in privato che in pubblico, per aggredire ancora una volta Rousseau, senza nemmeno degnarsi di menzionarne il nome; nel 1767, a un suo insegnante dei tempi del collegio, con cui rimase sempre in contatto epistolare, scriveva: «Un ciarlatano è arrivato a dire, in non so quali lettere, parlando della passione di Gesù Cristo, che se Socrate morì come un saggio, *Gesù Cristo morì come un dio*; come se esistessero dèi avvezzi alla morte, come se si sapesse in che modo essi muoiano, come se sudare sangue fosse il sintomo della morte di Dio, insomma come se fosse Dio a morire»²³; due anni dopo, l'indignazione non sembra essersi placata, e Voltaire ribadisce: «Non so quale scrittore dalle idee vuote e dai paradossi incoerenti si sia azzardato a dire, oltraggiando il cristianesimo, che *Gesù era morto come un dio [mort en Dieu]*. Ha visto morire degli dèi? Gli dèi muoiono? Non credo che l'autore di una tale insensatezza abbia mai scritto nulla di più assurdo»²⁴ (è giusto precisare che, stando al contesto, l'espressione di Rousseau, «morire come un dio», suona più come un'iperbole per sottolineare la superiorità di Gesù rispetto a Socrate, che come il riconoscimento della sua natura divina).

Per il deista che Voltaire era sempre stato, e che mai cessò di essere, risultava inammissibile e incomprensibile che l'Essere supremo, principio ordinatore dell'universo, potesse, incarnandosi, abbassarsi alla condizione di individuo esposto alle contingenti vicissitudini della nascita e della morte e agli oltraggi del tempo e degli uomini: «Come posso riconoscere Dio in un Ebreo appartenente alla plebaglia, condannato all'estremo supplizio per aver parlato dei magistrati a quella plebaglia, e che suda un sudore di sangue [Lc 22, 44] in preda all'angoscia e alla paura che la

¹⁹ L'opinione di Voltaire al riguardo è sempre stata quella espressa da Diderot in una massima aggiunta nel 1762 alle proprie *Pensées philosophiques*: «Dimostrare il Vangelo con un miracolo significa dimostrare un'assurdità con una cosa contro natura» (D. Diderot, *Pensées philosophiques, Additions*, § 21, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1956, p. 61).

²⁰ Voltaire, *Catéchisme de l'honnête homme*, in *Mélanges*, cit., p. 657.

²¹ J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard, 2005, p. 463.

²² *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012, t. VIII, p. 160.

²³ Lettera a Pierre-Joseph Thoulier d'Olivet, 5 gennaio 1767, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1983, vol VIII, pp. 824-825; il Padre, nel frattempo, aveva abbandonato la Compagnia per dedicarsi interamente a studi classici e di grammatica, con lo pseudonimo di d'Olivet, cfr. T. Besterman, *Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 25.

²⁴ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 35, OCV 69, p. 435; eppure, solo un anno prima, nel 1768, Voltaire aveva riconosciuto pubblicamente – fatto del tutto eccezionale e degno di nota, tenuto conto che la clamorosa rottura tra i due filosofi si era consumata già agli inizi del anni Sessanta – il valore della *Profession de foi*, dichiarando che essa era «l'unica opera veramente buona che [avesse] mai scritto Jean-Jacques Rousseau» (*Instructions à Rustan*, M. XXVII, p. 118) – e in privato, al suo fedele amico Damilaville aveva immediatamente riconosciuto, sempre riferendosi alla *Profession*, che l'*Émile* conteneva «una quarantina di pagine contro il cristianesimo che sono tra le più ardite mai scritte» (lettera del 14 giugno 1762, in *Correspondance*, cit., 1980, vol. VI, p. 924). Evidentemente, però, Voltaire non poteva accettare che una professione di deismo come quella del Vicario savoiardo potesse contenere simili concessioni alla divinità di Gesù, benché sia plausibile pensare che quelle parole di Rousseau non fossero altro che un'iperbole retorica, e ch'egli intendesse dire soltanto che, rispetto alla serena morte filosofica di Socrate in carcere, il tragico supplizio di Gesù presentasse i caratteri di un sacrificio sovrumano. E, poi, come poteva Voltaire rinunciare al piacere d'insolentire Jean-Jacques, quel *pauvre fou*?

morte gl'ispirava?»²⁵. Analogamente, anche la redenzione dell'uomo dal peccato originale, la quale costituisce la missione che giustifica il sacrificio di Cristo, suscita in Voltaire il medesimo istintivo rifiuto, e la stessa incomprensione: «Se tutte le nazioni hanno peccato in Adamo, oh mistero incomprensibile!, Gesù, quattromila anni dopo, ha subito l'estremo supplizio in Palestina per riscattare tutte le nazioni, oh mistero ancor più incomprensibile!»²⁶. E con le medesime parole, Voltaire definisce un «mistero incomprensibile» anche l'eucarestia, e – secondo la consolidata tattica ironica – finge di riferire, con affettata preoccupazione per il diffondersi di pericolose opinioni eretiche, gli argomenti e i discorsi correnti in «venti nazioni, in questa parte di mondo» (ossia quelle protestanti), le quali «hanno in orrore la dottrina cattolica della transustanziazione»: «I loro predicatori dai pulpiti, i loro dotti nei propri libri e i popoli nei propri discorsi ripetono senza sosta che Gesù Cristo non prese il Suo corpo con le Sue due mani per farlo mangiare ai Suoi apostoli; che un corpo non può essere in centomila luoghi contemporaneamente, nel pane e in un calice; che pane che si muta in escrementi e vino che si muta in urina, non possono essere il Dio creatore dell'universo; che questo dogma può esporre la religione cristiana alla derisione delle persone meno istruite e al disprezzo e all'execrazione del resto del genere umano»²⁷. Per quanto poi riguarda i miracoli di cui parlano i Vangeli, la contessa dallo spirito molto voltairiano, che già abbiamo incontrato, ribatte al solito abate, vittima designata dei suoi sarcasmi, che ha osato chiedere «quali ragioni si potrebbero contrapporre all'autenticità delle profezie, ai miracoli di Mosè, ai miracoli di Gesù»: «Davvero, mio caro abate, non vi consiglio di parlare dei miracoli di Gesù. Il creatore dell'universo si sarebbe forse fatto Ebreo per mutare l'acqua in vino durante un pranzo di nozze in cui tutti erano già ubriachi? Sarebbe forse stato trasportato dal diavolo su una montagna da cui si scorgono tutti i regni della terra? Avrebbe forse spinto il diavolo nel corpo di duemila maiali in un paese in cui non c'erano maiali? Avrebbe forse fatto seccare un albero di fico perché esso non aveva fichi, “quando non era stagione di fichi”? Credetemi, questi miracoli sono tutti altrettanto ridicoli di quelli di Mosè»²⁸. In sintesi, Voltaire respinge tutti quei misteri teologici e quegli aspetti soprannaturali della figura e della vicenda terrena di Gesù che, in quanto tali, costituiscono l'oggetto della fede (cristiana), perché risultano inevitabilmente inconciliabili con l'idea che il *bon sens* si fa di ciò che è verosimile – e, così, «il soprannaturale viene regolarmente ricondotto all'irrazionale»²⁹.

Questa ostinata volontà di non capire, e di non lasciarsi convincere, potrebbe giustificare lo sbrigativo giudizio di Charles Baudelaire, secondo cui Voltaire sarebbe stato «il principe dei superficiali» e «il predicatore dei portinai» (nonché, per soprammercato, «l'anti-poeta» e «l'anti-artista») ³⁰, proprio a causa del suo «fanatismo dell'umiltà» che «non aspira[va] nemmeno a comprendere la religione» ³¹, adducendo a scusante i limiti dell'intelletto umano che non permettono all'uomo di afferrare i misteri della fede con i poveri mezzi razionali a sua disposizione: «Voltaire – era la conclusione cui credeva di poter giungere Baudelaire –, come tutti i pigri, odiava il mistero» ³². In realtà, Voltaire non affettava nessuna «umiltà» in malafede quando riconosceva che l'intelletto umano è per natura limitato e che i principî primi dei fenomeni naturali, e delle stesse

²⁵ Voltaire, *Catéchisme de l'honnête homme*, in *Mélanges*, cit., p. 658.

²⁶ Voltaire, *Sermon prêché à Bâle... par Josias Rossette*, in *ibid.*, p. 1274.

²⁷ Voltaire, voce “Eucarestia”, in *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 1497; anche nell'*Essai sur les mœurs* si parla dell'eucarestia come di *ce mystère étrange* (cfr. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, cap. 45, *OCV* 22, p. 100). Su ciò, cfr. W. H. Trapnell, *Voltaire and the Eucharist*, volume monografico degli “Studies on Voltaire and the eighteenth Century”, 198, 1981.

²⁸ Voltaire, *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, seconda conversazione, in *OCV* 63A, p. 372; gli argomenti addotti dalla contessa contro i miracoli di Gesù riprendono argomenti che Voltaire aveva appreso dai deisti inglesi, e che instancabilmente ripeterà a ogni occasione. A proposito delle opinioni di Voltaire sui miracoli biblici, cfr. B. E. Schwarzbach, *Voltaire's Old Testament Criticism*, cit., cap. V.

²⁹ M.-H. Cotoni, *Voltaire, Rousseau, Diderot*, in *Le siècle des Lumières et la Bible*, cit., p. 784.

³⁰ C. Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, § 28, in *Fusées, Mon cœur mis à nu, La Belgique déshabillée*, a cura di A. Guyaux, Paris, Gallimard, 2011, p. 101.

³¹ *Ibid.*, § 52, p. 109.

³² *Ibid.*, § 28, p. 101.

facoltà umane (intellettive, immaginative, sensitive, emotive), sono destinati a rimanergli sconosciuti, ed era disposto perfino ad ammettere che, dinanzi all'inconoscibilità delle cause prime, fosse legittimo parlare, come facevano i vecchi aristotelici scolastici, di "qualità occulte"³³. Pare evidente che, in quelle poche righe annotate frettolosamente, Baudelaire stesse pensando, piuttosto che a Voltaire, a tutti i farmacisti Homais e al loro "voltairismo", fatto di banalità e luoghi comuni, che, attorno alla metà del XIX secolo, aveva ormai ben poco in comune con l'audacia del libero pensiero voltairiano. È certo, invece, che i misteri contro i quali Voltaire non rinuncerà mai a esercitare accanitamente la propria critica (pur nei limiti delle risorse dell'intelletto umano) sono quelli cui la fede e l'autorità di testi che per la tradizione sono divinamente ispirati impongono di credere: dinanzi a tali "misteri", sapientemente inventati e imposti da uomini ad altri uomini, Voltaire, indiscutibilmente, non accettò mai di piegarsi alla rassegnazione e a un'obbediente accettazione. Egli sapeva bene che «ci viene detto che per il popolo ci vogliono misteri, che bisogna ingannarlo», ma la sua risposta era piuttosto un moto d'indignazione: «Come si può fare un simile oltraggio al genere umano?»³⁴ – per cui, dinanzi ai misteri, miracoli, rivelazioni, dogmi che i testi della tradizione cristiana tramandano, la domanda di Voltaire fu sempre un ostinato: "ma chi l'ha detto?". Questa è la domanda, alquanto irriverente, che costantemente guidò la sua interpretazione delle sacre Scritture; e la critica biblica, quale egli la intese e praticò per oltre mezzo secolo, fu piuttosto un reiterato tentativo, assai tendenzioso, di metterne in risalto le contraddizioni interne, le incongruenze, le inverosimiglianze, le falsificazioni – in breve, la loro origine del tutto storica, ossia contingente e umana, eventualmente interessata e strumentale. In sostanza, non tollerò mai di farsi "oltraggiare", e insisté sempre a chiedere conto, oppugnare, contestare, rifiutandosi di credere se non a quanto fosse stato previamente passato al vaglio della (sua) ragione. E un simile atteggiamento – se ne pensi ciò che si vuole – non può, in alcun modo, essere definito pigrizia.

3. Una medesima avversione per gli *abus des mots* alimentò in Voltaire tanto una profonda diffidenza nei confronti delle astruità della metafisica, quanto il suo disprezzo e il suo orrore, altrettanto profondi, nei confronti delle sottigliezze della teologia. Su questo punto Voltaire non esitò ad affidarsi alla ragionevole autorità di John Locke, ch'egli riconobbe sempre come il proprio maestro in materia di metafisica, non stancandosi mai di ripetere ciò il grande filosofo inglese aveva «tanto raccomandato»: «Definite i termini»³⁵. È il gergo stesso della metafisica, con la capziosità delle sue distinzioni terminologiche e delle sue definizioni formali, che, al di là della natura intrinsecamente astratta dei temi di cui tratta, concorreva in maniera determinante a produrre quei *romans de philosophie*³⁶ che, agli occhi di Voltaire, erano tutti i *systemes*. Ma se il loro verbalismo

³³ Basti solo rileggere le voci "Limiti dell'intelletto umano" e "Occulte. Qualità occulte" del *Dictionnaire philosophique portatif* e delle *Questions sur l'Encyclopédie* (in *Dizionario filosofico integrale*, cit., pp. 737-739 e 2389).

³⁴ Voltaire, *Sermon des cinquante*, OCV 49A, p. 135; Voltaire manifesterà a più riprese il proprio sdegno per l'uso della religione e dei suoi misteri come *instrumentum regni* (cfr. *Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple* [1756], M. XXIV, pp. 71-73 (di cui esiste l'edizione critica in OCV 45B, ma non ci è stato possibile consultarla), oppure il ventesimo capitolo del *Traité de la tolérance* [1763], intitolato "S'il est utile d'entretenir le peuple dans la superstition", OCV 56C, pp. 242-244); anche se poi, sia detto incidentalmente, quando si tratterà di difendere il proprio deismo contro l'ateismo dei *philosophes* più giovani e radicali, quali La Mettrie o d'Holbach, Voltaire stesso non esiterà a recuperare l'idea di una "religione per il popolo"; sulle sensibili oscillazioni del pensiero di Voltaire in materia, cfr. E. Di Rienzo, *Voltaire: religione, impostura, politica*, in *Voltaire: religione e politica*, a cura di L. Bianchi e A. Postigliola, Napoli, Liguori, 1999, in part. pp. 16-23.

³⁵ Cfr. J. Locke, *Saggio sulla intelligenza umana*, III, 11, 12, Bari, Laterza, 1951, vol. II, p. 157; si vedano, per esempio, le voci "Abuso di parole" ed "Equivoco" delle *Questions sur l'Encyclopédie* (in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., pp. 61-63 1439-1441).

³⁶ È l'espressione che Voltaire usava abitualmente, fin dai tempi delle *Lettres philosophiques* (1733), per designare le dottrine metafisiche di Descartes (cfr. Voltaire, *Lettres philosophiques*, IV, in *Mélanges*, cit., p. 11; ancora una trentina d'anni dopo, nel 1764, parlerà del *roman impertinent des tourbillons de Descartes* nel *Discours aux Welches*, in Voltaire, *Mélanges*, cit., p. 690; cfr. anche la voce "Locke" in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 2183, dove si parla, a proposito delle opere di Malebranche, di «romanzo metafisico»)

«offendeva la sua ragione»³⁷, la quale invece si voleva solidamente ancorata alla concreta evidenza della conoscenza sensibile e del buon senso, i “sistemi” della teologia erano ben più pericolosi, in quanto si prestano facilmente a diventare oggetto di discordia, con tutta la loro scia di dispute destinate immancabilmente a degenerare in fanatismo, in violente persecuzioni, in scismi e, infine, in sanguinose guerre civili. La secolare storia del cristianesimo, che Voltaire studiò con un accanimento mai disgiunto da una certa dose di ripugnanza, gliene forniva innumerevoli e incontrovertibili conferme, a partire dai primi concili fino alla revoca dell’editto di Nantes, alle *dragonnades* e alle dispute sulla bolla *Unigenitus*.

Tra tutte le dispute dottrinali che hanno agitato e sconvolto la cristianità nel corso dei secoli, quelle sulla duplice natura di Gesù Cristo apparvero sempre a Voltaire le più incomprensibili, e le più assurde: in un frammento di lettera a un destinatario ignoto (che viene fatto risalire agli anni del suo esilio in Inghilterra, tra il 1726 e il 1729), Voltaire parlava provocatoriamente del dogma trinitario, fissato dal concilio di Nicea, come di una forma di *trithéisme* non molto diversa dal politeismo pagano che la religione cristiana aveva tanto in orrore³⁸. In quegli stessi anni di permanenza in Inghilterra, aveva suscitato la curiosità di Voltaire «una piccola setta di ecclesiastici e di alcuni laici molto dotti, che non assumono né il nome di ariani, né quello di sociniani, ma che non sono affatto del parere di sant’Atanasio sul tema della Trinità, e che dicono esplicitamente che il Padre è più grande del Figlio»³⁹: dimostrando scarsa precisione storica e dottrinale, Voltaire identifica indebitamente l’eresia ariana e quella sociniana, poiché ciò che gli preme piuttosto sottolineare è come entrambe rifiutassero il dogma trinitario; e ciò gli permette di confonderle con l’unitarismo (che, per la verità, non fu mai tollerato in Inghilterra, tanto che molti unitaristi furono costretti a emigrare nelle colonie del Nord America). Le imprecisioni, in questo caso, sono molto meno significative del fatto che Voltaire, fin dagli anni dell’esilio, mostrasse tanto interesse per le eresie antitrinitarie – ariane, sociniane o unitariste che fossero –, le quali non ammettevano la consustanzialità delle prime due persone della Trinità, e, di conseguenza, mettevano in discussione la divinità della natura di Gesù Cristo. Ed egli mostrerà anche in seguito un particolare interesse per le diatribe che si accesero a partire dal secolo III, ad Alessandria d’Egitto, attorno alla dottrina di Ario – e non cessò mai di ritornarvi sopra periodicamente⁴⁰.

Un quarantina d’anni più tardi, nel 1767, Voltaire continuava a essere attratto, o piuttosto sconcertato, da questo «problema incomprensibile che, per più di milleseicento anni, ha suscitato la curiosità, la sottigliezza sofistica, l’asprezza, lo spirito di fazione, il furore di prevalere, la furia persecutoria, il fanatismo cieco e sanguinario, la barbara credulità, e che ha prodotto più orrori dell’ambizione dei principi, che pure ne ha prodotti tanti: Gesù è il Verbo? Se è il Verbo, è emanato da Dio nel tempo o prima del tempo? Se è emanato da Dio, è coeterno e consustanziale a lui o la sua sostanza è simile? È distinto da lui, o no? È creato o generato? Può a sua volta generare? Ha la paternità o la virtù produttiva senza paternità? Lo Spirito Santo è creato, generato o prodotto, oppure procede dal Padre, o dal Figlio, o da entrambi? Può generare, può produrre? La sua ipostasi è consustanziale all’ipostasi del Padre e del Figlio? E, avendo la stessa natura, la stessa essenza del Padre e del Figlio, come può non fare le stesse cose che fanno quelle due persone che sono lui stesso?»⁴¹. È esattamente questo il genere di interrogativi che per Voltaire, fedele discepolo di

³⁷ «Sappi che tutti i sistemi offendono la mia ragione», risponde a Pégase il vegliardo che parla come Voltaire nel *Dialogue de Pégase et du vieillard* [1774], M. X, p. 205.

³⁸ Voltaire, *A M****, M. XXII, p. 26.

³⁹ Voltaire, *Lettres philosophiques*, VII, cit., p. 18.

⁴⁰ Si vedano le voci del *Dictionnaire philosophique portatif* (edizione 1767) “Divinità di Gesù” e “Concili”, nonché la versione di quest’ultima voce interamente riscritta per le *Questions sur l’Encyclopédie* (vol. IV, 1771), in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., rispettivamente pp. 1209, 981-985 e 974-981.

⁴¹ Voltaire, voce “Arianesimo”, in *ibid.*, pp. 429-431; si tratta di una voce originariamente intitolata “Ario” e inserita nella sesta edizione (1767) del *Dictionnaire philosophique portatif*, e, pochi anni dopo, ripresa integralmente come parte della voce “Arianesimo” nelle *Questions sur l’Encyclopédie* (t. I, 1770), dove, nel tomo IX dei “Supplementi” apparso nel 1772, Voltaire inserirà anche una voce “Trinità” (*ibid.*, pp. 2861-2867), in cui i medesimi argomenti vengono riproposti per l’ennesima volta.

Locke, non può produrre altro che diatribe sterili e fumose, se non peggio. Voltaire, poi, ritornò sul mistero trinitario ancora una volta (l'ultima, salvo errore), in un'opera scritta un paio di anni prima di morire: quel giorno, il vegliardo doveva essere di buon umore, dato che, invece di assumere il solito tono sdegnato e aggressivo, ricordandosi di Rabelais, preferì burlarsi delle violente polemiche tra ariani e atanasiani a proposito della seconda persona della Trinità: «La domanda assomigliava alquanto a quest'altra della scuola: *Utrum chimaera bombinans in vacuo possit comedere secundas intentiones*». E, per una volta, citò con soddisfazione le parole attribuite a Costantino (che, altrimenti, Voltaire non manca mai di vituperare): «L'imperatore comprese perfettamente tutta la ridicolaggine della disputa che divideva i cristiani di Alessandria e di tutte le altre città. Ai litiganti scrisse: "Siete poco saggi a litigare per cose incomprensibili. È indegno della gravità delle vostre funzioni litigare su una questione tanto futile"»⁴².

Inutile chiedersi, qui, da quali fonti Voltaire abbia ricavato queste parole imperiali, né se esse siano state riportate fedelmente; di certo, esse esprimono esattamente quella che fu sempre l'incrollabile opinione di Voltaire a proposito della duplice natura di Cristo. Il mistero trinitario, come quelli dell'incarnazione del Figlio di Dio e della sua passione sulla croce, trascende infinitamente le possibilità di comprensione razionale che sono proprie dell'intelletto umano: da questa constatazione, Voltaire trae la conclusione che, per gli uomini, è vano discuterne o volerne dimostrare la verità con i limitati strumenti della ragione, e insensato perseguitarsi reciprocamente per imporre ad altri la fede in un mistero inafferrabile razionalmente. Su ciò, nessun dubbio o ripensamento da parte di Voltaire – e, soprattutto, egli non manifestò mai la volontà di venire a capo di tali enigmi, che alla ragione non è dato di penetrare. Con le loro oscurità accresciute dalle contraddizioni e ambiguità che Voltaire non si stancò mai di inseguire nei testi sacri o in quelli dei Padri della Chiesa, enfatizzate dalle controversie tra i commentatori delle diverse sette e confessioni, queste enigmi insolubili costituivano per lui un repertorio pressoché inesauribile di occasioni per poter esercitare la propria critica, la propria ironia, il proprio sarcasmo, il proprio senso del ridicolo contro i dogmi, irrazionali e irragionevoli, di quel "colosso" ch'egli si riprometteva di rovesciare, da solo o magari insieme a «cinque o sei filosofi» che condividessero le sue intenzioni. È lecito sospettare che, per nulla al mondo, Voltaire avrebbe voluto – neanche potendolo – far luce, sciogliere o sbrogliare i misteri della fede che "offendevano" la sua ragione: la loro stessa oscurità era, per lui, un bersaglio polemico tanto facile che egli mai avrebbe accettato di rinunciare alle innumerevoli occasioni di esibire la propria ironia e il proprio sarcasmo ch'esso poteva offrirgli. Si direbbe che Voltaire abbia addirittura fatto di tutto per rendere ancora più impenetrabile e incomprensibile – se mai fosse possibile – il mistero della natura divina di Gesù Cristo. L'abissale oscurità di questo mistero era, per lui, la prova più lampante dell'assurdità della religione che su tale mistero si fondava.

4. I dubbi e le esitazioni di Voltaire riguardano, piuttosto, il giudizio che un filosofo, un *honnête homme* di un secolo illuminato, doveva formarsi della vicenda terrena di Gesù, dei fatti e detti che gli vengono attribuiti dagli evangelisti, della sua persona meramente umana, la cui esistenza storica Voltaire riconosceva come indubitabile. Al cospetto della varietà di giudizi da lui espressi al riguardo nel corso degli anni, René Pomeau, la cui monografia dedicata alla "religione di Voltaire" fa ancora autorità a distanza di oltre mezzo secolo dalla sua pubblicazione, ammoniva che, su questo aspetto del pensiero voltairiano, «bisogna distinguere i periodi»⁴³: incontestabilmente, infatti, le immagini della figura di Gesù tratteggiate da Voltaire nei diversi testi seguono gli sviluppi (alquanto discontinui e irregolari) dei suoi interessi "filosofici", tanto che Pomeau credette di poter

⁴² Voltaire, *Histoire de l'établissement du christianisme*, cap. 18, "Du concile de Nicée", M. XXXI, p. 93; l'opera apparve nel 1777. La citazione latina, parodia della formula tipica delle *quaestiones* scolastiche, proviene da Rabelais (*Pantagruel*, cap. VII), e Voltaire la cita almeno altre due volte (cfr. le voci "Ateismo", sez. III, e "Autorità", in *Dizionario filosofico integrale*, cit., pp. 561 e 603).

⁴³ R. Pomeau, *Le religion de Voltaire*, cit., p. 377.

riscontrare una «notevole evoluzione»⁴⁴ tra quelle che dominano nelle opere giovanili rispetto a quelle che s'incontrano in alcuni testi della maturità e, più ancora, della vecchiaia.

È certamente incontrovertibile che, per quanto concerne la figura di Gesù Cristo e il mistero della sua incarnazione, morte e resurrezione, Voltaire «avesse cominciato con una sprezzante ostilità»⁴⁵. Negli anni euforici della Reggenza, seguiti a quelli cupi e tinti di bigottismo del lungo crepuscolo del regno del Re Sole, il libero pensiero cominciava timidamente a uscire dalla clandestinità, e negli ambienti intellettuali (e mondani) che, in quegli anni, Voltaire frequentava assiduamente si andavano diffondendo idee che, fino al primo quindicennio del XVIII secolo, non avrebbero potuto uscire dai circoli assai ristretti di quegli *esprits forts* che, nel secolo precedente, venivano chiamati *libertins*⁴⁶. François-Marie Arouet, ancora adolescente, o addirittura fanciullo, aveva peraltro frequentato, o almeno conosciuto personalmente, alcuni degli ultimi campioni del libero pensiero seicentesco, che ancora si riunivano al Temple, presso l'abate di Chaulieu: l'abate di Châteauneuf, suo padrino, e l'abate Gédoyne, amico di famiglia, lo avevano persino presentato alla celebre e ormai ultraottuagenaria Ninon de Lenclos, che di quel mondo di liberi pensatori era stata, molti decenni prima, la ninfa Egeria⁴⁷. Qualche anno più tardi, nell'aprile del 1726, un certo Abbé denunciò Voltaire alle autorità, perché da più di dieci anni questi avrebbe predicato, a suo dire, «il deismo più dichiarato nei *boudoirs* dei giovin signori», professandosi «nemico di J.-C.»⁴⁸.

Echi delle spregiudicate conversazioni conviviali che si dovevano tenere in quei circoli “libertini” tra quei sopravvissuti del *Grand Siècle* e in quei *boudoirs* di giovani aristocratici sono ancora percepibili nei ritmati alessandrini del primo scritto scandaloso di Voltaire, il quale, per prudenza, non volle darlo alle stampe (né, tanto meno, riconoscerne la paternità) fino al 1772, quando esso fu infine inserito, col titolo *Le Pour et le Contre*, in un volume di *Nouveaux Mélanges*: originariamente, infatti, come *Épître à Uranie*, il poemetto circolò, assai cautamente, solo in copie manoscritte; la sua redazione risaliva, tuttavia, all'inizio degli anni Venti, molto probabilmente al 1722⁴⁹. Il tono in esso dominante è quello di un deismo violentemente anticristiano, che rivela, si direbbe, un'audacia molto giovanile, se non fosse che i medesimi toni (e sovente ancora più aggressivi) si possono riscontrare in testi molto posteriori, come il *Sermon des cinquante* o *Pot-pourri*⁵⁰, scritti da un Voltaire molto più maturo, ma non per questo molto più rispettoso né più prudente.

La vicenda terrena di Gesù Cristo viene riassunta nella maniera più sbrigativa, e sprezzante:

Nel grembo di un'Ebreo egli viene concepito;
Striscia ai piedi della madre, sotto i suoi occhi conosce
Le malattie dell'infanzia.
A lungo, vile artigiano, con la pialla in mano,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 379.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 377.

⁴⁶ Per un'utile panoramica delle rappresentazioni della figura di Gesù Cristo presso i *libertins* a cavallo tra i due secoli, si veda A. C. Kors, *Le Christ des incroyants à l'aube des Lumières*, in *Le Christ entre orthodoxie et Lumières*, a cura di M.-C. Pitassi, Genève, Droz, 1994, pp. 163-173.

⁴⁷ Voltaire si ricorderà sempre di lei con rispetto e ammirazione; nel 1751, pubblicò un *Dialogue entre Mme de Maintenon et Mlle de Lenclos* e scrisse una lettera *Sur Mlle de Lenclos à M****, pubblicata solo nel 1765 (M. XXIII, pp. 497-500 e 507-513); ma Voltaire non perderà mai l'occasione di menzionarla con parole lusinghiere, si veda, per esempio, la voce “Dizionario” delle *Questions sur l'Encyclopédie*, tomo IV, 1771 (in *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 1143).

⁴⁸ Cfr. *Archives de la Bastille. Documents inédits recueillis et publiés par François Ravaisson: Règnes de Louis XIV et Louis XV (1709 à 1772)*, Paris, Durand, 1881, vol. XII, pp. 132-133, cit. in M. Benítez, *Voltaire and the clandestine manuscripts*, in *The Cambridge Companion to Voltaire*, a cura di N. Cronk, Cambridge, C.U.P., 2009, p. 65.

⁴⁹ Per la datazione del testo, e la sua storia alquanto avventurosa, cfr. lo studio classico di I. O. Wade, *The Épître à Uranie*, in “Publications of Modern Language Association”, vol. 47, n. 4, 1932, pp. 1066-1112, e, ora, l'introduzione all'edizione critica a cura di H. T. Mason in *OCV* 1B, pp. 463-484.

⁵⁰ Apparsi, rispettivamente, nel 1762 (ma la redazione di questa breve requisitoria particolarmente aspra viene fatta risalire alla fine degli anni Quaranta) e nel 1764.

Perde i propri giorni migliori in questo lavoro servile;
Predica infine, per tre anni, presso il popolo idumeo,
E muore subendo l'estremo supplizio⁵¹.

E, poco più avanti, in versi che, al nostro orecchio post-romantico, suonano aridi – e precisi – come aforismi, Voltaire formula su questo «figlio di un carpentiere, partorito da Maria» un giudizio che non subirà sostanziali mutamenti e revisioni nei decenni a venire:

Non riconoscono in quest'indegna immagine
Il Dio che devo adorare:
Mi parrebbe di disonorarlo
Con un simile insulto e un simile omaggio⁵².

La conclusione di Voltaire non ammette equivoci; rivolgendosi direttamente a Gesù Cristo, egli dichiara, risoluto: «Non sono cristiano, ma è per amarti meglio»⁵³. Il solo Gesù che Voltaire acconsenta a riconoscere come *puissant et glorieux* è quello che insegna, col proprio esempio, la morale – «e s'egli fonda la propria dottrina sull'impostura, / è comunque una fortuna essere ingannati da lui»⁵⁴: una condiscendente concessione che vale uno sprezzante rifiuto.

A questi argomenti, già in questo poemetto giovanile Voltaire intreccia un anti giudaismo che, in lui, è inseparabile dalla polemica anticristiana⁵⁵: l'anti giudaismo (per non dire antisemitismo, che sarebbe anacronistico) apparteneva alla tradizione cristiana, tanto cattolica che protestante, e, come tale, costituiva un'opinione che Voltaire poteva esprimere senza temere d'incorrere in censure da parte delle autorità, ma, al contempo, esso gli permetteva di screditare, indirettamente, anche la figura di Gesù di Nazareth (e congiuntamente il cristianesimo stesso, nel momento in cui si poteva fare di questo, almeno nelle sue prime manifestazioni, una delle tante sette giudaiche, più o meno messianiche, che fiorivano all'epoca):

Esiste un popolo oscuro, stolto, volubile,
Che ama scioccamente le superstizioni,
Sconfitto dai vicini, che striscia in schiavitù,
Eternamente disprezzato da tutte le altre nazioni:
Il figlio di Dio, Dio stesso, dimentico della propria potenza,
Si fa compatriota di questo popolo spregevole⁵⁶.

Questi, nella sostanza, sono già gli argomenti che Voltaire non cesserà di riprendere e variare (poco) ogniqualvolta si tratterà di abbozzare un ritratto del Gesù storico.

5. Ancora nel 1767, alla domanda concernente l'identità storica di Gesù, Voltaire, rispondeva senza esitazioni: «Gesù è evidentemente un rozzo contadino della Giudea, più sveglio, certo, della

⁵¹ *Dans les flancs d'une Juive il vient prendre naissance; / Il rampe sous sa mère, il souffre sous ses yeux / Les infirmités de l'enfance. / Longtemps, vil ouvrier, le rabot à la main, / Ses beaux jour sont perdus dans ce lâche exercice; / Il prêche enfin trois ans le peuple iduméen, / Et périt du dernier supplice; Epître à Uranie*, vv. 63-68, OCV 1B, p. 493.

⁵² *Je ne reconnais point à cette image / Le Dieu que je dois adorer: / Je croirais le déshonorer / Par une telle insulte et par un tel hommage; ibid.*, vv. 96-97, p. 497.

⁵³ *Je ne suis pas chrétien; mais c'est pour t'aimer mieux; ibid.*, v. 105, p. 498.

⁵⁴ *Et si sur l'imposture il fonde sa doctrine, / C'est un bonheur encor d'être trompé par lui; ibid.*, vv. 119-120, p. 499.

⁵⁵ Per un'interpretazione del significato filosofico da attribuire all'anti giudaismo voltairiano, si veda R. Campi, *La guideofobia di Voltaire, ovvero i limiti dell'Illuminismo*, in *Eredità e attualità del Settecento*, a cura di D. Galligani e R. Campi, Bologna, B.U.P., 2017, pp. 31-45.

⁵⁶ *Il est un peuple obscur, imbécile, volage, / Amateur insensé des superstitions, / Vaincu par ses voisins, rampant dans l'esclavage, / Et l'éternel mépris des autres nations: / Le fils de Dieu, Dieu même, oubliant sa puissance, / Se fait concitoyen de ce peuple odieux; ibid.*, vv. 57-62, pp. 492-493.

maggioranza degli abitanti del suo cantone»⁵⁷. Un paio di anni più tardi, aggiungeva (richiamandosi esplicitamente a pensatori britannici quali Bolingbroke, Toland, Woolston, Gordon) che Gesù «era un fanatico [*enthousiaste*] che voleva farsi un nome presso la plebaglia della Galilea»⁵⁸, essendo nato in Palestina «in un'epoca in cui il fanatismo dominava ancora»⁵⁹, ossia in un'epoca in cui le attese messianiche degli Ebrei erano ancora vive e predicatori, come Giovanni il Battista, per esempio, avevano un ampio seguito. Seguendo un'immagine di Gesù tramandata dalle *Toledot Yesu*⁶⁰ e largamente diffusa tra i deisti anglosassoni (e ripresa in Francia dal curato Meslier, da Boulanger e da d'Holbach)⁶¹, Voltaire fa di lui un sovversivo, un sedizioso che predicava contro le autorità religiose del paese, e che, dunque, «poté essere legittimamente considerato un perturbatore dell'ordine pubblico [*perturbateur du repos publique*], e come tale consegnato a Pilato, a quel tempo presidente⁶² della Galilea»⁶³. E non esita di riportare aneddoti e racconti attinti dalle *Toledot Yesu*, seppure accompagnandoli con parole di dubbio e perfino di sdegno (ma si può immaginare quanto in malafede): in esse, in aperto contrasto con la narrazione evangelica, si racconta che Gesù «era accompagnato da duemila uomini armati, quando Giuda andò a prelevare da parte del sanhedrin, e che allora venne versato molto sangue. Ma se il fatto è vero, è evidente che Gesù sarebbe stato altrettanto criminale di Bar-Kochbas, il quale, dopo di lui, pretese di essere il messia. Ne conseguirebbe che la sua condotta corrispondeva ad alcuni punti della sua dottrina: “Non vengo a portare la pace, ma la spada”»⁶⁴. La crocefissione, allora, non sarebbe che la pena – del tutto legittima e, anzi, giusta – inflitta a Gesù per un reato politico contro l'ordine pubblico – e, in quanto tale, essa non poteva che incontrare l'approvazione di Voltaire, la cui concezione legalistica della giustizia lo rese sempre assai poco incline a entusiasmi e sovvertimenti rivoluzionari, come gli verrà poi rimproverato dai giacobini. Dell'espiazione dei peccati dell'umanità («oh mistero incomprensibile») non rimane più traccia: non resta che l'immagine, tanto infamante quanto banale, del sedizioso punito – il “Dio crocefisso” diventa allora il *pendu*, ovvero il criminale “appeso” a un patibolo, come Voltaire si compiace di definire sprezzantemente Gesù⁶⁵. Malamente celato dietro la

⁵⁷ Voltaire, *Examen important de milord Bolingbroke, ou le Tombeau du fanatisme*, cap. 12, OCV 62, p. 221; il testo fu pubblicato nel 1767, ma nel sottotitolo Voltaire informa che fu scritto «alla fine del 1736», ma è impossibile stabilire se si tratti di una delle solite informazioni fittizie, la cui funzione era depistare i lettori (e i censori); certo è che effettivamente, sia in Francia che in Inghilterra, durante il proprio esilio, Voltaire frequentò il libero pensatore e uomo politico inglese Henry Saint-John Bolingbroke (1678-1751), rimanendo profondamente impressionato dalle sue idee.

⁵⁸ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 32, OCV 69, p. 416.

⁵⁹ Voltaire, *Examen important de milord Bolingbroke*, cap. 11, OCV 62, p. 210.

⁶⁰ Voltaire si compiace di citare il *Sepher Toldos Jeschut* (com'egli scrive il titolo), testo ebraico ferocemente anticristiano, che era stato rimesso in circolazione da Johann Christoph Wagenseil alla fine del XVII secolo. E anche se non manca di definirlo prudentemente «detestabile» o «abominevole» (si vedano, per esempio, le voci “Messia” o “Profezie”, sez. III, in *Dizionario filosofico integrale*, cit., pp. 2307 e 2577), Voltaire non perde occasione per attingervi gli elementi di una leggenda infamante di Gesù da contrapporre a quella evangelica, tanto che nell'*Examen important de milord Bolingbroke* (OCV 62, p. 213) affermava che «si è costretti a convenire che in esso ci sono cose molto più verosimili che nei nostri Vangeli». Sull'uso polemico di questo antico testo ebraico da parte di Voltaire, cfr. D. Barbu, *Voltaire and the Toledoth Yeshu in Infancy Gospels. Stories and Identities*, a cura di C. Clivaz, A. Dettwiler, L. Devillers e E. Norelli, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, pp. 617-627.

⁶¹ Cfr. D. Menozzi, *Lecture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*, Brescia, Paideia, 1979, in particolare cap. I, § 1, pp. 17-33.

⁶² Alla voce *Président* l'*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des arts et des métiers* (1762, t. XIII, p. 316) spiegava che «“presidente delle province”, in latino *proesides provinciarum*, era il titolo che davano i Romani ai governatori delle proprie province».

⁶³ Voltaire, *Histoire de l'établissement du christianisme*, cap. 6, “De la personne de Jésus. Quatorzième doute”, M. XXXI, p. 63.

⁶⁴ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 32, OCV 69, p. 416; Voltaire non manca mai di citare con riprovazione e vivo sdegno queste celebri parole evangeliche (Mt 10, 34).

⁶⁵ Cfr. Voltaire, *Examen important de milord Bolingbroke*, capp. 11 e 12, OCV 62, pp. 212, 214, 218 e 221. Era il termine che già aveva utilizzato il curato Meslier, del cui *Testament* Voltaire curò e fece dare alle stampe un estratto nel 1762, anche se la sua redazione viene fatta risalire ai primi anni Quaranta (cfr. *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, OCV 56A, pp. 115, 135 e 154; sull'importanza della rappresentazione di Gesù fornita dal *Testament* nel quadro della

maschera di milord Bolingbroke, Voltaire scrive: «Ho veduto in Francia i convulsionari istituire una piccola setta tra la plebaglia di un sobborgo di Parigi. Tutti i settari cominciano così ovunque. Per la maggior parte sono dei pezzenti che sbraitano contro il governo e finiscono o per diventare capi di un partito, o per essere impiccati [*pendus*]. Gesù venne impiccato [*pendu*] a Gerusalemme senza esser stato unto. Giovanni il battezzatore vi era già stato condannato al supplizio»⁶⁶. La missione di Cristo perde, così, ogni significato religioso, per essere ridotta a un trascurabile attentato all'ordine pubblico, represso con i consueti mezzi violenti in una remota provincia dell'Impero: la vicenda terrena di Gesù diventa un caso, tra i tanti, di un agitatore politico sconfitto e punito (ma che, dopo la morte, si sarebbe preso una trionfale rivincita). L'irridente paragone con i convulsionari parigini – i quali si riunivano nel cimitero di Saint-Médard sulla tomba del diacono Pâris, dove cadevano in *trances* mistiche – aggiunge un tono grottesco alle parole di Voltaire, che era sempre stato alquanto diffidente dinanzi a quei fenomeni che per lui (e non solo per lui) erano mere manifestazioni d'isteria collettiva.

D'altronde, istituire paragoni tra Cristo e alcune figure d'ispirati capi di sette religiose era una tattica che, fin dagli anni Trenta, Voltaire aveva già sperimentato più volte, ancorché con prudenza: rovesciando tendenziosamente i termini del confronto, Voltaire faceva del divertito (e divertente) racconto delle vicissitudini della vita di George Fox, fondatore della setta dei Quaccheri, un termine di confronto con la predicazione di Gesù⁶⁷, cosicché era la vita di Gesù che appariva come una risibile *imitatio* di quella di Fox; ancora nel 1767 Voltaire riprenderà questo parallelo, insistendo sul fatto che tanto Gesù quanto George Fox «si espressero apertamente contro i preti del loro tempo; ma, siccome le leggi erano più umane in Inghilterra che in Giudea, tutto ciò che i preti poterono ottenere dai giudici fu che si esponesse Fox alla gogna, mentre i sacerdoti ebrei costrinsero il presidente [*sic*] Pilato a far frustare Gesù e a farlo appendere a un patibolo a forma di croce, come un qualunque schiavo disonesto. [...] I discepoli rimasero fedeli al loro patriarca appeso tanto quanto i quaccheri lo sono stati al loro patriarca esposto alla gogna»⁶⁸. Oppure, adottando la stessa tattica, sarà l'avventurosa vita di Ignazio di Loyola che potrà suggerire analogie con quella di Gesù; nel 1771, in una voce delle *Questions sur l'Encyclopédie* interamente dedicata al fondatore della *Societas*, Voltaire raccomanderà senza suggerire esplicitamente nessuna analogia con Cristo, tanto spontaneamente essa doveva presentarsi alla mente dei suoi lettori: «Volete farvi un nome, diventare un fondatore [*scil.* di sette]? Siate completamente folle [*fou*]»⁶⁹, e una ventina di anni prima, in un quaderno di appunti non destinato (ovviamente) alla pubblicazione, aveva già scritto senza mezzi termini: «A Gesù è capitata la stessa cosa che a sant'Ignazio: era un pazzo [*fou*]. Alcuni abili individui hanno istituito la società fondata sul fanatismo»⁷⁰ – tanto che la figura di Ignazio di Loyola come pure quella di Gesù Cristo finiscono per suggerire a Voltaire un altro paragone irrisorio e blasfemo con quella dell'*hidalgo* della Mancia: alludendo alla zuffa con i mercanti al Tempio, Voltaire commenta che «era già un gran miracolo che trenta o quaranta mercanti si lasciassero malmenare [propriamente, sculacciare: *fesser*] da un solo uomo e ci

tradizione libertina tra Sei e Settecento, cfr. R. Desné, *Aperçus sur la représentation du Christ dans les manuscrits clandestins*, in *Le Christ entre orthodoxie et Lumières*, cit., in part. pp. 180-184).

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Si vedano le prime quattro *Lettres philosophiques* sui Quaccheri, in particolare la terza, nella quale si narra la storia di Fox.

⁶⁸ Voltaire, *Examen important de milord Bolingbroke*, cap. 12, *OCV* 62, pp. 221-222.

⁶⁹ Voltaire, voce "Ignazio di Loyola", in *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 1954. Anche George Fox, nel 1734, veniva descritto da Voltaire come «un giovane di venticinque anni, di costumi irreprensibili e santamente folle» (*Lettres philosophiques*, III, in *Mélanges*, cit., p. 7).

⁷⁰ Voltaire, *Notebooks*, *OCV* 82, p. 537. Si tratta di un appunto contenuto nei cosiddetti *Piccini notebooks*, databili presuntivamente attorno agli anni 1750-1755. Parecchi anni più tardi, nell'*Examen important de milord Bolingbroke*, cap. 11, *OCV* 62, p. 214, Voltaire ribadirà che «tutto quello che ci viene raccontato di Gesù» è «degnò di Bedlam», il celebre manicomio londinese.

rimettessero il proprio danaro senza dire nulla. Nel *Don Chisciotte* non c'è nulla che si approssimi a una simile stravaganza»⁷¹.

La «stravaganza» di taluni episodi narrati dai Vangeli ispirò a Voltaire il più stravagante, ed enigmatico, dei suoi *contes*: *Pot-pourri* (apparso nel 1765). Si tratta di un breve testo, suddiviso in una quindicina di paragrafi, in ciascuno dei quali compaiono temi e figure alquanto disparati, collegati solo da una trama di allusioni e analogie difficile da afferrare e ricostruire. La sua interpretazione complessiva rimane pertanto incerta, ma il tema ricorrente dei paragrafi I, III, VII, IX e XI è, inequivocabilmente, la storia della marionetta Polichinelle e dei suoi successi, allegoria (del tutto trasparente e assai poco rispettosa) di Gesù Cristo e dell'affermazione del cristianesimo. Senza entrare in un'analisi dettagliata del testo, sarà sufficiente citare le parole di un autorevole commentatore, il quale riferendosi precisamente a questo aspetto del testo ha osservato: «*Pot-pourri* lascia un senso di fastidio. Si resta colpiti da questa enorme [*prodigieuse*] incomprendimento del messaggio evangelico e dell'accoglienza che esso ricevette»⁷². Forse, tutto sommato, non c'è poi niente di cui stupirsi tanto: è evidente che si tratta di uno scritto violentemente polemico, e non di un lavoro esegetico o storico, e che non è certo la volontà di comprendere che anima Voltaire, bensì la sua ostinata aspirazione ad «abbattere il colosso». Ciò che, qui, mette conto rilevare è piuttosto che, più di quarant'anni dopo gli attacchi giovanili formulati in versi regolari, Voltaire continuava, parlando di Gesù Cristo, a conservare lo stesso tono beffardo e sprezzante, e a farne, questa volta, un buffo personaggio da *théâtre forain*. E l'irrefrenabile inclinazione di Voltaire a fare della figura di Gesù un bersaglio della propria ironia emergerà ancora nel 1769, quando, nelle *Lettres d'Amabed*, l'eroe eponimo, di passaggio a Roma nel corso delle proprie avventure, scrive al saggio Shastasid: «Stavo leggendo insieme al mio cicerone la storia del Dio del paese. È davvero straordinaria. Era un uomo che seccava alberi di fico con una sola parola, che tramutava l'acqua in vino e che annegava maiali. Aveva molti nemici. Come sai, era nato in un borgo appartenente all'imperatore di Rouma [nel testo: *Roume*]»⁷³. Una volta di più, il vecchio Voltaire non si priva del piacere di sottoporre la figura di Gesù agli effetti deformanti dell'estraneazione ironica: visti con gli occhi di un infedele ignaro (nel caso in acconcio, un Indiano buono e virtuoso) – e, soprattutto, tendenziosamente decontestualizzati –, alcuni dei miracoli più noti di Gesù appaiono gesti «stravaganti» e ingiustificati. Il racconto evangelico (la «storia del Dio del paese») viene ridotto letteralmente a una riga di testo, che dà di Gesù e della sua predicazione un'immagine caricaturale, tanto più efficace in quanto abilmente piegata alle esigenze dell'effetto comico che Voltaire intendeva produrre.

L'evocazione di questi pochi luoghi testuali dovrebbe bastare a dimostrare che, per quanto sia certamente ragionevole il consiglio di René Pomeau di tener conto dell'evolversi nel tempo dell'immagine che Voltaire si faceva di Gesù, questa, per quasi sessant'anni, fu l'espressione, più o meno aggressiva o divertita, di sentimenti che rivelano sempre e comunque la profonda estraneità e insofferenza di Voltaire nei confronti della persona storica di Gesù di Nazareth – per tacere di quelli ch'egli nutriva nei confronti della seconda persona della Trinità.

6. Benché possa dunque risultare arduo, oltre che indebitamente schematico, distinguere con precisione le diverse fasi che caratterizzano il duraturo interesse di Voltaire per la figura di Gesù e scorgervi una vera e propria «evoluzione» (per cui si passerebbe da un rifiuto giovanile, magari blasfemo, a giudizi più pacati, e persino ammirativi, negli anni della tarda maturità), è tuttavia

⁷¹ Voltaire, *Examen important de milord Bolingbroke*, cap. 11, OCV 62, p. 216; si veda la voce «Ignazio di Loyola», in *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 1954.

⁷² F. Deloffre (e J. Hellegouarc'h), *Notice* relativa a *Pot-pourri*, in Voltaire, *Romans et contes*, a cura di F. Deloffre, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1979, p. 922. È stato osservato molto acutamente che, con questo breve testo, Voltaire scrisse «le proprie personali *Toledot Yesu*», cfr. D. Barbu, *Voltaire and the Toledoth Yesu in Infancy Gospels. Stories and Identities*, cit., p. 626.

⁷³ Voltaire, *Lettres d'Amabed*, XV, in *ibid.*, p. 517.

innegabile che alcuni testi – pur quantitativamente assai meno significativi di quelli da cui emerge un ritratto negativo di Gesù – parrebbero confermare un mutamento nel giudizio voltairiano.

All'inizio degli anni Sessanta, fa la sua comparsa negli scritti di Voltaire una nuova immagine di Gesù, il quale, ora, viene presentato (apprezzato ed elogiato) come modello di mitezza e, più ancora, di tolleranza – ma per comprendere il senso di tale mutamento d'opinione è di capitale importanza non dimenticare che quelli furono gli anni della campagna di stampa a favore della riabilitazione della memoria di Jean Calas, il commerciante ugonotto ingiustamente accusato di avere ucciso uno dei propri figli (perché si era convertito al cattolicesimo) e che fu condannato a una morte atroce dal tribunale di Tolosa nel 1762. L'anno seguente, Voltaire pubblica il celebre *Traité sur la tolérance*, dando così inizio a una campagna d'opinione che mobilerà l'intera Europa, comprese alcune teste coronate, e che verrà condotta con tale energia da costringere le autorità a cassare la sentenza nel marzo del 1765, riconoscendo in tal modo l'errore commesso dai giudici tolosani e l'innocenza di Calas. Un intero capitolo del *Traité* (il XIV) risponde alla domanda, che all'epoca non doveva suonare così retorica come può apparire oggi: «se l'intolleranza sia stata insegnata da Gesù Cristo». Voltaire aveva sempre associato il cristianesimo al fanatismo e all'intolleranza – e, a dire il vero, continuerà a farlo fino alla fine dei propri giorni, tanto gli parve sempre evidente che l'intransigente volontà di affermare l'ortodossia cristiana era stata, in innumerevoli casi, causa o pretesto delle guerre civili, crociate, stragi, persecuzioni e torture che, per una quindicina di secoli, avevano insanguinato il continente europeo, e non solo quello. Nel capitolo citato, Voltaire si sforza invece di distinguere la religione cristiana da quello che fu l'insegnamento del *législateur des chrétiens*, cominciando appunto col chiedersi «se Gesù Cristo ha introdotto leggi sanguinarie, se ha ordinato l'intolleranza, se fece costruire le segrete dell'Inquisizione, se istituì i boia degli *auto-da-fè*»⁷⁴. In queste pagine, lo scopo di Voltaire è inequivocabile: impedire all'autorità, tanto secolare che ecclesiastica, di poter fare appello all'insegnamento di Gesù Cristo per giustificare quelli che, agli occhi di Voltaire, erano ormai abusi inammissibili – per esempio, quello di vietare la libertà di culto e perseguire le minoranze religiose (dopo la revoca dell'editto di Nantes) o ricorrere alla tortura per ottenere un'ammissione di colpevolezza (Jean Calas, peraltro, aveva insistito a proclamare la propria innocenza fino all'ultimo istante, anche mentre la ruota lo straziava).

Per questo motivo, Voltaire sembra disposto persino a rivedere e correggere la propria interpretazione (per lo più malevola) di quelle parabole che, secondo lui, avrebbero comprovato come la dottrina predicata da Gesù fosse intrinsecamente violenta e intollerante, o che comunque, di fatto, erano state tradizionalmente prese a giustificazione dell'uso della forza contro l'eresia o invocate per costringere i pagani a convertirsi, in primo luogo quella del *compelle intrare* (Lc 14, 15-22 e Mt 22, 2-10): in questo caso, per una volta e contrariamente al solito, Voltaire preferisce sostenere che le parole con cui Gesù annuncia di aver voluto portare la spada tra padre e figlio (Mt 10, 34) o l'episodio dei mercanti cacciati dal Tempio (Mt 21, 12) sono stati interpretati in maniera distorta e tendenziosa dall'*esprit persécuteur*, e che «lo spirito d'intolleranza deve proprio fondarsi su ragioni davvero pessime, visto che cerca ovunque i più futili pretesti»⁷⁵. Nel *Traité*, questi celebri moti e gesta di Gesù vengono costantemente interpretati in maniera tale da evidenziare il loro insegnamento di pace e tolleranza: «tutte le altre parole e azioni di Gesù Cristo insegnano la mitezza, la pazienza, l'indulgenza»⁷⁶ – e Voltaire si dilunga a ricordare, ed elogiare, molte altre celebri parabole o episodi, dal racconto del buon Samaritano al perdono concesso all'adultera. L'atteggiamento di Voltaire sembra dunque improntato al rispetto e all'ammirazione nei confronti di Gesù ch'egli descrive come «mite e tollerante»⁷⁷. Qualche anno più tardi, nel 1768, nel sermone

⁷⁴ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, XIV, OCV 56C, p. 219.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 222.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cfr. la lettera a Élie Bertrand, 26 dicembre 1763, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1981, vol. VII, p. 481. Segnaliamo, per mera pedanteria, che, in quegli stessi anni, perfino Diderot aveva, in privato, parole di ammirazione per questo Gesù che insegna la mitezza (cfr. la lettera ai familiari del 6 gennaio 1755 e quella al fratello abate del 19

in difesa dell'*esprit de tolérance* pronunciato indossando la maschera di un pastore protestante svizzero, Voltaire ha parole di franco apprezzamento per gl'insegnamenti di Gesù, il quale, «temperando sempre la severità con l'indulgenza, c'insegna a sopportare ogni cosa», e, proprio per questa sua indulgenza, fa di lui un modello da imitare: «non esistono stranieri per un vero discepolo di Gesù Cristo; egli deve trattare tutti gli uomini come compatrioti»⁷⁸.

È in questo contesto argomentativo che compare anche il paragone tra Gesù e Socrate, il quale ritornerà spesso negli scritti di Voltaire (e non solo nei suoi, come si è già visto nel caso di Rousseau)⁷⁹. Ai suoi occhi, la principale affinità tra le due figure risiederebbe nelle circostanze della loro morte: Gesù «morì vittima dell'invidia. Avendo l'ardire di paragonare il sacro con il profano, e un Dio con un uomo, la sua morte, umanamente parlando, ha una stretta relazione con quella di Socrate. Il filosofo greco morì a causa dell'odio dei sofisti, dei sacerdoti e dei notabili: il legislatore dei cristiani soccombette dinanzi all'odio degli scribi, dei farisei e dei sacerdoti. Socrate poteva evitare la morte, e non volle: Gesù Cristo si offrì volontariamente. Il filosofo greco non solo perdonò i propri calunniatori e i giudici ingiusti, ma li pregò di trattare, un giorno, i suoi figli come lui, se questi fossero stati come lui tanto fortunati da meritare il loro odio: il legislatore dei cristiani, infinitamente superiore, pregò il proprio padre di perdonare i suoi nemici»⁸⁰ – ma, ormai, sappiamo cosa pensare di questa infinita superiorità che, qui, Voltaire ostenta di accordare tanto graziosamente a Gesù e alla sua morte rispetto a quella del tutto umana di Socrate⁸¹. Il fatto è che il *Traité sur la tolérance* s'inscrive nel quadro di una strategia ben precisa, e ha uno scopo pratico altrettanto ben determinato: in questo caso, Voltaire si sta rivolgendo, in primo luogo, a un pubblico cattolico che non doveva essere irritato irridendone la fede e le credenze tramandate dalla tradizione, bensì convinto che era stato compiuto un errore giudiziario. Si trattava, dunque, di riabilitare la memoria di una vittima innocente, rivendicando il principio della tolleranza religiosa: in altri termini, Voltaire non intendeva, come al solito, aggredire l'*infâme*, bensì persuadere l'opinione pubblica che una conclamata ingiustizia avrebbe potuto essere evitata, se solo lo spirito di tolleranza fosse stato più diffuso tra i tutori dell'ordine.

Si direbbe, quindi, che i giudizi concilianti su Gesù che si leggono in parecchi testi risalenti agli anni Sessanta, e in particolare nel *Traité*, siano piuttosto tattici, quasi un fingere di cedere terreno all'avversario, al fine di guadagnare posizioni altrove; sarebbe altrimenti una contraddizione incomprensibile la singolare coincidenza per cui, proprio in quegli stessi anni, Voltaire dava alla stampe, uno dopo l'altro, alcuni dei più virulenti attacchi anticristiani ch'egli avesse mai scritto, e la

dicembre 1760, in D. Diderot, *Correspondance*, a cura di G. Roth, Paris, Minuit, 1955 [rist. 1980], rispettivamente vol. I, p. 175 e vol. III, pp. 283 segg.).

⁷⁸ Voltaire, *Sermon prêché à Bâle... par Josias Rossette*, in *Mélanges*, cit., pp. 1274 e 1275.

⁷⁹ Cfr. R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*, Paris, Minard, 1967, in particolare, per quanto riguarda Voltaire, pp. 31-44.

⁸⁰ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, XIV, OCV 56C, pp. 222-223. Socrate come martire della filosofia appartiene al novero dei luoghi comuni che il secolo dei Lumi ereditò da una tradizione che risaliva all'Umanesimo – basti pensare al *Sancte Socrates ora pro nobis* erasmiano; nell'ambito del "libertinismo erudito", La Mothe le Vayer, che in un testo del 1642 aveva scritto: «Pare che si possa definire Socrate il primo Martire del Messia futuro, così come sappiamo che Santo Stefano lo è stato gloriosamente del medesimo Messia dopo la sua venuta» (*De la vertu des Payens*, II, "De Socrate", in *Œuvres*, Dresda, 1666, t. V, p. I, pp. 113-114 [rist. anastatica Genève, Slatkine reprints, 1970, vol. 2, pp. 147-148]). Sullo stato della questione nel Settecento, si veda il volume contenente testi di N. Fréret, D. S. Dresig, J.-J. Garnier e C. Palissot, intitolato *De Socrate iuste damnato. La nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, a cura di M. Montuori, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981. Il parallelo tra Gesù e Socrate è stato ripreso recentemente in J. Pelikan, *Gesù nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 1987, cap. XV, "Il Maestro del Buon Senso", in part. pp. 218-219. Per mera curiosità, segnaliamo che, in tutt'altra prospettiva e con tutt'altri intenti, anche Harold Bloom ripropone l'accostamento: «Gesù è il Socrate degli ebrei, e supera il mentore di Platone come supremo maestro di saggezza oscura» (cfr. *Gesù e Yahvè*, Milano, Rizzoli, 2006, p. 39).

⁸¹ Peraltro, anche nei confronti di Socrate il giudizio di Voltaire è tutt'altro che univoco e costante, e la sua ammirazione nei suoi riguardi non è priva di riserve e sembra, anzi, più un omaggio dovuto a un eroe riconosciuto della "filosofia" che un sentimento sincero; in Socrate, anzi Voltaire scorgerà perfino alcuni tratti del ciarlatano: «Non c'era forse un po' di ciarlataneria in Socrate con il suo demone familiare, e nella dichiarazione letterale di Apollo, che lo proclamò il più saggio di tutti gli uomini» (Voltaire, voce "Ciarlatano", in *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 883).

cui redazione spesso risaliva a qualche anno prima⁸² – sarebbe arduo, in effetti, spiegare il motivo per cui Voltaire decise di pubblicare testi tanto ostili, se davvero, nel frattempo, le sue opinioni sull'insegnamento e la figura di Gesù erano cambiate, mitigandosi.

7. Questa immagine positiva di un Gesù «mite e tollerante» aveva, invero, già fatto una rapida apparizione in una pagina dell'*Essai sur les mœurs*, apparso nel 1756, ma il capitolo in questione fu radicalmente rimaneggiato nell'edizione del 1761. Anche in questa pagina, Voltaire concede che *l'instituteur divin du christianisme*, «il quale viveva umilmente e pacificamente [*dans l'humilité et dans la paix*], predicò il perdono delle offese». Il contesto del discorso, però, non lascia adito a dubbi circa la funzione tattica che deve essere attribuita a queste parole; esse infatti, si leggono in un capitolo interamente dedicato al Corano e alla legge islamica, nel quale, significativamente, Voltaire si chiede, fin dal titolo, “se la religione musulmana fosse persecutoria [*persécutante*]” – dando una risposta negativa; tanto che egli istituisce un'antitesi a chiasmo (per così dire) tra Maometto e Gesù Cristo, e le rispettive religioni da loro fondate: secondo Voltaire, è addirittura una «verità storica» che «il legislatore dei musulmani, uomo potente e terribile, impose i propri dogmi col proprio coraggio e le proprie armi; e tuttavia la sua religione divenne indulgente e tollerante», mentre all'umiltà e mitezza della vita di Gesù ha fatto seguito una religione che «è diventata, a causa della nostra furiosa pazzia [*par nos fureurs*], la più intollerante di tutte, e la più barbara»⁸³. È dunque entro un quadro un po' più ampio che bisognerebbe cercare d'interpretare il senso e la funzione di certe sporadiche dichiarazioni voltairiane, che contrastano con, o almeno paiono attenuare, l'asprezza dei giudizi sulla figura storica di Gesù nettamente negativi e sprezzanti, quanto non sono apertamente irritanti.

La strategia di Voltaire dovrebbe ormai essere chiara: anche il suo affettato e occasionale rispetto nei confronti di Gesù, della sua vita esemplare e dei suoi saggi insegnamenti è, dunque, funzionale alla lotta anticristiana, che fu (se si esclude l'amore per il teatro) il più costante, ossessivo interesse di Voltaire. Esso, altri termini, serve a fare del Nazareno e del Redentore due figure separate e distinte, tanto da poter essere poste e giocate l'una contro l'altra. Il gesto con cui Voltaire pare concedere a Gesù di Nazareth e al suo insegnamento la propria ammirazione e il proprio rispetto è esattamente il medesimo con cui egli nega ogni credibilità e credito al Cristo, alla sua passione e risurrezione, alla seconda persona della Trinità, oltretutto ai dogmi che definiscono la religione cristiana in quanto tale. In un testo del 1767, le *Homélies prononcées à Londres*, un presunto pastore protestante (che predica il più aperto deismo voltairiano⁸⁴) concede: «Che Dio, che tutto dà, abbia fornito un uomo di maggiori lumi, di maggiore talento che un altro, è una cosa che si osserva tutti i giorni. Ch'egli abbia scelto un uomo per unirsi a lui più intimamente che agli altri uomini, che ne abbia fatto il modello della ragione e della virtù, è una cosa che non urta il nostro buon senso. Nessuno deve negare che a Dio sia possibile dispensare i propri più bei doni a una delle sue creature [*ouvrages*]. Si può dunque credere in Gesù, che ha insegnato la virtù e l'ha praticata; ma, volendo spingerci troppo oltre, stiamo attenti a non demolire l'intero edificio»⁸⁵. È evidente dove correva,

⁸² Nel solo anno 1762 (ossia quello precedente la pubblicazione del *Traité sur la tolérance*), Voltaire fece dare alle stampe l'*Extrait des sentiments de Jean Meslier* (che, pur rimaneggiato da Voltaire in chiave deista, conservava il proprio originario carattere violentemente anticristiano), il *Sermon des cinquante* (la cui redazione, come già si è detto, viene fatta risalire alla fine degli anni Quaranta) e il *Sermon du rabbin Akib*. Altri testi non meno ostili seguiranno: per non farla troppo lunga, ricordiamo solamente il già citato *Examen important de milord Bolingbroke*, pubblicato nel 1767.

⁸³ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, cap. VII, OCV 22, pp. 159-160. Sia, qui, osservato di passaggio che questa contrapposizione tra Gesù e la religione che da lui prende il nome è, alla lettera, la stessa che verrà ripresa nella già citata lettera del dicembre 1763 a Bertrand, dove al Gesù «mite e tollerante» Voltaire contrappone «i suoi seguaci [che] sono stati in ogni tempo inumani e barbari: la fazione più forte ha sempre vessato quella più debole in nome di Gesù Cristo, e per la gloria di Dio» (*Correspondance*, cit., 1981, vol. VII, p. 481).

⁸⁴ A guisa di commento alle *Homélies*, basti leggere ciò che diceva Voltaire stesso nella lettera datata 15 maggio 1767 a Jacob Vernes: *cela sent le brave socinien, l'impudent unitaire à pleine bouche* (Voltaire, *Correspondance*, cit., 1983, vol. VIII, p. 1084).

⁸⁵ Voltaire, *Homélies prononcées à Londres en 1765*, “Sur la superstition”, OCV 62, p. 456.

per Voltaire, la linea che egli non fu mai disposto in alcun modo a oltrepassare, nemmeno quando decise di ostentare pubblicamente il proprio rispetto e la propria ammirazione per gl'insegnamenti del Nazareno: è ammissibile quindi, per Voltaire, riconoscere l'esistenza di «un Gesù rispettabile, attenendosi solo alla ragione [*à ne consulter que la raison*]»⁸⁶.

In definitiva, quello che è sembrata un'"evoluzione" nel giudizio di Voltaire su Gesù è piuttosto una variante tattica nella sua ostinata, impari lotta contro il "colosso" – in altri termini, nel corso degli anni Sessanta, Voltaire intuì che, insperatamente, si poteva fare di Gesù un alleato nella campagna per la riabilitazione della memoria di Jean Calas, e non solo in quella; e così cominciò a prendere forma una nuova rappresentazione positiva di Gesù. In realtà, sembrerebbe più corretto dire ch'egli tentò di costruirsi un'immagine funzionale alle proprie esigenze polemiche: rivolgendosi nientemeno che agli Evangelisti, Voltaire dichiarava, senza mezzi termini: «Intendo fare di Gesù un giusto e un saggio; egli non sarebbe né l'uno né l'altro, se tutto quello che voi dite fosse vero; e queste avventure⁸⁷ non possono essere vere, perché non si addicono né a un Dio né agli uomini. Permettetemi, per stimare Gesù, di espungere dai vostri Vangeli i passi che lo disonorano»⁸⁸. L'immagine di Gesù che Voltaire si andava costruendo per poterlo «stimare» doveva essere conforme al buon senso e alla ragione, senza comportare né miracoli né incarnazione.

La rappresentazione positiva di Gesù che si può incontrare soprattutto negli scritti degli anni Sessanta è dunque una creazione tutta voltairiana, conforme a una idea di ragione laica e *philosophique*, e costruita di sana pianta a costo di una lettura dei testi sacri che liquida senza scrupoli tutta la tradizione esegetica e teologica fondata sull'autorità della Chiesa romana. Contravvenendo a ogni regola ermeneutica, Voltaire comincia infatti col rifiutare apertamente la lettera delle sacre scritture che hanno tramandato la dottrina cristiana: «pare che le parole e gli atti di questo saggio [*scil.* Gesù] siano stati raccolti molto male», tanto che «gli vengono imputate cose che un saggio non poteva né fare né dire», perché, secondo Voltaire, «un saggio non può fare entrare dei demoni nel corpo di duemila maiali, in un paese in cui non ci sono maiali. Un saggio non si trasfigura durante la notte per avere un abito bianco. Un saggio non viene rapito dal diavolo. Un saggio, quando dice che Dio è suo padre, intende dire senza dubbio che Dio è il padre di tutti gli uomini: il senso in cui lo si è voluto intendere è empio e blasfemo»⁸⁹. Più che sforzarsi di comprendere e d'interpretare il significato delle parole e parabole di Gesù – come sarebbe compito di qualunque esegeta disinteressato, anche se non necessariamente ispirato dalla fede –, Voltaire seleziona di ciò che del testo evangelico è ammissibile secondo un criterio di ragionevolezza e di buon senso che, con ogni evidenza, è estraneo a esso, e che invece è quello della filosofia illuminista, erede tanto del razionalismo e dell'empirismo seicenteschi quanto della più remota tradizione filosofica classica, greca e latina; il risultato è che Voltaire rifiuta tutto ciò che nei Vangeli non si conforma a tale criterio. Il carattere eminentemente polemico di un siffatto approccio ermeneutico è lampante, ed è dichiarato: «Leggo quanto viene riferito di lui [*scil.* di Gesù]; vi trovo l'imminente compimento del regno dei cieli raffigurato da un grano di senape, da una rete per prendere i pesci, da denaro fatto fruttare a usura, da una cena cui vengono introdotti a forza dei guerci e degli storpi. Gesù dice che non si mette vino nuovo in botti vecchie, che è meglio il vino vecchio che quello nuovo⁹⁰. È così che parla Dio? Insomma, come posso riconoscere Dio in un Ebreo uscito dalla plebaglia, condannato all'estremo supplizio per aver parlato male dei magistrati a quella plebaglia, e che suda un sudore di sangue nell'angoscia e nel terrore che la morte gl'ispirava?

⁸⁶ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 31, OCV 69, p. 413.

⁸⁷ Nelle righe appena precedenti, Voltaire aveva menzionato i soliti episodi evangelici che tanto lo irritavano: quello dei mercanti cacciati dal tempio, l'annegamento dei duemila maiali, quello del fico che Gesù fece seccare all'istante, le nozze di Cana con relativo miracolo, il rapimento di Gesù a opera del demonio...

⁸⁸ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 32, OCV 69, p. 419.

⁸⁹ Voltaire, *Dialogue du douteur et de l'adorateur*, OCV 61A, pp. 317-318; il testo fu pubblicato plausibilmente nel 1766, insieme a *Les dernières paroles d'Épictète* e alle *Idées de La Mothe le Vayer*, ma la sua redazione potrebbe risalire al 1763.

⁹⁰ Per i riferimenti ai famosi episodi evangelici menzionati, cfr. rispettivamente *Mt* 13, 31; *Mt* 13, 47; *Lc* 19, 23; *Lc* 5, 37 e 38.

È questo Platone? È questo Socrate? O Antonino, o Epitteto, o Zaleuco, o Solone, o Confucio? Chi, tra tutti questi saggi, non ha scritto, non si è espresso in una maniera più conforme all'idea che ci facciamo della saggezza? E come possiamo giudicare altrimenti che in base alle nostre idee?»⁹¹. Voltaire, per amore della causa, finge di non cogliere la viziosa circolarità del proprio argomentare: la sua idea umanistica di saggezza si fonda (del tutto legittimamente, peraltro) proprio sul pensiero di quei “saggi” alla cui autorità, qui, egli si appella, cercando in essi conferma della validità della propria idea di saggezza. Ma l'intento polemico del discorso di Voltaire è talmente conclamato che non mette conto contestargli questa petizione di principio: per lui, ciò che conta è rifiutare certi aspetti, episodi e passi del racconto evangelico in quanto irragionevoli, cioè non conformi alla sua idea di buon senso e di buon gusto. Ma degno di nota è proprio il carattere “selettivo” della lettura voltairiana dei Vangeli: l'autenticità di quei passaggi (tutt'altro che marginali, peraltro) che suscitano perplessità o fastidio in Voltaire viene messa in dubbio, contestata, rifiutata; in breve, Voltaire pretende di poterli espungere dal testo evangelico alla stregua di spurie interpolazioni⁹² – e ciò, non sulla base di prove filologiche o storiche, bensì della loro mera conformità al pensiero, ai gusti, al buon senso di Voltaire, e di tutti gli *honnêtes hommes* (leggi: liberi pensatori) a nome dei quali egli sostiene di avere il diritto di parlare. Questo modo di argomentare lo si ritrova ancora in *Dieu et les hommes*: «Siamo sicuri che Gesù abbia detto quanto gli viene fatto dire? È verosimile (giudicando unicamente secondo il senso comune) che Gesù abbia detto che avrebbe distrutto il tempio e che l'avrebbe ricostruito in tre giorni, che abbia conversato con Elia e Mosè su una montagna, che sia stato rapito dal diavolo per tre volte [...], e che discusse col diavolo?»⁹³. La risposta, anche in questo caso, non potrà che essere negativa, se si giudica, come fa Voltaire, in conformità ai criteri del senso comune, il quale non sarebbe altro che la ragione stessa al suo stadio più elementare e imperfetto (ossia in quanto *raison grossière*, *raison naissante*), ma che, secondo Voltaire, già si contrappone in maniera radicale alla fede⁹⁴.

Anche quando assume toni più rispettosi, il giudizio di Voltaire sulla figura e l'insegnamento di Gesù sarà comunque *sub condicione*: è Voltaire che, poco rispettosamente, pone le proprie condizioni per poter accettare di «credere in Gesù», ammirarlo e accoglierne l'insegnamento – e per poterlo fare non si perita di sopprimere disinvoltamente tutti quegli elementi delle sacre scritture che non convengono all'immagine del Nazareno ch'egli andava costruendosi. In nessun momento, egli, nell'interpretare i sacri testi, non dà mai l'impressione di essere disposto a rinunciare ai propri criteri di giudizio razionalistici e a piegarsi sinceramente al principio di autorità. Proprio lo stesso anno in cui venne dato alle stampe il *Traité sur la tolérance*, il 1763, apparve il dialogo *Catéchisme de l'honnête homme*, in cui l'*honnête de bien* che discute con il calogero greco, e che parla come Voltaire, ribadiva l'esistenza di quella linea che non può essere oltrepassata (o meglio: ch'egli non intende oltrepassare), anche qualora si volessero accogliere gl'insegnamenti di Gesù: «Quando vi ho detto che accettavo alcune massime di Gesù, dovevate rendervi conto che non posso accettarle tutte. Mi ha addolorato leggere: “Sono venuto a portare la spada, e non la pace; sono venuto a dividere il figlio e il padre, la figlia, la madre e i genitori” [Mt 10, 34-35]. Vi confesso che queste parole mi hanno addolorato e atterrito; e se le considerassi una profezia, crederei di scorgerne il compimento nelle liti che hanno diviso i cristiani fin dai primi tempi, nelle guerre civili che per tanti secoli li hanno indotti ad armarsi, negli assassinii di tanti principi, nell'orribile sventura di tante famiglie»⁹⁵ – e siccome Voltaire non teme di ripetersi quando si tratta di diffondere il proprio pensiero, pochi anni più tardi ribadirà l'idea, quasi con le stesse parole: «Accetto la sua [*scil.* di

⁹¹ Voltaire, *Catéchisme de l'honnête homme*, in *Mélanges*, cit., p. 658.

⁹² In un articolo delle *Questions sur l'Encyclopédie* del 1771, Voltaire non esiterà addirittura a mettere in scena un Gesù che nega di aver pronunciato le celebri parole che tanto indisponavano Voltaire (“Sono venuto a portare la spada, e non la pace”, Mt 10, 34): «È un errore del copista; io dissi loro che portavo la pace e non la spada» (voce “Religione”, sez. II, in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 2649).

⁹³ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 33, *OCV* 69, pp. 423-424.

⁹⁴ Si vedano le voci “Senso comune” e “Fede”, sezz. I e III, in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., pp. 2733-2735 e 1637-1640; entrambe le voci apparvero originariamente nel 1765 del *Dictionnaire philosophique portatif*.

⁹⁵ Voltaire, *Catéchisme de l'honnête homme*, in *Mélanges*, cit., pp. 658-659.

Gesù] morale soltanto quando essa non si contraddice. Non posso tollerare [*souffrir*] che gli si faccia dire: “Non sono venuto a portare la pace, bensì la spada”; sono parole spaventose. Sia detto ancora volta, un uomo saggio non ha potuto dire che il regno dei cieli è simile a un grano di senape, a uno sposalizio, a denaro che si fa fruttare a usura: queste espressioni sono risibili⁹⁶. In passi come questi, Voltaire non attribuisce affatto gli effetti calamitosi dell’insegnamento di Gesù alla distorta interpretazione datane da un qualche *esprit persécuteur* – semplicemente, si rifiuta di accogliere quelle massime che urtano il suo senso morale (perché gli sembrano «spaventose»), o il suo gusto estetico e il suo senso del ridicolo, come certe goffe metafore (come quella del grano di senape), come pure di ammettere che Gesù possa aver compiuto certe azioni – stravaganti più ancora che miracolose – che trasgrediscono le leggi della verosimiglianza, come se, per essere venerabili, le sacre scritture dovessero piegarsi alle leggi dell’esperienza sensibile o ai precetti della poetica classicista di Boileau e al suo ideale di stile.

Piuttosto che provare a comprendere il senso di questi aspetti della vita e dei discorsi di Gesù, Voltaire non esita a respingerli, a negar loro ogni fondatezza, e ogni significato allegorico e, a maggior ragione, teologico: senza poter addurre alcuna prova (storica o filologica) ma con ostinazione, si rifiuta di ammettere che tali parole possano essere state pronunciate da Gesù. È incontestabile, in effetti, che esse sono incompatibili con un’immagine di saggezza interamente umana, fatta di senso della misura e di equilibrio, come quella ch’egli intendeva costruire per il proprio Gesù, mite, ragionevole e tollerante. Ma tale immagine di un Gesù *not mysterious*, che evidentemente non corrisponde affatto a quella tramandata dalla tradizione teologica cristiana, è, secondo ogni evidenza, una maschera creata da Voltaire stesso, com’egli aveva creato quella di un Zadig e di tutte le altre figure di vecchi savi, di dotti cinesi, di pacifici quaccheri, di gentiluomini inglesi, di *honnêtes hommes* che con tanta frequenza compaiono nei suoi *contes*, dialoghi, saggi, lettere filosofiche, articoli di dizionario – e che, manco a dirlo, in materia di religione la pensano e si esprimono proprio come il *sieur de Voltaire*.

8. La sola immagine di un Gesù «rispettabile» che sia dato rinvenire nei testi voltairiani coincide, in definitiva, con quella di un Gesù deista. In questa prospettiva, anche il consueto accostamento alla figura di Socrate acquista tutta la propria portata polemica, e il proprio significato; alla domanda che è all’origine dell’intero dialogo tra il “dubitatore” e l’“adoratore” dallo spirito voltairiano: «Qual è la vostra religione?», il secondo replicava seccamente, tanto per far subito chiarezza: «È non soltanto quella di Socrate, che si beffava delle favole dei Greci, ma quella di Gesù, che confutava i farisei»⁹⁷. E in un testo “programmatico” apparso un paio di anni più tardi (nel 1768), Voltaire si esprime, se possibile, ancora più chiaramente: «Onoriamo [*révérons*] in lui [*scil.* in Gesù] un teista israelita, così come ammiriamo Socrate, che fu un teista ateniese. Socrate adorava un Dio, e si rivolgeva a lui col nome di *padre*, come riferisce il suo evangelista Platone. Gesù chiamò sempre Dio col nome di *padre*, e la preghiera ch’egli insegnò inizia con le parole, così comuni in Platone, *Padre nostro*»⁹⁸. Socrate, ora, appare quale Voltaire veramente lo vedeva: non come il martire della filosofia (per Voltaire, il martirio non fu mai di per sé una prova di coerenza né di coraggio), ma come il critico delle superstizioni del politeismo greco. Ma soprattutto, dal confronto col saggio ateniese, emerge la vera immagine del Gesù voltairiano: «un adoratore di Dio che ha predicato la virtù, un nemico dei farisei, un giusto, un teista; osiamo dire di essere gli unici seguaci della sua religione, che abbraccia l’intero universo e che, di conseguenza, è l’unica vera» – questo, agli occhi di Voltaire, è quanto resta dell’insegnamento di Gesù, una volta che lo si sia liberato «di tutto ciò che gli è estraneo, di tutto ciò che, in epoche diverse, gli è stato attribuito in

⁹⁶ Voltaire, *Dialogue du douteur et de l’adoreteur*, OCV 61A, pp. 327-328.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 315-316.

⁹⁸ Voltaire, *Profession de foi des théistes*, M. XXVII, p. 69.

mezzo alle dispute più scandalose e a concili che si anatemizzavano reciprocamente con tanto furore»⁹⁹.

A distanza di più di trent'anni, Voltaire non fa che riprendere e sviluppare quanto aveva detto nel 1734 nell'*Anti-Pascal* (come viene correntemente chiamata l'ultima delle *Lettres philosophiques*): a proposito di tutte le apologie composte «per dimostrare la religione cristiana», egli già allora scriveva che «erano come voler sostenere una quercia con delle canne; si possono lasciar da parte queste canne inutili senza timore di danneggiare l'albero», perché, per lui, «il cristianesimo non insegna altro che la semplicità, l'umanità, la carità: volerlo ridurre alla metafisica significa volerne fare una fonte di errori»¹⁰⁰. È sulla base di questa ferma convinzione che, nel corso dei decenni, Voltaire ha potuto alternativamente denunciare quei dogmi e misteri della fede cristiana che gli apparivano contrari al senso comune, rifiutarsi di credere ai miracoli di Gesù, deprecare talune sue sentenze e parabole contrarie al buon gusto o al senso morale, oppure far mostra di approvare la tolleranza e la mitezza del suo carattere, o addirittura, occasionalmente, riconoscere in lui un eletto, prescelto da Dio per insegnare agli uomini, in primo luogo con l'esempio, una morale virtuosa e compassionevole, in nulla diversa da quella insegnata dai grandi saggi della tradizione filosofica e religiosa greco-latina e orientale, in quanto – è un'altra ferma convinzione pregiudiziale che accompagnò sempre Voltaire – «non ci sono due morali. Quelle di Confucio, Zoroastro, Pitagora, Aristotele, Epitteto, Marco Antonino sono assolutamente identiche. Dio ha posto in tutti i cuori la conoscenza del bene unitamente a una certa inclinazione al male»¹⁰¹. Com'è noto, questo è il fondamento filosofico della religione naturale, ovvero del deismo (che Voltaire, talvolta, preferiva scrivere “teismo”). È per questo che l'“adoratore” voltairiano poteva affermare con sicurezza: «Appartengo alla religione di tutti gli uomini, a quella di Socrate, di Platone, di Aristide, di Aristotele, di Cicerone, di Catone, di Tito, di Traiano, di Antonino, di Marco Aurelio, di Epitteto, di Gesù»¹⁰². Si noterà come quest'ultima lista comprenda unicamente nomi di filosofi (tutti pagani, per soprammercato): secondo ogni evidenza, dunque, la “religione di Gesù” che Voltaire si dice disposto ad abbracciare, perché essa gli pare essere quella di «tutti gli uomini», coincide esattamente con quella medesima religione naturale, “filosofica” e deista, che, all'inizio del secolo, gli avevano insegnato i suoi primi maestri *libertins*, e che ebbe modo di conoscere meglio alla fine degli anni Venti, durante l'esilio inglese, di cui non si potrà mai sopravvalutare l'importanza per la formazione intellettuale di Voltaire¹⁰³.

Diventa facile, allora, per Voltaire professare la propria ammirazione per Gesù, senza che ciò comporti alcuna effettiva “evoluzione” nel suo pensiero né, tanto meno, alcuna ritrattazione del proprio viscerale “anticristianesimo”; al contrario, è la “religione di Gesù” che, nell'interpretazione che ne dà (tendenziosamente) Voltaire, non esige più la fede nell'incarnazione, morte e resurrezione di Cristo, così come è Gesù stesso che (indebitamente) viene trasformato in – ossia, detto in maniera più brutale, ridotto a – «un uomo perbene [*homme de bien*], il quale, nato povero, parlava ai poveri contro la superstizione dei ricchi farisei e dei sacerdoti insolenti» (degnò, quindi, di essere chiamato «il Socrate della Galilea» o, più familiarmente ancora, un «Socrate rustico»¹⁰⁴), ovvero in «un uomo giusto che aveva denunciato i vizi dei farisei, e che i farisei fecero morire», e solo «in

⁹⁹ *Ibid.*, p. 70; nelle righe precedenti Voltaire faceva esplicitamente riferimento alle dispute relative alle due nature di Cristo, alle diverse persone della Trinità, a Maria in quanto madre di Dio.

¹⁰⁰ Voltaire, *Lettres philosophiques*, rispettivamente “Introduzione” e lettera XXV, in *Mélanges*, cit., p. 105.

¹⁰¹ Voltaire, voce “Aristotele”, in *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 445.

¹⁰² Voltaire, *Dialogue du douteur et de l'adrateur*, OCV 61A, p. 328.

¹⁰³ Nell'impossibilità di ripercorrere, qui, anche solo sinteticamente, la storia dell'influsso che la tradizione filosofica e teologica inglese esercitò su Voltaire, ancora fino agli anni della sua tarda maturità, rimandiamo, a mero titolo di esempio particolarmente significativo, a un testo apparso nel 1767 col titolo *Lettres à S.A. Mgr le Prince de **** sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne*, IV, “Sur les auteurs anglais”, dove si commentano elogiativamente le opere di Toland, Locke, Taylor, Tindal, Collins, Woolston, Warburton, Bolingbroke, Chubb (cfr. Voltaire, *Mélanges*, cit., pp. 1176-1184). Su ciò, si veda la monografia N. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, s.l., Archon Books, 1967 [I ed. 1930].

¹⁰⁴ Cfr. rispettivamente Voltaire, *Homélies prononcées à Londres en 1765*, “Sur l'interprétation du Nouveau Testament”, OCV 62, 1987, p. 484, e *Dieu et les hommes*, cap. 35, OCV 69, p. 435.

seguito si fece di lui un profeta, e dopo trecento anni se ne fece un Dio»¹⁰⁵. A simili condizioni, non doveva costare molto all'“adoratore” deista replicare al “dubitatore”: «Io sono cristiano come lo era Gesù, la cui dottrina celeste è stata trasformata in dottrina infernale. Si è fatto di lui un dissennato che vagava per le campagne in una piccola provincia giudaica, paragonando i cieli a un grano di senape, mentre egli si era contentato [*sic*] di essere giusto»¹⁰⁶ – proprio come uno di quei saggi (pagani e orientali) di cui Voltaire ammirava la morale. Dal momento che la “religione di Gesù” viene ridotta al precetto che ordina di «amare Dio e il prossimo»¹⁰⁷, dirsi seguace di Gesù non comporta nessuna concessione all'ortodossia cristiana da parte di Voltaire: un tale precetto «è la legge eterna di tutti gli uomini, è la mia – rivendica l'“adoratore” che tanto gli assomiglia –; è così che io sono amico di Gesù: è così che sono cristiano. S'egli è stato un adoratore di Dio, un nemico dei sacerdoti malvagi, perseguitato da furfanti, io sto con lui [*je m'unis à lui*], sono suo fratello»¹⁰⁸. Questa dichiarazione di amicizia è il contrario di un atto di venerazione: sorge addirittura il sospetto che, attraverso l'immagine di un Socrate deista, e tanto “illuminista” nella sua critica della superstizione, il vero termine di paragone per Gesù fosse Voltaire stesso¹⁰⁹, erede dichiarato della lunga tradizione di filosofi e saggi antichi ch'egli cita sempre con tanta ammirazione e compiacimento, e all'interno della quale, a partire dagli anni Sessanta, ha la condiscendenza di serbare un posticino anche per Gesù.

Con astuta litote, Voltaire riconosce che, nei Vangeli, non v'è «nulla che comprovi ch'egli [*scil.* Gesù] fosse un uomo malvagio»¹¹⁰. Per lui, è anzi «molto probabile» che «Gesù predicasse nei villaggi un buona morale, dato ch'egli ebbe dei discepoli»; infatti «per aver successo bisogna sempre esortare alla virtù», e quindi egli «non poté che predicare una morale onesta» – in questo testo del 1769, Voltaire prosegue poi introducendo la solita idea, secondo la quale non ci sarebbero due morali, e la lista degli esempi addotti è, all'incirca, la stessa, benché arricchita, qui, da alcuni nomi di figure leggendarie e di saggi orientali che mancano nell'articolo di dizionario: «Quella di Epitteto, di Seneca, di Cicerone, di Lucrezio, di Platone, di Epicuro, di Orfeo, di Thaut, di Zoroastro, di Brama, di Confucio è assolutamente la medesima»¹¹¹. In breve, la “religione di Gesù” può essere sinceramente apprezzata e adottata anche da chi professa il deismo, perché, di fatto, essa non comporta, secondo Voltaire, nessuna teologia, nessun corpo di dottrine metafisiche, nessun insieme di dogmi, nessuna chiesa – anzi, è proprio per questo che essa merita di essere riconosciuta come “divina”. Poiché «il dogma spesso è diabolico [...], mentre la morale è divina»¹¹². È la morale

¹⁰⁵ Voltaire, *Dialogue du douteur et de l'adoreteur*, OCV 61A, p. 319.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 320.

¹⁰⁷ Sono le parole che si leggono in *Mt* 22, 37 e 39 (*Mc* 12, 30-31 e *Lc* 10, 27), ma che riprendono la lettera di *Dt* 6, 5 e *Lv* 19, 18, e che Voltaire attribuisce anche a Confucio (voce “Catechismo cinese”, Dialogo secondo, in *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 791), e a molti altri.

¹⁰⁸ Voltaire, *Dialogue du douteur et de l'adoreteur*, OCV 61A, p. 328.

¹⁰⁹ Victor Hugo non sembra aver dubbi in proposito; nel discorso pronunciato il 30 maggio 1878, in occasione del centenario della morte di Voltaire, associò, con bell'effetto oratorio, e senza troppo curarsi delle sfumature, il nome di Voltaire a quello di Gesù: «Combattere il fariseismo, smascherare l'impostura, abbattere le tirannie, le usurpazioni, i pregiudizi, le menzogne, le superstizioni, demolire il tempio, se non per ricostruirlo, ossia sostituire al falso il vero, attaccare la feroce magistratura, attaccare il clero sanguinario, prendere la frusta e cacciare i mercanti dal santuario, reclamare l'eredità per i diseredati, proteggere i deboli, i poveri, i sofferenti, gli afflitti, lottare per i perseguitati e gli oppressi; è la guerra di Gesù Cristo; chi è colui che combatte questa guerra? Voltaire. L'opera evangelica ha come complemento l'opera filosofica; lo spirito di mansuetudine ha cominciato, lo spirito di tolleranza ha continuato», in *Centenaire de Voltaire. Fête oratoire présidée par Victor Hugo*, Paris, 1878, p. 69. Pochi anni prima, in una composizione datata 22 agosto 1871, i nomi di Voltaire e di Gesù apparivano già accostati nel quadro di un'eloquente enumerazione: *L'esprit humain, le droit, l'honneur, Jésus, Voltaire, // La vertu, la raison...* (V. Hugo, *L'Année Terrible*, *Mai*, XI, I, 27-28).

¹¹⁰ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 32, OCV 69, p. 419: *rien qui prouve que c'était un méchant homme*.

¹¹¹ *Ibid.*, cap. 33, p. 422.

¹¹² Voltaire, *Remontrances du corps des pasteurs du Gévaudan à Antoine-Jacques Rustan*, M. XXVII, p. 113. Nel 1769, questa idea riceverà una formulazione ancora più netta, quando Voltaire denuncerà l'opposizione radicale e irriducibile tra i «dogmi», che «fanno del mondo un antro d'intrighi e un teatro di carneficine», e la «virtù», ossia tra le religioni

– quella di Gesù come quella di tutti gli altri saggi – che, in quanto tale, è “divina”: tanto che, in un altro testo del 1768 (che costituisce il seguito di quello appena citato), Voltaire non teme di affermare che, se si espungono «dalla morale di Gesù le insulsaggini teologiche, essa rimane divina: è un diamante ricoperto di fango e sporczia»¹¹³.

Era dai tempi dell’*Épître à Uranie*, ossia dai primi anni Venti, che Voltaire, nella sua prima aperta professione di deismo, pur rifiutandosi di dichiararsi cristiano, riconosceva, parlando di Gesù Cristo, che «i suoi esempi sono santi, la sua morale è divina»¹¹⁴; più di quarant’anni dopo, sono le stesse convinzioni che ritornano, espresse quasi nei medesimi termini, dimostrando così che questo aspetto capitale della “religione di Voltaire” non ha mai subito cambiamenti sostanziali. Come ogni vero un deista, Voltaire può dichiarare, senza temere di contraddirsi: «noi adoriamo Dio, lo benediciamo, seguiamo la legge che lui stesso ci ha dato per bocca di Gesù in Galilea. È una legge semplice, perché è divina: Amerai Dio e il prossimo tuo. Gesù non hai mai raccomandato altro. Queste poche parole comprendono tutto; esse sono talmente divine che tutte le nazioni, in tutti i tempi, le compresero ed esse furono incise in tutti i cuori. Le passioni più funeste non poterono mai cancellarle. Zoroastro¹¹⁵ presso i Persiani, Thaut¹¹⁶ presso gli Egizi, Brama presso gl’Indiani, Orfeo presso i Greci gridavano agli uomini: *Amate Dio e il prossimo*. Questa legge, se fosse stata rispettata, avrebbe fatto la felicità del mondo intero»¹¹⁷. Pur senza dover ammettere alcuna rivelazione, Voltaire può definire “divina” questa legge morale, perché è la sua “semplicità” a renderla tale, ossia la sua (presunta) universalità:

La morale uniforme in ogni tempo, in ogni luogo
A secoli senza fine parla in nome di questo Dio.
È la legge di Traiano, di Socrate e la vostra.
Di questo culto eterno la natura è l’apostolo.
Il buon senso l’ammette¹¹⁸.

Qualunque rivelazione risulta pertanto superflua, e cede il passo alla natura e al buon senso, la cui universalità invece, per il razionalismo “umanistico” di Voltaire, era incontrovertibile e s’impondeva, a torto o a ragione, con tutta la forza dell’evidenza – era, in altri termini, uno dei quegli «ottimi pregiudizi [...] che il giudizio ratifica quando si ragiona»¹¹⁹ (che la natura potesse poi fondare altrettanto legittimamente una morale materialista come quella di La Mettrie e di d’Holbach, o, peggio, di un Sade, era semplicemente inconcepibile per Voltaire; quanto meno, egli si rifiutò sempre di ammetterlo):

Questa legge sovrana, in Cina, in Giappone,
Ispirò Zoroastro, illuminò Solone.
Da un capo all’altro del mondo, essa parla, grida:
“Adora un Dio, sii giusto, e ama la tua patria”¹²⁰.

positive e la religione naturale: «i dogmi non sono stati inventati che da fanatici e da furbi: la morale viene da Dio», Voltaire, *De la paix perpétuelle*, M. XXVIII, p. 127.

¹¹³ Voltaire, *Instructions à Rustan*, M. XXVII, p. 123.

¹¹⁴ *Ses exemples sont saints, sa morale est divine; Épître à Uranie*, v. 116, OCV 1B, p. 499.

¹¹⁵ Cfr. la voce “Zoroastro” in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., pp. 2965-2969.

¹¹⁶ Cfr. la voce “Ermete, o Ermete, o Mercurio Trismegisto, o Thaut, o Taut, o Tho”, in *ibid.*, pp. 1863-1865.

¹¹⁷ Voltaire, *Homélie du pasteur Bourn*, M. XXVII, p. 229; per la datazione del testo viene solitamente accolta l’indicazione fornita dal sottotitolo del pamphlet: *Prêchée à Londres le jour de la Pentecôte 1768*.

¹¹⁸ *La morale uniforme en tout temps, en tout lieu, / À des siècles sans fin parle au nom de ce Dieu. / C’est la loi de Trajan, de Socrate, et la vôtre. / De ce culte éternel la nature est l’apôtre*; Voltaire, *Poème sur la loi naturelle*, I, vv. 45-48, OCV 32B, pp. 55-56. La redazione di questo testo risale al 1751.

¹¹⁹ Voltaire, voce “Pregiudizio”, in *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 2549.

¹²⁰ *Cette loi souveraine, à la Chine, au Japon, / Inspira Zoroastre, illumina Solon. / D’un bout du monde à l’autre elle parle, elle crie : / « Adore un Dieu, sois juste, et chéris ta patrie »*; Voltaire, *Poème sur la loi naturelle*, I, vv. 61-64, OCV 32B, pp. 56-57. Per mera curiosità, segnaliamo che in un’aggiunta inedita alle proprie *Pensées philosophiques*

È da notare che in tutta la prima parte del *Poème sur la loi naturelle*, da cui sono tratti i versi precedenti, non si parla mai (salvo errore) di Gesù, benché, come si è appena visto, vengano invece evocati diversi nomi di saggi antichi, tra cui quello consueto di Socrate: il precetto tradizionalmente associato all'insegnamento evangelico viene, qui, attribuito a un'altra tradizione, che è quella che davvero conta per Voltaire, quando si tratta di conferire autorità e valore agli argomenti in favore della dottrina deista, e di attribuirle un carattere "divino" – per quanto, di fatto, esso sia interamente umano e, soprattutto, razionale.

9. Appare ormai chiaro a quale scopo Voltaire riducesse la "religione di Gesù" a una morale che, per quanto venisse definita "divina", era piuttosto quella di tutta la tradizione filosofica "umanistica" (tanto pagana che orientale), almeno quale Voltaire, molto liberamente, la ricostruiva. Se per lui l'insegnamento di Gesù è degno di rispetto, lo sarà solo nella misura in cui egli ritiene – a prezzo di continue e disinvolute forzature interpretative dei testi evangelici – di poterlo inserire in tale tradizione come un semplice anello di essa. Riconoscendo che la morale insegnata dal Nazareno è altrettanto pura e degna di rispetto di quella insegnata dai saggi e dai filosofi dell'antichità, Voltaire, di fatto, la priva della sua unicità; ed è con affettata indignazione che il «gran signore tedesco» che somiglia tanto a Federico di Prussia (e allo stesso Voltaire) risponde al *proposant*¹²¹, il quale ne riferisce i discorsi al proprio professore di teologia: «Mi unisco a Gesù se mi dice: "Amate il vostro prossimo", poiché allora egli ha detto ciò che sento nel mio cuore; io l'ho anticipato: ma non posso tollerare che qualcuno attribuisca al solo Gesù un precetto che si trova in Mosè come in Confucio e in tutti i moralisti dell'antichità. M'indigna che si faccia dire a Gesù: "Vi porto un nuovo precetto, v'insegno un nuovo comandamento: amatevi reciprocamente". Il *Levitico* aveva annunciato questo precetto duemila anni prima in maniera molto più energica, benché meno naturale: "Amerai il tuo prossimo come te stesso", ed era un precetto dei Caldei»¹²². Facendo della "religione di Gesù" un mero episodio della lunga storia di una morale "divina", solo nella misura in cui è «uniforme in ogni tempo, in ogni luogo», oltre a negarne l'unicità, Voltaire la recupera e la sfrutta come testimonianza dell'universalità della religione naturale, accanto alle dottrine professate dai saggi di ogni epoca e di ogni paese: Gesù può così diventare una sorta di «ausiliario del patriarca [*scil.* di Ferney] nella predicazione della religione naturale e di una morale utile»¹²³, ossia un alleato della causa voltairiana¹²⁴ – alleato tanto più prezioso in quanto Voltaire si rivolgeva a lettori cresciuti nella fede cristiana, i quali ne conoscevano riti, pratiche e cerimonie, e ai quali la figura di Gesù di Nazareth, le sue parole e le sue azioni erano familiari fin dall'infanzia. L'"amicizia" che Voltaire dichiarava di nutrire per lui era, quindi, tutt'altro che disinteressata: nell'economia del discorso deista voltairiano, la "religione di Gesù" designa la posta in gioco, ossia una diversa idea di religione, radicalmente alternativa rispetto a quella rivelata, ma, al contempo, essa funge da strumento propagandistico, da mezzo di persuasione: piuttosto che aggredire frontalmente la religione della quasi totalità dei francesi del suo tempo, Voltaire fa appello al nome di Gesù utilizzandolo come schermo dietro cui dissimulare, per quanto possibile, la violenza dei

anche Diderot, in vena di deismo, variava allo stesso modo il precetto scrivendo: «Anticamente, nell'isola di Ternate, non era permesso a nessuno, nemmeno ai sacerdoti, di parlare di religione. C'era un solo tempio; una legge vietava formalmente che ce ne fossero due. In esso, non si scorgevano né altare, né statue, né immagini. Cento sacerdoti, che beneficiavano di una rendita considerevole, servivano il tempio. Non cantavano, né parlavano, ma, in profondo silenzio, mostravano col dito una piramide su cui erano incise le seguenti parole: Mortali, adorare Dio, amate i vostri fratelli e siate utili alla patria», D. Diderot, *Pensées philosophiques, Additions*, in *Œuvres philosophiques*, cit., p. 72.

¹²¹ In ambito protestante, *proposant* era detto lo studente di teologia che, dopo aver sostenuto tutti gli esami, presentava una serie di "proposizioni" per poter diventare pastore.

¹²² Voltaire, *Questions sur les miracles*, Lettre III, M. XXV, p. 383; pochi anni più tardi, nel 1769, l'Ebreo che conversa con l'imperatore Marco Aurelio in *De la paix perpétuelle* (§ 17) osserverà sdegnato: «Come si può definire nuovo tale comandamento, visto che questo precetto appartiene a tutte le religioni, e viene esplicitamente enunciato nella nostra in termini infinitamente più energici: "Amerai il prossimo tuo come te stesso"?» (M. XXVIII, p. 119).

¹²³ M.-H. Cotoni, *Voltaire, Rousseau, Diderot*, in *Le siècle des Lumières et la Bible*, cit., pp. 787-788.

¹²⁴ Cfr. M.-H. Cotoni, *L'Exégèse du Nouveau Testament*, cit., p. 353.

propri sentimenti anticristiani, presentandosi come giudice benevolo della dottrina trasmessa da Gesù e suo ammiratore, e addirittura «amico». È una strategia che Voltaire poteva ben aver appreso proprio dai reverendi padri gesuiti che lo educarono in gioventù e che furono, notoriamente, missionari abili e persuasivi¹²⁵: tutte le dichiarazioni di rispetto per il fondatore della religione della maggioranza dei suoi lettori, lo sforzo di trovare una base comune con loro enfatizzando i punti di contatto tra le proprie convinzioni e l'insegnamento di Gesù, l'ostentato rispetto per la morale da lui professata e praticata non erano solo un modo prudente di procedere per cercare (inutilmente, invero) di sottrarsi alla censura regia e agli strali della Sorbona, ma anche e, si direbbe, soprattutto un tentativo per conquistare il consenso del pubblico alla propria causa, ovvero al deismo (e, in subordine, alla polemica anticristiana). Il costante processo di "avvicinamento" a Gesù che si è osservato attraverso gli anni potrebbe essere interpretato come una *captatio* di ampio respiro messa in opera da Voltaire per strappare l'assenso al proprio pubblico¹²⁶, anche se tra i suoi lettori molto pochi dovettero essere quelli che, all'epoca, diedero credito alla sincerità delle sue professioni di rispetto e ammirazione per Gesù e la sua religione¹²⁷.

L'apologia del deismo comporterebbe, quindi, in Voltaire, anche l'omaggio (molto ostentato, e interessato) alla figura di Gesù di Nazareth. In fin dei conti, persino quella voce *Religion* delle *Questions sur l'Encyclopédie* che René Pomeau trovava così «stupefacente» (*étonnant*)¹²⁸ non lo sarebbe poi tanto, perché s'inscriverebbe alla perfezione nel quadro della propaganda voltairiana in favore del deismo. La seconda sezione della voce del 1771 è interamente costituita da un breve racconto allegorico (si tratta, piuttosto, di una visione cosmica del genere di *Micromégas*), in cui il narratore riferisce di essere stato trasportato da «uno di quei geni che abitano negli intermondi» in «un deserto tutto coperto di ossa ammucchiate»¹²⁹: sono le «tristi vestigia» di tutti i massacri compiuti in nome della religione ebraico-cristiana. Oltrepassati questi macabri carnai, il narratore incontra lungo «viali verdeggianti» alcuni di quei savii antichi che ormai ci dovrebbero essere familiari e che gli dispensano le consuete perle di saggezza: egli infatti s'intrattiene con – in ordine di apparizione – Numa Pompilio, Pitagora, Zaleuco, Talete, Anassimandro e l'inevitabile Socrate. Per ultimo, il narratore scorge «un uomo dell'aspetto mite e semplice che mi parve avere circa trentacinque anni», con i «piedi gonfi e insanguinati, come pure le mani, il costato ferito e la schiena scorticata dalle frustate», e di cui non ci rivela nemmeno il nome tanto è facilmente riconoscibile. Dopo un rapido scambio di battute in cui Gesù, dando prova per l'ennesima volta della propria semplicità, ragionevolezza e tolleranza, questi spiega al narratore su quale precetto («antico quanto l'universo») si fonda la «vera religione» indiscernibile dalla religione naturale, e il narratore che parla come Voltaire esclama: «E allora, se così stanno le cose, vi scelgo come mio unico maestro». È vero che, fino ad allora, Voltaire non aveva mai riconosciuto così apertamente in

¹²⁵ A proposito della (ipotetica) influenza dell'insegnamento dei gesuiti sulla concezione voltairiana del deismo, si veda il secondo capitolo della prima parte della monografia di René Pomeau, intitolato "Sur la pente du molinisme" (*La religion de Voltaire*, cit., pp. 38-75); più in dettaglio, cfr. altresì L. Norci Cagiano, *La religione di Voltaire e il Collège Louis-le-Grand*, in *Voltaire: religione e politica*, cit.

¹²⁶ Ci permettiamo di rammentare che in latino il significato primario di *captatio* è "raggiro", ovvero tentativo di sorprendere il proprio interlocutore.

¹²⁷ Più di due secoli dopo, invece, c'è stato chi ha voluto prendere alla lettera le dichiarazioni di Voltaire, senza scorgere in esse alcuna malizia. Se non è il colmo dell'astuzia e della malafede, al fine di fare di Voltaire un pensatore cristiano (!), lo è certo dell'ingenuità (o della purezza di cuore) la convinzione secondo cui «tutte le volte che egli vuol chiarire o esemplificare il concetto dell'"esser giusti" fa riferimento al messaggio morale e alla condotta di vita di Gesù, presentandoli rispettivamente come voce della ragione e impareggiabile modello di virtù», tanto che alla domanda circa il vero carattere dell'etica di Voltaire la risposta emergerebbe «inequivocabilmente [*sic*] da tutto il suo percorso speculativo» e sarebbe la seguente: «è l'*etica cristiana*» (!). La morale "divina" di cui parla Voltaire sarebbe, pertanto, da prendere alla lettera: «è proprio nel tentativo di "cristianizzare" [*sic*] il deismo che matura e prende sempre più quota nel pensiero volteriano il concetto di preminenza della *virtù*, alla cui pratica egli finisce col conferire un significato religioso»; si veda G. Fichera, *Il deismo critico di Voltaire. Il Dio della ragione dal volto cristiano*, Catania, CUECM, 1993, in particolare pp. 158 e 155-156 (il sottotitolo del volume è il titolo del capitolo V, pp. 103-113).

¹²⁸ R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, cit., p. 379.

¹²⁹ Cfr. Voltaire, voce "Religione", sez. II, in *Dizionario filosofico integrale*, cit., pp. 2644-2649, qui p. 2644.

Gesù il proprio «unico maestro» (come si è potuto constatare, ne aveva parecchi altri, di maestri), ma non si vede cos'abbia di tanto sorprendente questa dichiarazione rispetto a tutte le dichiarazioni di «amicizia» e ammirazione che, come si è visto, Voltaire ha tributato alla figura di Gesù nel corso degli anni: sarebbe oltremodo ingenuo pensare che, in questa particolare circostanza, Voltaire si sia espresso come maggiore sincerità che nelle precedenti. Solo alcuni anni prima, nel 1767, il pastore protestante che pronuncia omelie poco ortodosse e molto deiste si era difeso dall'accusa di fanatismo affermando: «Noi non siamo fanatici, pur essendo della religione di Gesù; egli adorava un Dio, e noi l'adoriamo; egli disprezzava le vane cerimonie, e noi le disprezziamo»¹³⁰. Fare di Gesù di Nazareth un modello di virtù e di comportamento (anticlericale) non era certo una novità da parte di Voltaire – era, anzi, una tattica consueta.

Lungi dall'essere una concessione (e tanto meno una conversione) al cristianesimo, l'ammirazione di Voltaire per la figura di Gesù quale egli l'ha ridisegnata appare piuttosto un tentativo di sottrarlo alla sua storia, alla sua Chiesa, alla sua teologia e alla sua dottrina. Pretendere di fare di Gesù il proprio «unico maestro» perché avrebbe insegnato una morale universale, ragionevole e umana implica il rifiuto della teologia della Trinità, dell'Incarnazione, Passione e Resurrezione, ovvero di quei misteri che definiscono la fede cristiana in quanto tale. La «religione di Gesù» e la «pura morale» evangelica che Voltaire ostenta di approvare, rispettare e seguire fedelmente comportano, con ogni evidenza, la negazione della divinità di Cristo: «Nessun Vangelo ha detto che sua madre fosse madre di Dio, né ch'egli avesse due nature e due volontà in un'unica persona, né che lo Spirito Santo procedesse dal Padre e dal Figlio. Non troverete scritto in nessun Vangelo che i discepoli di Gesù devono arrogarsi il titolo di *santo Padre* [...]. Gesù fu un povero che predicò a dei poveri. Che cosa diremmo dei discepoli di Penn e di Fox, nemici del fasto, nemici degli onori, amanti della pace, se marciassero con una mitra d'oro sul capo, attornati da soldati; se raziassero le ricchezze dei popoli; se volessero impartire ordini ai re; se i loro satelliti, scortati da carnefici, gridassero: Nazioni imbecilli, credete a Fox e a Penn, o morirete tra i supplizi?»¹³¹.

Non sarebbe certo indebito interpretare questa denuncia dei travisamenti dell'insegnamento originario del Nazareno da parte della Chiesa romana come un aspetto del viscerale anticlericalismo di Voltaire, del suo orrore per le ingiustizie e violenze perpetrate in nome della religione, e come un'esigenza di riforma, per cui l'esigenza di ritornare a «un cristianesimo più puro»¹³² sarebbe da intendere nello spirito delle chiese protestanti¹³³ o, magari, di quelle sette ereticali che, fin dalla tarda antichità, invocavano un ritorno al cristianesimo delle origini. Ma sarebbe, questa, un'interpretazione tanto facile quanto superficiale, perché quegli stessi «pastori del Gévaudan» (alquanto deisti), che replicano alle accuse che Antoine-Jacques Rustan (correttamente: Roustan) avrebbe mosso alla Svizzera, a Ginevra, alla bassa Germania, all'Inghilterra di aver «rinunciato al cristianesimo», riprendono i soliti argomenti di Voltaire, e osservano che «esse senza dubbio si sbagliano, tuttavia [bisogna essere] indulgenti con loro. Esse onorano Gesù; ma il Gesù saggio, modesto e giusto, che mai, dicono loro, ha rivendicato il diritto di essere uguale a Dio¹³⁴; il Gesù che non ha mai detto di avere due nature e due volontà; in poche parole, il vero Gesù, e non il Gesù che esse [esattamente come Voltaire] pretendono che sia stato sfigurato fin dai primi tempi, e ancor

¹³⁰ Voltaire, *Homélie prononcées à Londres en 1765*, “Sur l'interprétation du Nouveau Testament”, *OCV* 62, p. 480.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 480-481.

¹³² Voltaire, *Remontrances du corps des pasteurs du Gévaudan à Antoine-Jacques Rustan*, M. XXVII, p. 112.

¹³³ Sulla simpatia (assai oscillante, invero) di Voltaire per il cristianesimo protestante, cfr. G. Gargett, *Voltaire and Protestantism*, in “Studies on Voltaire and the eighteenth Century”, 188, 1980, dove si conclude che il protestantesimo «talvolta sembra essere un alleato nella giusta causa e un utile fonte [*source*] di propaganda contro l'*infâme*, poiché, con tutti i suoi difetti, il protestantesimo è una forma di cristianesimo più razionale del cattolicesimo» (p. 471), ma, in altri casi (e sono molti e frequenti), con il suo bigottismo (*bigotry*), la sua intolleranza, il suo ultra-conservatorismo (*over-conservatism*), esso è per Voltaire piuttosto un avversario, tanto quanto la Chiesa cattolico-romana.

¹³⁴ Con l'espressione *n'a fait sa proie de s'égalier à Dieu*, Voltaire rende le parole di *Fl* 2, 6, dove di Gesù si dice che *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*. Cfr. voce “Chiesa” in *Dizionario filosofico integrale*, cit. p. 1299, dove viene citato il medesimo passo scritturale.

più in quelli recenti»¹³⁵. Il «cristianesimo più puro» che i «pastori di Gévaudan» riconoscono come quello che onora «il vero Gesù» finisce per essere – per riprendere la formula ossimorica ma perspicua coniata da René Pomeau – un «cristianesimo scristianizzato» (*christianisme déchristianisé*)¹³⁶, che presenta piuttosto i caratteri della religione naturale, ovvero della “religione di Voltaire”, la quale sopprime tutti i dogmi della religione cristiana, a partire dal mistero fondativo della Passione e Resurrezione.

10. Voltaire non si fa scrupolo d’impossessarsi della “religione di Gesù” per farne uno schermo e un argomento polemico da utilizzare strumentalmente nella lotta anticristiana. D’altronde, impadronirsi degli argomenti dell’avversario per rivolgerglieli contro è una mossa argomentativa che l’arte della dialettica conosce da tempi immemorabili. Ed è ciò che costantemente fa Voltaire là, dove parla di Gesù: la sua tattica consiste nel porre implicitamente – o, altrettanto spesso, esplicitamente – la Chiesa, la sua dottrina, la sua teologia, in breve, il cristianesimo come religione rivelata (e istituzionalizzata), in contraddizione con la figura e l’insegnamento di colui che essa venera come il proprio fondatore – e del quale Voltaire non esita a ritoccare più o meno pesantemente il profilo e a reinterpretarne e perfino rimaneggiarne disinvoltamente le parole (o, meglio, i sacri testi che le riferiscono). «Io difendo Gesù contro di voi»¹³⁷ è la scusa che, secondo Voltaire, giustificherebbe tutte le omissioni e interpretazioni faziose facilmente riscontrabili nelle sue letture delle sacre scritture della tradizione cristiana. In definitiva, vilipendere la figura del Cristo e fare di Gesù «il primo dei teisti»¹³⁸ sono due modi, solo in apparenza diversi e contraddittori, per pervenire a un medesimo fine, che è quello di screditare il dogma che fonda l’edificio teologico del cristianesimo (in tutte le sue varianti confessionali). Un cristianesimo senza misteri della fede, come l’incarnazione, morte e resurrezione del Figlio di Dio, è difficilmente distinguibile da una morale, ovvero *dalla* morale – poiché, come si è visto, per Voltaire, non ce ne sono due. Ma su una morale (per quanto pura, universale e virtuosa – anzi, proprio perché tale) è impossibile fondare qualsivoglia gerarchia ecclesiastica, il potere temporale di qualsivoglia chiesa e inquisizione, o bandire crociate contro gl’infedeli, semplicemente perché, in assenza di una fede dogmaticamente statuita, non ci sarebbero più nemmeno degli infedeli contro cui scagliarsi: e tutto questo, a Voltaire, bastava. Fare di Gesù un mite maestro di morale significava quindi, nella prospettiva polemica voltairiana, separare la sua figura dal cristianesimo, dai suoi dogmi, dalla sua dottrina teologica.

Con l’insistenza che contraddistingue i suoi scritti polemici, Voltaire non manca di ribadire innumerevoli volte questa idea, che, nel quadro della sua strategia, occupa una posizione d’importanza capitale, e lo fa sempre con la consueta chiarezza che non lascia adito ad ambiguità: «Gesù non ha mai pensato di fondare questa setta. Il cristianesimo, così come è stato fin dai tempi di Costantino, è più distante da Gesù che da Zoroastro o da Brama. Gesù è diventato il pretesto per le nostre dottrine fantasiose, per le nostre persecuzioni, i nostri crimini religiosi; ma non ne è stato l’autore»; la conclusione che ne trae Voltaire è stringente, o quanto meno eloquente: «mi lusingo di dimostrare che Gesù non era cristiano e che, al contrario, avrebbe condannato con orrore il nostro cristianesimo, quale Roma l’ha fatto; cristianesimo assurdo e barbaro, che avvilito l’anima e fa morire di fame il corpo nell’attesa che, un giorno, l’una e l’altro siano bruciati insieme per l’eternità; cristianesimo che, per arricchire i monaci e individui non migliori di loro, ha ridotto le popolazioni alla mendicizia e, di conseguenza, alla necessità del delitto; cristianesimo che espone i re al primo assassino devoto che voglia immolarli alla santa Chiesa; cristianesimo che ha spogliato l’Europa, per ammassare nella casa della Madonna di Loreto, trasportata per aria da Gerusalemme alla Marca di Ancona, più tesori di quanti ce ne vorrebbero per nutrire i poveri di venti reami; cristianesimo, infine, che poteva consolare la terra, e che l’ha coperta di sangue, di stragi e

¹³⁵ Voltaire, *Remontrances du corps des pasteurs du Gévaudan à Antoine-Jacques Rustan*, M. XXVII, p. 112.

¹³⁶ R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, cit., p. 365.

¹³⁷ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 32, OCV 69, p. 419.

¹³⁸ Lettera a Jacob Vernes, 19 agosto 1768, in Voltaire, *Correspondance*, cit., vol. IX, 1985, p. 582.

d'innomerevoli sciagure di ogni specie»¹³⁹. E, qualche pagina più avanti, si ribadisce, e anzi si rincara: «se l'autore di questo libro [*scil.* gli *Atti degli apostoli*] non ha mai avuto l'ardire di affermare che Gesù fosse Dio, non bisognerà allora convenire che il nostro cristianesimo di oggi è assolutamente contrario alla religione di Gesù, e che è addirittura blasfemo?»¹⁴⁰. E, per parte sua, l'*honnête homme* che tanto somiglia a Voltaire incalza il calogero con cui discute: «Se Gesù avesse voluto istituire una Chiesa cristiana, non ne avrebbe definito le leggi? Non ne avrebbe istituito lui stesso tutti i riti? Non avrebbe formulato lui stesso i sette sacramenti, di cui non parla? Non avrebbe detto: Io sono Dio, generato e non creato; lo Spirito Santo procede da mio Padre senza essere generato; io ho due volontà e una persona; mia madre è la madre di Dio? Al contrario, egli dice alla propria madre: Donna, cosa c'è tra te e me? Egli non fissa alcun dogma, alcun rito, alcuna gerarchia; non è lui che ha istituito la propria religione»¹⁴¹. Anche l'"adoratore" che discute con il "dubitatore", dopo aver ripetuto per l'ennesima volta la lezione deista, giunge alla medesima conclusione: «Ogni secolo ha talmente corrotto la religione di Gesù che quella dei cristiani le è in tutto e per tutto contraria»¹⁴². Inutile addurre ulteriori prove testuali, tanto sono inequivocabili il senso e lo scopo dello sdoppiamento che permette a Voltaire d'introdurre un'inconciliabile differenza tra l'insegnamento di Gesù di Nazareth e la religione che ha tratto il proprio nome da Cristo: si tratta di una mera variante tattica nel contesto della polemica anticristiana in virtù della quale Voltaire può utilizzare polemicamente (ossia tendenziosamente) la "religione di Gesù" come argomento contro la "religione dei cristiani".

Per chi come Voltaire scriveva in un paese cristiano e cattolico, una maniera particolarmente efficace per screditare il cristianesimo agli occhi di un pubblico che ancora ne praticava largamente il culto e ne accettava dogmi e dottrine era di porlo in contraddizione con se stesso, o, per meglio dire, con un'immagine di esso forzatamente ricavata da una lettura dei suoi stessi testi fondativi e molto diversa (anzi, incompatibile) rispetto a quella ortodossa della Chiesa cattolico-romana, non meno che rispetto a quelle delle chiese riformate. Invece di contestare il principio di autorità che legittimava il magistero della Chiesa, negare ogni fondatezza ai miracoli e alle credenze tramandate dalla tradizione, irridere l'illogicità dei misteri della fede – come a partire dagli anni Sessanta stavano cominciando a fare in maniera sempre più aggressiva e apertamente blasfema altri, più giovani e più spregiudicati *confrères*, come d'Holbach –, Voltaire, reinventandosi la figura di un «vero Gesù» e di «un cristianesimo più puro», preferisce costringere i propri lettori a specchiarsi in un'immagine (più o meno deformata) della loro religione tale che essi non vi ci si vorranno riconoscere – in altri termini, li costringe a riconoscere il «funesto contrasto»¹⁴³ che esiste tra la religione che praticano loro e la "religione di Gesù", al quale la loro, abusivamente, si richiama. La posizione dei difensori dell'ortodossia cristiana (cattolico-romana) si farebbe pertanto insostenibile, in quanto Voltaire pretenderebbe di aver dimostrato che il "loro" cristianesimo è entrato in contraddizione con se stesso, fin dai primi decenni dopo la condanna a morte di Gesù. E chi finisce per contraddirsi dovrebbe, stando alle regole dell'antica arte dialettica, dichiararsi sconfitto. In un testo del 1767, Voltaire affonda il colpo che avrebbe dovuto essere risolutivo contro quello che era il principale bersaglio della propria polemica: se tutti gli orrori, violenze, scismi, persecuzioni che hanno accompagnato la storia del cristianesimo «sono sempre stati perpetrati in nome della religione cristiana, se si trovano esempi di simili abomini unicamente in questa, a chi altri allora se non a lei stessa dobbiamo imputarli? Tutti quei crimini di tante specie diverse hanno avuto unicamente quella come soggetto e come oggetto: essa, dunque, ne è stata la causa. Se essa non fosse esistita, quegli orrori non avrebbero insozzato la terra. I dogmi hanno suscitato le dispute, le dispute hanno prodotto le fazioni, queste fazioni hanno dato luogo a tutti i crimini. E voi osate dire che Dio è il padre di una religione barbara nutrita dalle nostre ricchezze e macchiata dal nostro

¹³⁹ Voltaire, *Dieu et les hommes*, cap. 33, OCV 69, p. 427.

¹⁴⁰ *Ibid.*, cap. 34, p. 429.

¹⁴¹ Voltaire, *Catéchisme de l'honnête homme*, in *Mélanges*, cit., pp. 659-660.

¹⁴² Voltaire, *Dialogue du douteur et de l'adorateur*, OCV 61A, p. 319.

¹⁴³ Voltaire, *Homélie prononcées à Londres en 1765*, "Sur l'interprétation du Nouveau Testament", OCV 62, p. 481.

sangue, mentre gli sarebbe stato così facile darcene una tanto mite quanto vera, tanto indulgente quanto chiara, tanto benigna quanto dimostrata!»¹⁴⁴. È, questa, la contraddizione – che per Voltaire ha tutta la forza dell’evidenza – che condannerebbe inappellabilmente dogmi religiosi, dispute teologiche e fanatismi dottrinari in quanto cause prime delle violenze e nequizie che nei secoli hanno costantemente accompagnato il cristianesimo nelle varie fasi della sua storia. Per Voltaire, l’aspetto più contestabile del cristianesimo fu quello di essere, essenzialmente, un complesso sistema di pratiche, istituzioni, usi, leggi, divieti, costrizioni, obblighi, vincoli, arbitrii, imposture, privilegi, pregiudizi, che, ancora nel corso di tutto il XVIII secolo, era pienamente efficiente e alquanto temibile, in grado d’influire in modo molto concreto nella vita sociale nonché in quella privata, per non parlare di quella intellettuale, filosofica, scientifica e letteraria. In Voltaire, l’esigenza di lottare contro il cristianesimo nacque, insomma, da un incoercibile bisogno di reagire contro gli effetti, nefandi e assai concreti, prodotti sulla vita civile da tale sistema di potere.

Per questo, la campagna contro *l’infâme* assunse tanto spesso i toni di una polemica sostanzialmente anticlericale, sovente *ad personam*, circoscritta a singoli, precisi casi di crudeltà, oscurantismo e ingiustizia (dal campagna per la riabilitazione di Calas alla difesa dei miserabili servi della gleba del Mont-Jura, alle innumerevoli liti con abati, prelati, gesuiti, giansenisti e *sorbonnards* assortiti) – ed è per questo stesso motivo che la figura di Gesù poté diventare per Voltaire un alleato, uno strumento, un mezzo di cui appropriarsi più ancora che un bersaglio da colpire.

Il “colosso” da abbattere non fu, per Voltaire, un astratto sistema metafisico, per quanto egli lo potesse considerare privo di ogni fondamento (come ogni metafisica), e, tanto meno, una morale, ancorché predicata da «un rozzo contadino della Giudea». L’avversario con cui Voltaire si sentì chiamato a confrontarsi non fu – se ci si concede il truismo – quello contro cui, circa un secolo dopo, si scagliò Nietzsche. Non è certo solo per una questione di gusto e di stile che Voltaire non avrebbe mai parlato di «Dioniso contro il crocifisso»¹⁴⁵: non era la matrice platonica del pensiero teologico cristiano ciò che poteva suscitare l’indignazione e il furore polemico di Voltaire. Questo aspetto della questione ovviamente non gli era sfuggito, ma, a lui, esso offriva piuttosto un’ulteriore occasione per ribadire una volta di più come la dottrina cristiana fosse il prodotto di un sapere umano, interamente storico, fatto d’influenze, imitazioni, prestiti, e non l’effetto di una qualche rivelazione divina¹⁴⁶: il costante interesse dimostrato da Voltaire per le complesse circostanze dell’“affermazione” (*établissement*) del cristianesimo non nasceva da una disinteressata curiosità di storico delle religioni, bensì da una viva indignazione nei confronti degli arbitrii di un potere, quello temporale della Chiesa di Roma (e del clero di Francia), che, a metà del XVIII secolo, era ormai divenuto intollerabile per quegli *honnêtes hommes* di cui Voltaire si piccava di essere uno dei portavoce¹⁴⁷.

In questa prospettiva, la figura storica di Gesù di Nazareth, le circostanze della sua nascita, la sua famiglia terrena, le vicissitudini della sua esistenza mortale sulla terra fornivano a Voltaire un ricco arsenale di argomenti da utilizzare polemicamente e, più particolarmente, diventavano un eccellente pretesto polemico le sue incontestabili origini ebraiche: è ancora un altro ritratto di Gesù che Voltaire può allora tratteggiare. Sfruttando la tradizionale avversione cristiana nei confronti del popolo deicida, che all’epoca era largamente diffusa e profondamente radicata nella cattolicissima Francia (dove gli Ebrei vivano ancora nei ghetti, e nessuno auspicava né sembrava nemmeno

¹⁴⁴ Voltaire, *Questions sur les miracles*, Lettre III, M. XXV, p. 381.

¹⁴⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1970, vol. 6, t. III, p. 385; su questo fondamentale aspetto del pensiero nicciano, si veda G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, I, 7, “Dioniso e Cristo”, Torino, Einaudi, 2002, pp. 23-26.

¹⁴⁶ Si vedano, per esempio, le voci “Allegorie”, “Cristianesimo”, sezz. I e II, e “Trinità”, in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., rispettivamente pp. 147, 911, 919 e 2863.

¹⁴⁷ Si vedano, tra gl’innumerevoli rimandi possibili, i capitoli VIII-XIV dell’*Essai sur les mœurs et l’esprit des nations* (OCV 22, pp.162-253), risalenti alla metà degli anni Cinquanta, e l’*Histoire de l’établissement du christianisme* del 1776 (M. XXXI, pp. 43-116). Cfr. anche la sezione I della voce “Cristianesimo”, in *Dizionario filosofico integrale*, cit., pp. 907-915, la quale costituiva la voce *Établissement du christianisme, dans son état civil et politique* nelle *Questions sur l’Encyclopédie*, t. IX, 1772 (supplemento).

prevedere l'emancipazione che solo la Rivoluzione promuoverà – e d'altronde nessun pontefice li aveva ancora mai chiamati “fratelli maggiori”), Voltaire non manca, quando gli fa comodo, d'insistere sull'osservanza delle pratiche giudaiche da parte di Gesù: capita, così, che, alle volte, l'espressione “la religione di Gesù” non designi, come avviene di solito, il «cristianesimo puro», senza dogmi né cerimonie, che tanto somiglia al deismo, ma propriamente la religione ebraica, nella quale egli fu cresciuto e la cui “legge” rispettò (o almeno, in numerose occasioni, dimostrò di voler rispettare).

L'obiettivo polemico di Voltaire, però, non cambia, perché, come sempre, si tratta di evidenziare la differenza tra la “religione dei cristiani” e quella effettivamente praticata da Gesù: anche in questo caso, Voltaire potrà quindi ripetere che «il cristianesimo è in tutto e per tutto diverso dalla religione di Gesù», poiché costui «nacque, visse, morì Ebreo, osservando tutti i riti ebraici; circonciso, sacrificava alla legge mosaica, mangiava l'agnello pasquale con la lattuga, si asteneva dal mangiare maiale», e così l'*honnête homme* può infierire sul povero calogero: «voi invece non siete circonciso; non sacrificate; nessuna delle vostre feste fu istituita dal vostro Gesù. Che cosa potete aver mai in comune con lui?»¹⁴⁸. Sono, questi, i medesimi argomenti che fa valere l'“adoratore” a spese del “dubitatore”: «Considerate le feste che Gesù osservò; esse erano tutte ebraiche, e noi mandiamo al rogo coloro che celebrano feste ebraiche. [...] Mostratemi un solo rito che voi osserviate esattamente come lui; indicatemi uno solo dei vostri dogmi che sia propriamente suo; vi sfido a farlo»¹⁴⁹. È un altro modo per mettere in luce, e denunciare, la contraddizione che minerebbe le fondamenta del cristianesimo; qui, il cristianesimo compare come una religione il cui «divino istitutore» avrebbe osservato i riti e la legge di un'altra religione, che, per soprammercato, sarebbe stata proprio quella che i cristiani tradizionalmente disprezzavano.

Non saranno forse argomenti stringenti e conclusivi, e i teologi avrebbero certamente saputo come rispondervi; nondimeno sono argomenti che, rivolti a un pubblico di lettori cattolici, non erano privi di una loro efficacia polemica: ricordare insistentemente la fedeltà di Gesù alle proprie origini ebraiche a un pubblico profondamente impregnato di sentimenti anti giudaici non doveva risultare una provocazione meno irritante che l'insistenza nel presentarglielo in compagnia di antichi saggi pagani e orientali, tutti deisti. Anche perché questo “argomento del Gesù ebreo” (se così lo vogliamo definire), che Voltaire andava affinando fin dai tempi del soggiorno inglese, avrebbe dovuto comportare, secondo lui, una conclusione paradossale e, in pratica, inaccettabile per il fedele cristiano. Nella sua forma più sintetica, tale conclusione Voltaire se l'era appuntata in un quaderno di difficile datazione: «In mia presenza la Signora Acosta disse a un abate che voleva farne una cristiana: “Il vostro Dio è nato ebreo?”. “Sì”. “Ha vissuto da ebreo?”. “Sì”. “È morto da ebreo?”. “Sì”. “E allora, fatevi ebreo?”»¹⁵⁰. Ancora una volta, Voltaire pretende, così, di porre l'ortodossia cristiana in contraddizione con se stessa.

Nel 1768, si rammenterà di questo argomento, e non mancherà di riutilizzarlo; sono gli Ebrei stessi che, rispondendo alle accuse dei cristiani, dopo aver ricordato per l'ennesima volta che Gesù *judaïsa toujours*, concludono, come previsto: «Oh cristiani, siate dunque Ebrei»¹⁵¹. Ma, questa volta, a differenza dell'abate messo a tacere dall'arguta Signora Acosta, Voltaire sa cosa replicare: sarà, però, per l'ortodossia cristiana, una risposta peggiore, se possibile, del paradosso con cui la si voleva confutare. Il pastore Bourn, sotto la cui maschera si cela Voltaire, ammannisce al proprio uditorio londinese la consueta predica deista: «Agli Ebrei rispondo: Amici miei (dato che tutti i popoli sono miei amici), Gesù fu più che Ebreo; fu uomo; egli abbracciò tutti gli uomini nella

¹⁴⁸ Voltaire, *Catéchisme de l'honnête homme*, in *Mélanges*, cit., p. 662.

¹⁴⁹ Voltaire, *Dialogue du douteur et de l'adorateur*, OCV 61A, pp. 319-320. Si veda anche la voce “Contraddizioni”, sez. II, apparsa originariamente nelle *Questions sur l'Encyclopédie* (vol. IV, 1771), in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 1023.

¹⁵⁰ Voltaire, *Notebooks*, OCV 82, p. 365; si tratta del cosiddetto *Sottisier* (cfr. M. XXXII) acquistato da Caterina II dopo la morte di Voltaire, il quale, giungendo in Inghilterra nel 1726, era entrato in contatto con la famiglia del banchiere ebreo, John Mendes da Costa (Acosta): se non l'annotazione, l'aneddoto ch'essa registra deve dunque risalire ai tardi anni Venti.

¹⁵¹ Voltaire, *Homélie du pasteur Bourn*, M. XXVII, p. 229.

propria carità». E prevedibilmente esorta: «Gesù adorava Dio e amava il suo prossimo in Galilea; adoriamo Dio e amiamo il nostro prossimo a Londra»¹⁵².

Il “Gesù ebreo” si rivela, in definitiva, non meno lontano dal «vero Gesù» del Cristo della teologia cristiana, ma se Voltaire si è compiaciuto di indulgere (con molta insistenza, invero) in questo ritratto di Gesù che “giudaizza”, sarà stato allora solo per dimostrare che l’immagine del Cristo della tradizione cristiana sarebbe il prodotto di una storia che ha progressivamente e deliberatamente cancellato le tracce dell’esistenza di Gesù di Nazareth in questo mondo, o piuttosto in quel mondo remoto che fu la Galilea del primo secolo. Il Gesù ebreo è, a suo modo, funzionale alla strategia voltairiana, perché concorre a dimostrare che, lungi dall’essere una religione rivelata, il cristianesimo è una «religione artificiale»¹⁵³, come tutte le altre, tranne (beninteso) quella naturale che, sola, può essere riconosciuta come divina, in quanto universale e conforme ai principî della ragione. Riportare Gesù alle sue radici ebraiche permette a Voltaire di cogliere l’immagine del Cristo del cristianesimo nel suo divenire storico, e utilizzare polemicamente questo suo divenire contingente e mutevole attraverso la storia contro la presunta immutabilità della Rivelazione, tanto che da sentirsi legittimato ad affermare di «non [aver] trovato nessuna traccia di cristianesimo nella storia di Gesù»¹⁵⁴. La domanda retorica che allora l’*honnête homme* può porre al calogero ormai prostrato ha la forza di una sentenza definitiva: «In quale preciso momento Dio volle che si cessasse di essere Ebrei e si diventasse cristiani? Chi non vede che il tempo ha fatto ogni cosa, che i dogmi sono stati introdotti uno dopo l’altro?»¹⁵⁵.

L’“argomento del Gesù ebreo”, in conclusione, permette a Voltaire di perseguire un duplice obiettivo: denunciare il cristianesimo come un’interpretazione faziosa della “religione di Gesù” e, al contempo, screditarlo come religione rivelata, privandolo della sua eccezionalità nel quadro della storia universale e della sua necessità in quello della storia della salvezza dell’uomo, ovvero facendone un mero prodotto del divenire storico, con i suoi accidenti, contraddizioni e interessi interamente umani.

11. La formula più efficace con cui si potrebbe riassumere la funzione riservata a Gesù Cristo nel quadro della propria annosa polemica contro il cristianesimo l’ha trovata, manco a dirlo, Voltaire medesimo, col suo talento ineguagliabile per l’espressione concisa e fulminante: «Tutte le persone perbene [*honnêtes gens*] sono deisti attraverso Cristo [*par Christ*]»¹⁵⁶. È la stessa formula che ritorna sotto la penna di Voltaire quando, in un’altra lettera, scriverà a proposito del pastore protestante cui vengono attribuite le *Homélie prononcées à Londres*: costui «sembra amare Dio attraverso Cristo, ma si burla furiosamente di tutto il resto»¹⁵⁷. La figura del Gesù Cristo interamente umanizzato, privato della sua nascita miracolosa, della sua resurrezione e ascensione gloriosa, e della sua misteriosa duplice natura, può trasformarsi per Voltaire in un vessillo di quel deismo che, secondo lui, «i veri cristiani devono venerare [...] in quanto fondamento della religione di Gesù», poiché non c’è «alcuna religione senza teismo [*scil.* deismo], ossia senza la sincera adorazione di un Dio unico». L’ammirazione per persona di Gesù, «mite e tollerante», l’esortazione a praticare la sua morale “divina”, il rifiuto di dichiararsi cristiano per amarlo meglio acquistano, ora, il proprio significato non più equivocabile: «Siamo dunque teisti con Gesù, e come Gesù, che voi chiamate così indegnamente figlio... putativo di un carpentiere»¹⁵⁸.

È chiaro, però, che questo “cristianesimo deista”, o “deismo cristiano”, mal si concilia con una qualsivoglia forma di religione rivelata: fare, come Voltaire, del «cristianesimo primitivo» il «vero cristianesimo», perché «i primi cristiani si limitavano ad adorare Dio attraverso Gesù» e ignoravano

¹⁵² *Ibid.*, pp. 230 e 229.

¹⁵³ Cfr. la voce “Guerra” in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 1839.

¹⁵⁴ Voltaire, *Catéchisme de l’honnête homme*, in *Mélanges*, cit., pp. 659-660.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 659.

¹⁵⁶ Lettera a d’Alembert, 29 agosto 1757, in Voltaire, *Correspondance*, cit., vol. IV, 1978, p. 1079.

¹⁵⁷ Lettera a J. Vernes, 15 maggio 1767, in *ibid.*, 1983, vol. VIII, p. 1084.

¹⁵⁸ Voltaire, *Remontrances du corps des pasteurs du Gévaudan à Antoine-Jacques Rustan*, M. XXVII, p. 115.

completamente «quel vasto ammasso di controversie»¹⁵⁹ sulle sue due nature, sui sacramenti, sull'adorazione delle immagini o sulla Madre di Dio che furono, per molti secoli, fomite di scismi, persecuzioni, lotte e crudeltà, significa, con ogni evidenza, voler ridurre il «vero cristianesimo» alla religione naturale, ovvero al deismo *tout court*. La conclusione più sensata che si può trarre da ciò l'ha formulata René Pomeau: «Tra tanti epuratori, Voltaire è forse il più radicale, quando si spinge fino a incarnare nella persona di Gesù il proprio ideale umano»¹⁶⁰ – c'è da credergli: ma bisogna altresì osservare che, così facendo, Voltaire condanna necessariamente Gesù a perdere tutti gli attributi della propria divinità per incarnare un «ideale umano» tipicamente umanistico che ricorda molto quello del *philosophe* descritto come modello di *honnête homme*¹⁶¹, e che era incompatibile con quello sofferente e glorioso incarnato dal Crocefisso e Redentore; di conseguenza, la religione che al suo nome s'ispira dovrebbe, a sua volta, rinunciare a tutti i propri dogmi e al proprio mistero fondativo, finendo quindi per non essere più distinguibile da quella religione dei saggi e filosofi di ogni tempo che Voltaire vagheggiava e che, invero, somigliava più a una dottrina filosofica che a una fede religiosa¹⁶².

Anche se Voltaire rifiutò sempre di dichiararsi ateo e contrastò in ogni modo il progressivo diffondersi dell'ateismo materialistico tra i suoi *confrères* più giovani, è tuttavia difficile negare che il suo principale obiettivo polemico sia stato, per tutta la sua vita, quel “colosso” che dodici uomini erano stati sufficienti a erigere. Né, soprattutto, si vede che cosa ci potrebbe guadagnare la nostra comprensione del pensiero “religioso” di Voltaire da un tentativo di conciliare a tutti i costi, o addirittura identificare, il «vero cristianesimo» di cui egli parla, ossia una “religione” filosofica senza misteri, né dogmi, né teologia, né clero, con la religione cristiana quale la storia è andata formandola in duemila anni, tra scismi, riforme e controriforme¹⁶³.

Ancora a poche settimane dalla morte, in data 28 febbraio 1778, durante una crisi che si temeva potesse essere quella fatale, Voltaire dettò, per l'abate Gaultier accorso al suo capezzale credendone ormai imminente il trapasso, una “dichiarazione di fede”, nella quale non defletteva minimamente dalle proprie convinzioni risalenti agli anni giovanili: «Muoi adorando Dio, amando il mio prossimo, non odiando i miei nemici e detestando la superstizione»¹⁶⁴ – manca in essa, come si può constatare, qualsivoglia accenno al Credo cristiano. Si possono, per contro, leggere queste parole come la sintesi più perfetta e, date le circostanze, sincera delle sue convinzioni deiste. Ognuna di

¹⁵⁹ Voltaire, *Homélie du pasteur Bourn*, M. XXVII, p. 228.

¹⁶⁰ Voltaire *en son temps*, t. V, *On a voulu l'enterrer. 1770-1791*, sotto la direzione di R. Pomeau, Oxford, Voltaire Foundation-Taylor Institution, 1994, p. 40.

¹⁶¹ Si allude, qui, al celebre trattato che, fin dai primi decenni del secolo, circolò manoscritto e anonimo, per essere poi attribuito a Du Marsais, ma che fu ripreso e rimaneggiato anche da Voltaire (e da Diderot nell'*Encyclopédie*); se ne veda l'edizione critica a cura di H. Dieckmann, *Le Philosophe. Text and Interpretation*, Washington University Studies, n. 18, Saint Louis, 1948.

¹⁶² «Il fatto è che il teismo [*scil.* deismo] non è tanto una religione quanto piuttosto una dottrina filosofica» (voce “Ateo”, sez. II, in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 549).

¹⁶³ Sono degne di menzione le sei paginette che Antonio Gurrado, curatore di alcuni testi voltairiani per la prestigiosa edizione critica delle *Œuvres complètes* in corso di pubblicazione sotto il patrocinio della Voltaire Foundation, dedica alla questione nell'introduzione al volumetto dal titolo aggressivo *Voltaire cattolico* (Torino, Lindau, 2013, in part. pp. 39-44), e che, in realtà, è un'utile e pregevole antologia che raccoglie tutte le lettere scritte in italiano da Voltaire, comprese quelle assai poco “cattoliche” alla nipote ed amante, Mme Denis (alle quali si aggiunge, in appendice, il testo, pure in italiano, della dissertazione di geologia indirizzata all'Accademia di Bologna nel 1746); a pagina 43 si può leggere: «Voltaire, fatte salve alcune estemporanee [*sic!*] esaltazioni [?] giovanili o senili, non vuole abolire il cattolicesimo; vuole piuttosto riformarlo, ma non come fece Lutero o Calvino. Monarchico intransigente, desidera che la religione smetta di essere pretesto per losche manovre politiche. Pretende che ogni cattolico si impegni anzitutto a essere un buon suddito, un buon lavoratore e un buon padre di famiglia: solo in tal caso può essere un buon cattolico». *No comment*.

¹⁶⁴ E infatti l'abate non si lasciò raggirare e negò l'assoluzione, pretendendo dal moribondo un'esplicita dichiarazione di fede cattolica; pochi giorni dopo, il 2 marzo 1778, Voltaire dovette pertanto dettare un secondo “biglietto di confessione”, non molto impegnativo, a dire il vero: «Muoi nella santa religione cattolica in cui sono nato, sperando che misericordia divina si degni di perdonare ogni mia colpa e che, qualora avessi mai scandalizzato la Chiesa [*sic!*], ne chiedo perdono a Dio e a lei» (si veda M. I, p. 421). Poi, la crisi fu superata, e Voltaire morirà il 30 maggio successivo, dopo alcuni giorni di agonia, e senza firmare altri biglietti di confessione.

esse sembra accuratamente ponderata, e plausibilmente lo fu: se si può considerare la dichiarazione secondo egli “non odierrebbe” i propri nemici come un’astuta litote che polemizza tacitamente con l’esortazione evangelica ad amarli, e magari a porgere loro l’altra guancia, l’assicurazione di “detestare la superstizione” suona come l’ennesimo grido di sfida, da parte di chi aveva un’idea della superstizione tanto ampia e comprensiva da abbracciare «tutto quello che viene aggiunto alla religione naturale»¹⁶⁵; quanto all’adorazione di Dio e l’amore per il prossimo, non c’è nulla da dire – sono, e lo si è visto, gli unici due dogmi del suo deismo. Perfino sul letto di morte (o quasi), Voltaire non è disposto a concedere nulla al Cristo del simbolo niceno¹⁶⁶: com’era prevedibile, per l’«Unigenito Figlio di Dio, generato, non creato della stessa sostanza del Padre, incarnato nel seno della Vergine Maria per opera dello Spirito Santo», e per la sua Chiesa, «una santa cattolica e apostolica», non ci sarebbe stato posto nella sua ultima, definitiva professione di fede.

Coda. In conclusione, non bisognerebbe mai dimenticare come, prima ancora che filosofo, storico o polemista, Voltaire fosse un uomo di teatro, dotato di un gusto innato per le pose istrioniche e i *coups de théâtre* (e, all’occorrenza, perfino per qualche arlecchinata ben architettata), e pienamente consapevole dell’effetto che, più di tante parole, poteva esercitare sull’immaginazione del pubblico un gesto plateale, soprattutto quando si disponeva, come lui, di un impareggiabile talento nel saperlo orchestrare abilmente e adeguatamente pubblicizzare.

Nel maggio del 1761, nei suoi possedimenti di Ferney, sul luogo in cui si ergeva un’antica cappella fatiscente, iniziarono i lavori di costruzione di una chiesa vera e propria; l’edificio, però, non sarebbe stato dedicato a qualche santo o alla Vergine, com’è consuetudine, bensì a Dio stesso – in tal modo, Voltaire intendeva far erigere l’unica chiesa al mondo che potesse dirsi consacrata al culto deista, il solo che da sempre egli si dichiarava disposto ad ammettere¹⁶⁷. E affinché perfino il suo gesto inopinato di far costruire, nei propri possedimenti, una chiesa (regolarmente consacrata) non fosse privo di un retro-gusto burlesco, Voltaire si affrettò inoltre, con una lettera datata 23 giugno, a «supplicare umilmente» papa Clemente XIII – ch’egli chiamava familiarmente (soltanto rivolgendosi a interlocutori discreti e fidati, beninteso) *ce pantalon de Rezzonico* – «di degnarsi di concedere [...] alcune reliquie per l’altare della nuova chiesa che Francesco di Voltaire edifica nel feudo di Ferney nella vicinanza della herezia, riputando che sia convenevole di spiegare tutti i segni delle fede in faccia de gli inimici»¹⁶⁸ (l’italiano è quello di Voltaire¹⁶⁹).

Non pago di aver graziosamente ottenuto le reliquie – per la cronaca: un frammento del cilicio del Santo di Assisi, in omaggio al suo nome di battesimo –, Voltaire ritenne opportuno decorare la propria chiesa con una statua raffigurante Gesù, la quale pare che sia andata perduta fin dagli anni della Rivoluzione: le descrizioni che di essa sono state conservate bastano comunque a darcene un’idea sufficientemente precisa. In una lettera del 19 marzo 1762 a Mme de Fontaine, l’altra sua nipote, sorella di Mme Denis, Voltaire stesso vi allude parlando del «grande Gesù, dorato come un calice, con l’aria di un imperatore romano», e vantandosi di avergli tolto *sa physionomie niaise* (come dire: il suo aspetto sempliciotto)¹⁷⁰. A Michel Antoine Perrache, scultore lionese, egli aveva commissionato (per 1.200 *livres*) una statua alta circa un metro e settanta (*cinq pieds et demi*)¹⁷¹,

¹⁶⁵ Voltaire, *Notebooks*, OCV 82, p. 533.

¹⁶⁶ Si veda la voce “Credo, o simbolo” (in Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, cit., pp. 1041-1045), apparsa originariamente nel *Dictionnaire philosophique portatif* (ed. 1769), e ripresa nelle *Questions sur l’Encyclopédie*, vol. IX, 1772.

¹⁶⁷ È stato ripetuto infinite volte che Voltaire trovò la maniera di soddisfare ulteriormente il proprio egocentrismo, la propria presunzione, la propria vanità, la propria tracotanza (e chi più ne ha, più ne metta) dettando la celeberrima iscrizione che ornava il frontone della chiesa (*Deo erexit / Voltaire*), nella quale, per soprammercato, il nome del committente era posto in maggior evidenza di quello di Colui cui la chiesa era consacrata.

¹⁶⁸ Ovvero i calvinisti di Ginevra, da cui Ferney, pur essendo in territorio francese, dista pochi chilometri.

¹⁶⁹ Lettera 23 giugno 1761 a papa Clemente XIII, in Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1980, vol. VI, p. 431.

¹⁷⁰ Lettera a Mme de Fontaine, 19 marzo 1762, in *ibid.*, p. 837.

¹⁷¹ Stando a quanto Voltaire scrive a Jean-Robert Tronchin nella lettera del 29/30 novembre 1761, in *ibid.*, p. 703.

impartendogli altresì – si suppone – precise indicazioni: essa, infatti, non rappresenta né un Gesù ascetico né, tanto meno, il Cristo crocifisso, bensì piuttosto una figura di uomo savio, autorevole, dignitoso, molto simile a quella di uno di quegli imperatori della famiglia degli Antonini che Voltaire tanto ammirava. A un viaggiatore svedese che poté vederla in occasione di una visita a Ferney, nel 1773, essa parve l'immagine di un «console romano»¹⁷². Imperatore o console, è certo che comunque la figura rappresentata dalla statua dorata della chiesa di Voltaire non era (né intendeva essere) conforme all'iconografia tradizionale – e, proprio per questo, essa può contribuire, in maniera molto concreta, a fornirci un'idea dell'immagine ch'egli si faceva di Gesù: la figura del Salvatore, del Messia, del Flagellato, del Crocifisso, del *Christus patiens* come pure del glorioso *Christus rex*, cedono il posto a quella, interamente umana e mondana, del saggio, del filosofo, del maestro, di «un uomo distintosi tra gli uomini per il suo zelo, la sua virtù, il suo amore dell'eguaglianza fraterna», cioè «un uomo scelto da Dio stesso per ricondurre gli uomini alla giustizia»¹⁷³. L'immagine di Gesù che Voltaire, nella veste poco probabile di pastore di anime, offriva al proprio gregge raccolto in preghiera nella «sua» chiesa non doveva evocare né le umiliazioni patite dal Figlio di Dio, né la gloria della sua Ascensione circondata di luce, bensì la rispettabilità e l'autorevolezza di un *honnête homme* dell'aureo secolo di Augusto, cui un *honnête homme* del secolo dei Lumi non poteva rifiutare la propria ammirazione – ma nulla di più.

Con il suo acutissimo senso teatrale per la messinscena e la pubblicità, Voltaire trovò il modo, con un'azione altamente simbolica, di ribadire nella maniera più sorprendente e provocatoria la propria concezione deista della religiosità e del culto: a scanso di equivoci, nel 1768, spiegherà, in termini inequivocabili, che «i teisti più saggi, più pii [sono] quelli che aprono il santuario della religione con le mani di Dio stesso [*par les mains de Dieu même*] prima di entrarci insieme a Gesù»¹⁷⁴. E a Voltaire non mancherà nemmeno la sfrontatezza per rivendicare, nella propria professione di fede deista, risalente a quello stesso anno: «Utili allo Stato, non siamo pericolosi per la Chiesa; noi imitiamo Gesù, il quale si recava al tempio»¹⁷⁵. In quella chiesetta privata e in quella statua, sarà lecito, dunque, scorgere la sintesi plastica dell'idea che Voltaire si faceva (almeno pubblicamente) dell'adorazione dovuta a Dio e del rispetto per la persona di Gesù, il quale non doveva essere venerato come la seconda persona della Trinità, bensì ispirare la stessa reverenza dovuta a quegli *uomini* unici, più o meno leggendari, da Zoroastro a Socrate, da Numa a Marco Aurelio, che insegnarono la più pura, e la sola, morale. Nella statua di Gesù, dorata «come un calice» – e sul cui vero aspetto ormai possiamo soltanto fantasticare, sbizzarrendoci in congetture –, le immagini più lusinghiere e rispettose che di Gesù si possono rinvenire nei testi di Voltaire trovarono una raffigurazione tangibile. Ma essa svolgeva, nella chiesa di Voltaire, la medesima funzione che, nelle pubbliche piazze, hanno (o dovrebbero avere) le statue dei grandi *uomini* ai quali la patria, e magari l'umanità intera, devono un tributo di riconoscenza: non v'è dubbio, infatti, che, per Voltaire, la riconoscenza e il rispetto suscitati dalla figura di Gesù non possono (né debbono) in alcun modo essere confusi col «culto di latria», che deve essere riservato unicamente a Dio¹⁷⁶. Tale è il significato di quella statua troneggiante sull'altare della chiesa di Ferney: come omaggio al Redentore, al Dio incarnato, alla seconda persona della Trinità è – bisogna ammetterlo – ben poca cosa, ma è tutto quello che Voltaire sembra disposto a concedergli.

Resta, per contro, l'ironica provocazione lanciata da un uomo che ebbe l'ardire di dedicare personalmente a Dio una chiesa, di accostare il proprio nome al Suo e di decorarla, per soprammercato, con una vistosa statua di Gesù, a grandezza naturale, ostentatamente difforme rispetto alla secolare tradizione iconografica tramandata dalla Chiesa di Roma. Se poi ci fosse

¹⁷² Desumiamo queste informazioni da *Voltaire en son temps*, t. IV, *Écraser l'infâme. 1759-1770*, sotto la direzione di R. Pomeau, cit., pp. 62-63. Il viaggiatore svedese si chiamava Björnstaahl.

¹⁷³ Voltaire, *Profession de foi des théistes*, M. XXVII, pp. 68 e 69.

¹⁷⁴ Voltaire, *Remontrances du corps des pasteurs du Gévaudan à Antoine-Jacques Rustan*, M. XXVII, p. 114.

¹⁷⁵ Voltaire, *Profession de foi des théistes*, M. XXVII, p. 68.

¹⁷⁶ Sull'opposizione tra «culto di latria» e «culto di dulia», cfr. Voltaire, voce «Adorare», in *Dizionario filosofico integrale*, cit., p. 75; si vedano altresì le voci «Alessandro», «Cane» e «Concili», ivi, pp. 137, 895 e 983.

ancora qualcuno che non ha afferrato l'ironia – perfida fino all'empietà, non v'è dubbio¹⁷⁷ – di un simile gesto (in cui, peraltro, c'è tutto lo spirito di Voltaire), sarebbe inutile, a questo punto, tentare di spiegargliela.

¹⁷⁷ L'aveva colta perfino madame de Genlis, la quale, avendo avuto l'occasione di leggere con i propri occhi la celebre iscrizione durante la sua visita a Ferney nell'agosto del 1776, commentava: «Quell'iscrizione mi ha fatto fremere, essa può sembrarmi solo la stravagante ironia dell'empietà o dell'incoerenza più bizzarra»; il passo, tratto dai *Souvenirs de Félicie* (Paris, 1834), è riportato tra i “Documents biographiques” in M. I, p. 397. E la pia dama non sarebbe certo stata rassicurata delle parole di Diderot: «Se esistesse un Cristo, vi assicuro che Voltaire sarebbe salvato» (citiamo dai “Jugements sur Voltaire”, M. I, p. XXXVII; la frase sarebbe tratta dai *Mémoires* di Diderot)