UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Article scientifique | Article | 2013

Published version | Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

La fede di Rousseau : un nuovo cristianesimo ?

Waterlot, Ghislain

How to cite

WATERLOT, Ghislain. La fede di Rousseau : un nuovo cristianesimo ? In: Rivista di filosofia neo-scolastica, 2013, vol. 105, n° 2, p. 259–273.

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:30991

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 2 (2013), pp. 259-273

Ghislain Waterlot*

LA FEDE DI ROUSSEAU: UN NUOVO CRISTIANESIMO?[1]

Il rapporto di Jean-Jacques Rousseau con quanto attiene al religioso è più complesso di quanto non sembri. Certamente tale rapporto non è riducibile a una mera volontà di promozione della religione naturale contro le imposizioni di un cristianesimo dottrinale. Rousseau intrattiene infatti una relazione molto particolare con il cristianesimo, relazione che difficilmente entra negli schemi di interpretazione comunemente applicabili al secolo dei Lumi.

Per meglio comprendere lo spazio che il cristianesimo occupa nel pensiero religioso di Rousseau si rende necessaria, per cominciare, una messa a punto del modo in cui egli comprende ciò che attiene globalmente al religioso. Agli occhi di Rousseau, si rende necessario riconoscere e ammettere alcune distinzioni profonde a seconda che si affronti il tema del religioso nella dimensione sociale o in una dimensione morale e personale, se non spirituale. A seconda di queste dimensioni, variano anche la *forma* (in ciò che essa ha di sostanziale, ovvero in quanto essa veicola un contenuto determinato) e l'*uso* del religioso.

*Università di Ginevra.

[1] Questo testo è la versione rivista di una conferenza tenuta all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il 23 ottobre 2012 su invito del prof. Massimo Marassi, che ringrazio vivamente. Desidero anche ringraziare Stefano Biancu per la traduzione di questo testo, ma anche per la collaborazione fruttuosa che intratteniamo ormai da diversi anni nel lavoro intellettuale.

© 2013 Vita e Pensiero / Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

04_waterlot.indd 259 20/06/13 16.10

1. *Distinzione dei punti di vista sociale e spirituale o morale*

Quando si considera il religioso dal punto di vista sociale, ciò che interessa non è la *verità* del religioso, ma piuttosto la sua *utilità* o il suo *ruolo*: ci si interessa alla posizione che esso occupa e al ruolo che gioca nell'architettura sociale. Anche un credente – coscientemente o meno – opera questa distinzione. Ben inteso: nessun credente pensa che possa esserci una indipendenza e una separazione netta tra la *verità* e l'*utilità*. Ciononostante, egli riconosce che esse non sono affatto la stessa cosa, ovvero che esistono delle realtà religiose che occorre riconoscere sotto un certo punto di vista (sociale e politico), ma che tuttavia non si impongono sotto un altro punto di vista (morale o spirituale). Talvolta, quando si adotta il punto di vista sociale e politico, occorre tenere per importanti delle cose che non lo sono se considerate dal punto di vista spirituale. E viceversa.

Evochiamo semplicemente alcuni esempi: la pratica regolare della preghiera è essenziale dal punto di vista spirituale[2], ma non ha la medesima importanza da un punto di vista sociale. Al contrario, la possibilità di *rendere visibile* il culto (di far sì che esso sia pubblico) è importante sul piano sociale, ma lo è nettamente meno sul piano spirituale. O ancora: la paura dell'inferno è utile sul piano sociale[3], ma può essere considerata secondaria e addirittura nefasta sul piano morale e spirituale[4]. Bisogna dunque – come avrebbe detto Maritain – «distinguere per unire»[5].

---

[2] Rousseau conserverà per tutta la vita l'abitudine della preghiera. Da *Le Confessions* (J.-J. ROUSSEAU, *Le Confessions*, libro VI, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1959, vol. I, pp. 236-237) sappiamo che, da giovane, egli amava la preghiera mattutina. Alla fine della sua vita si dedica ancora regolarmente alla preghiera. Si pensi, per esempio, alla visita che egli fece alle monache di Mont-Valérien, vicino Parigi: visita riferita in J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la nature*, Didot - Mequignon, Paris, 1788, 3ème éd., 4 voll. in-12).

[3] Ci si riferisce, ben inteso, al *Soul Perrho* e alla lunga nota scritta da Rousseau alla fine della *Professione di fede del vicario savoiardo*: «Philosophe, tes lois morales sont fort belles, mais montre m'en de grâce la sanction. Cesse un moment de battre la campagne et dismoi nettement ce que tu mets à la place du *Poul-Serrho*». (ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1969, vol. IV, p. 635).

[4] E questo benché, nella religione interiore, la paura dell'inferno non diventi negazione. In realtà, Rousseau ritiene che l'inferno sia la vita che i malvagi si sono scelti. L'inferno, secondo il senso strettamente teologico, è dunque una dottrina per i semplici che non è bene dissipare troppo in fretta; ma sarebbe falso dire che i malvagi non saranno mai puniti. Essi saranno puniti da quello che avranno fatto di se stessi, dalla vita che avranno adottato, dai legami intrattenuti con alcune persone, legami di cui non potranno più disfarsi. E dunque, se non c'è sempre identità tra utilità e verità, non si deve però affermare che la verità possa essere contraria all'utilità. Una verità che fosse assolutamente nociva sul piano sociale non è una verità. Rousseau stesso lo dice nella nota posta alla fine della *Profession de foi*.

[5] Mi riferisco, evidentemente, al titolo di una delle opere più importanti di Maritain: J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

04_waterlot.indd 260 20/06/13 16.10

Distinguiamo allora con Rousseau. Rousseau ritiene che l'*essenziale* non sia la religione socialmente esposta, ma il «culto puramente interiore del Dio supremo»[6]. Ma questo non significa che la religione sociale abbia minore importanza: entrambi i tipi di religione devono essere dunque presi in considerazione.

2. *La dimensione sociale del religioso*

Che valore e che significato ha il culto sociale? *Esso vale politicamente*. Bisogna unire i cittadini, bisogna unire le società. Dall'origine delle società, sono sempre state necessarie delle religioni, come è sottolineato con forza nel capitolo «Del legislatore» del *Contratto sociale*[7]. Dall'epoca di Rousseau, si incontrano dovunque delle religioni storiche (i differenti cristianesimi in Europa) che strutturano lo spazio sociale. E, in linea generale, occorre una religione civile per garantire il cemento e l'unione delle società pur nelle vicissitudini delle loro esistenze. «Non appena gli uomini vivono in società» – scrive Rousseau – «occorre loro una religione che li mantenga in essa. Mai un popolo è esistito o esisterà senza religione»[8].

Ma queste religioni con funzione politica non devono *in primo luogo e prima di tutto essere vere*. È bene che siano vere, ma questo non è necessario: esse devono innanzitutto essere *utili* al corpo sociale. Così, in ogni religione civile, ivi compresa quella che propone Rousseau, c'è della falsità: questa falsità risiede nel principio della «santità del contratto sociale e delle leggi»[9]. Questo comporta che un popolo si metta *al di sopra* degli altri e riconosca a se stesso una sorta di primato. È il caso degli Stati Uniti d'America, che hanno adottato una «religione civile» molto vicina a quella proposta da Rousseau. Tendo a ritenere che essa ne sia una applicazione. Quando gli americani pensano e affermano di avere una «destinazione manifesta» (*manifest Destiny*) o che, «sotto l'occhio di Dio» (*under God*) e per una volontà speciale di Dio a loro riguardo, essi hanno la responsabilità di realizzare la libertà in casa loro e nel mondo intero, essi applicano in qualche modo la religione civile. Forgiano nella loro mentalità l'idea che il contratto che sta all'origine della loro nazione è santo, ovvero che esso rin-

---

[6] J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, libro IV, cap. 8, «De la religion civile», in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. III.

[7] *Ibi*, Libro II, cap. 7.

[8] ID., *Du Contrat social. Manuscrit de Genève*, bozza del capitolo «De la religion civile» (bozza redatta sul dorso dei fogli sui quali Rousseau aveva già vergato la bozza del capitolo intitolato «Du législateur»), in *Œuvres complètes*, vol. III, p. 337.

[9] ID., *Du Contrat social*, «De la religion civile», p. 468.

04_waterlot.indd 261 20/06/13 16.10

via a Dio, sebbene non in maniera diretta (poiché non è attraverso Dio che gli uomini realizzano una comunità politica), ma in maniera indiretta: una volta costituita, la comunità politica è santificata da Dio. Così gli americani operano una finzione che li legittima nelle loro azioni e che li salda tra di loro. Rousseau certamente non direbbe, se avesse potuto conoscere questa specie di religione civile (la religione civile americana), che essa è legittima. Direbbe semplicemente che essa non ha a che fare con la verità: è la parte della religione che riguarda Cesare[10].

È una religione sociale che deve essere controllata dal sovrano. Questo controllo è legittimo e necessario. Implica la *tolleranza*, come anche i limiti di questa (in quanto porre la tolleranza senza porre allo stesso tempo i suoi limiti è come voler tracciare un cerchio quadrato: una tolleranza illimitata non contiene in sé ciò che dovrebbe garantire, in quanto è esposta al rischio di essere distrutta ad opera degli intolleranti). Rousseau non teme di essere molto restrittivo a questo proposito. Le sue affermazioni a riguardo della *tolleranza civile* verso i protestanti nella Francia del XVI secolo sono molto dure e tendono a limitarla in modo estremo: «Je conviens sans détour qu'à sa naissance la religion réformée n'avait pas droit de s'établir en France, malgré les lois».[11] Rousseau segue infatti un principio che egli espone chiaramente nella *Lettera a Christophe de Beaumont*: «*Je ne crois pas qu'on puisse légitimement introduire en un pays des religions étrangères sans la permission du souverain*; car si ce n'est pas directement désobéir à Dieu, c'est désobéir aux lois et qui désobéit aux lois désobéit à Dieu»[12]. Tuttavia egli attenua subito la virulenza di questo principio, e lo fa in due modi: dichiarando – per un verso – che non si può «proscrire (les cultes nouveaux) qui sont une fois établis; car un fils n'a jamais tort de suivre la religion de son père»[13]; e affermando – per altro verso – una *tolleranza teologica* assoluta[14]. Tutti i sostenitori delle diverse religioni devono essere non soltanto benevoli gli uni verso gli altri, ma non devono neanche negare che si possa essere salvati aderendo a religioni diverse dalla propria. Per esempio, un cattolico o un riformato devono ammettere come salvato un cristiano ortodosso, ma anche un ebreo, un musulmano, e finanche un induista o un

---

[10] Cfr. G. WATERLOT, *Le christianisme peut-il faire office de religion politique? Réflexions sur le cas américain à la lumière de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, in J.-L. CHABOT - C. TOURNU (éds.), *L'héritage religieux et spirituel de l'identité européenne*, L'Harmattan, Paris 2004, pp. 127-150.

[11] J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Christophe de Beaumont*, in *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 978.

[12] *Ibidem*.

[13] *Ibidem*.

[14] In questo modo Rousseau ribalta la posizione divenuta tradizionale a partire da John Locke e dalla sua *Lettera sulla tolleranza* (1686).

buddista (benché questi ultimi casi non siano stati citati da Rousseau, ma siano implicitamente inclusi in una tolleranza teologica universale). Quanto alla *tolleranza civile*, che ai nostri contemporanei appare così problematica in Rousseau, i suoi limiti dipendono dalle decisioni del sovrano, che decide non in funzione del suo capriccio, ma in funzione dell'ordine e del disordine pubblici, e della minaccia che potrebbe rappresentare la presenza sul territorio della nazione di tale o talaltra confessione religiosa, seppure col limite appena richiamato, per il quale non si può legittimamente impedire l'esistenza di una religione presente da almeno una generazione sul territorio nazionale o su quello della città.

3. *Qual è la fede di Rousseau?*

Passiamo ora dal sociale al personale e al morale e chiediamoci: qual è la fede che Rousseau crede essere religiosamente *vera*? Che cosa è vero, nel campo della religione, per Rousseau?

In prima istanza, ricordiamo qualche tappa importante della sua vita: Rousseau nasce e cresce nella religione riformata, la lascia nel 1728 per convertirsi al cattolicesimo, ritorna alla fede riformata nel 1754, ma dicendo chiaramente che per lui questa nuova conversione ha un significato politico: se ritorna alla fede dei padri è per essere di nuovo cittadino di Ginevra e non per desiderio di ridivenire riformato[15]. Che cosa significa tutto questo? Semplicemente che tra il 1728 e il 1754 egli ha profondamente relativizzato le religioni storiche. È convinto che si possa essere salvati tanto nel cattolicesimo quanto nella religione riformata, in quanto ciò che fa sì che si sia salvati è presente tanto in una religione quanto nelle altre. Ma, allora, che cosa fa sì che si sia salvati? Primo: la fede in Dio, nella forma in cui la ragione e la voce della coscienza ci conducono ad affermarla. Secondo: la volontà di fare ciò che è giusto.

Precisiamo la natura di questa fede e come Rousseau vi sia pervenuto. Sono le circostanze particolari della sua vita a condurlo a cercare nuove basi per la sua fede. Sotto questo aspetto, la biografia e le circostanze di una esistenza drammatica hanno un'importanza estrema in un uomo come lui. Prima di divenire uno scrittore (e lo diviene abbastanza tardivamente, a 38 anni – prima pensava di divenire un musicista), egli vive, alle Charmet-

[15] Cfr. ID., *Les Confessions*, libro IX, p. 392: «Jugeant qu'il n'y avait pas pour un homme raisonnable deux manières d'être chrétien, je jugeais aussi que tout ce qui est forme et discipline était dans chaque pays du ressort des lois. De ce principe si sensé, si social, si pacifique, et qui m'a attiré de si cruelles persécutions il s'ensuivait que voulant être citoyen je devais être protestant et rentrer dans le culte établi dans mon pays».

04_waterlot.indd 263 20/06/13 16.10

tes, una fede semplice che non si pone domande: una fede «alla maniera di Fénelon»[16], una fede del cuore, dell'attaccamento sensibile al sentimento di un'esistenza di Dio constatata a partire dalla contemplazione di una natura bella e felice. Ogni tanto egli è turbato dalla fede angosciata e colpevolizzante dei giansenisti o di qualche oratoriano di cui legge certi libri. La facilità con la quale essi richiamano la minaccia dell'inferno destabilizza la sua anima. Ma ritorna subito sulle sue posizioni: grazie alle considerazioni rassicuranti di Madame de Warens da una parte, e per via di alcune pratiche superstiziose – di cui egli fa dono al lettore nelle *Confessioni*[17] – dall'altra. Ma, una volta a Parigi, nella seconda metà degli anni '40 del XVIII secolo, tra i filosofi e gli Enciclopedisti francesi, la sua fede è sottoposta a dura prova. Egli entra infatti in un ambiente in cui l'ateismo è molto diffuso. È sufficiente, per farsene un'idea, ricordare l'aneddoto che Diderot riferisce a Sophie Volland, nella sua lettera del 6 ottobre 1765: «La première fois que M. Hume se trouva à la table de M. d'holbach», scrive Diderot, «il était assis à côté de lui. Je ne sais à quel propos le philosophe anglais s'avisa de dire à M. d'Holbach qu'il ne croyait pas aux athées, qu'il n'en avait jamais vu. M. d'Holbach lui dit: *Comptez combien nous sommes ici*. Nous étions dix-huit. M. de d'Holbach ajouta: *Il n'est pas malheureux de pouvoir vous en compter quinze du premier coup: les trois autres ne savent qu'en penser*».

Rousseau deve rispondere ad argomenti razionali (a favore dell'ateismo) che lo destabilizzano e che lo lasciano inizialmente senza parole: sono argomenti potenti. Si decide – egli dice – a fare uno sforzo senza precedenti per porre la sua fede su solide basi: un po' come ha fatto Cartesio per trovare dei nuovi fondamenti alla scienza[18]. Sono le riflessioni che daranno vita alla *Professione di fede del vicario savoiardo*. Il testo, inserito nell'*Émile*, è composto di due parti. La prima è – per quanto riguarda forma e contenuto – molto classica, e Rousseau riconosce tale classicità. Riprende in fondo gli argomenti dei deisti e dei teisti dell'epoca, specialmente del teologo anglicano Samuel Clarke[19]. È possibile provare l'esistenza di Dio a partire dalla

---

[16] ID., *Rêveries du promeneur solitaire*, 3ème promenade, *Œuvres complètes*, vol. I, p. 1013.

[17] ID., *Les Confessions*, libro VI, pp. 242-243.

[18] Cfr. J.-M. BEYSSADE, *Choix des principes et irréversibilité du temps chez Jean-Jacques Rousseau*, «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 13 (printemps 2002), pp. 131-147; H. GOUHIER, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, Paris 1984 (2a ed. rivista).

[19] Al quale bisognerebbe aggiungere alcuni pastori e teologi protestanti, come ha recentemente mostrato Pierre-Olivier Léchot nella sua nuova edizione critica della *Profession de foi du Vicaire savoyard* e specialmente nella lunga introduzione che la precede (J.-J. ROUSSEAU, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, éd. par P.-Olivier Léchot, Labor et Fides, Genève 2012).

04_waterlot.indd 264 20/06/13 16.10

necessità di dare movimento alla materia, dalla necessità di sostenere gli esseri nella loro esistenza, etc… Ma nessun argomento – dei quali ciascuno ha peraltro valore – è decisivo per se stesso: tutti possono essere vanificati dagli argomenti contrari, ovvero dagli argomenti razionali a favore dell'inesistenza di Dio. Allora, in fondo, i piatti della bilancia stanno in equilibrio. Che cosa può farli pendere in favore dell'esistenza di Dio? La fine della prima parte della *Professione di* fede lo enuncia chiaramente: è la presenza della voce della coscienza nel cuore del nostro spirito. È questo «istinto divino», questa «voce immortale e celeste» che cambia tutto[20]. Noi sentiamo al fondo del nostro spirito che la voce della coscienza inclina a volere e a desiderare ciò che è giusto e a respingere ciò che è male: voce della coscienza che ci giudica segretamente e che è come la voce di Dio all'interno dell'uomo. È in forza della voce della coscienza e dunque in forza della presenza e dell'effetto del sentimento e del cuore che la bilancia pende dalla parte dell'esistenza di Dio e libera così il filosofo dall'impotenza di fronte agli argomenti dell'ateismo. In questo Rousseau apporta qualcosa di nuovo nella situazione filosofica e culturale dell'Europa del XVIII secolo. È grazie a lui infatti che si esce dall'epoca delle classiche prove razionali dell'esistenza di Dio, inaugurata da Anselmo d'Aosta con la prova ontologica esposta nel *Proslogion*, per entrare in un'epoca che istituisce un nuovo modo di porre filosoficamente il problema di Dio, attraverso l'esperienza diretta.

4. *Il rapporto di Rousseau col cristianesimo*

Rousseau crede dunque in Dio secondo una fede che egli presenta come «religione naturale». Su questo si è tutti d'accordo. Ma in che cosa questa religione naturale può essere considerata come cristiana? Questo non è affatto evidente. La fede proposta da Rousseau è una fede interiore, una fede di cuore, che non suppone alcuna rivelazione. Ciascuno può accedervi attraverso la ragione e l'introspezione, a condizione che non abbia soffocato in se stesso la voce della coscienza: tale fede non passa attraverso una rivelazione che giunga agli uomini grazie a dei profeti o a degli inviati di Dio; ancora meno essa avviene all'uomo attraverso una visita diretta di Dio di cui ci siano dei testimoni e una attestazione attraverso dei miracoli. No, niente di simile. Ma allora, ripetiamolo, non è insensato parlare ancora di cristianesimo a proposito di siffatta fede religiosa? Per quanto sia sincera, non sembra infatti avere niente di cristiano.

---

[20] Rousseau deve molto qui alla sua lettura di M. HUBER, *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* (1738) e di B.L. DE MURALT, *L'instinct divin recommandé aux hommes* (1727).

Questa dovrebbe essere la nostra conclusione se due fatti non ci mettessero in allerta: il primo è la definizione di «religione dell'uomo» nel capitolo sulla religione civile; il secondo sono le proteste dello stesso Rousseau, in particolare nella celebre *Lettre à l'archevêque Christophe de Beaumont*. Nel capitolo sulla religione civile è scritto che «La religione dell'uomo è la pura e semplice religione del Vangelo, il vero Teismo, e ciò che si può chiamare il diritto divino naturale»[21]. Nella lettera a Christophe de Beaumont, Rousseau ripete continuamente che egli è «cristiano e sinceramente cristiano», «cristiano secondo il Vangelo» e non secondo i preti[22]. Che cosa vuol dire? È una semplice incongruenza da parte di Rousseau?

Si può pensare che non lo sia. Ma per affermarlo si rendono necessari alcuni chiarimenti.

5. *Il tradimento dello spirito del Vangelo*

Primo chiarimento. Le religioni cristiane storiche non sono veramente cristiane. Perché? Perché esse hanno tradito lo spirito dei Vangeli e del cristianesimo. I cattolici se ne sono allontanati nella misura in cui – senza rendersene conto – hanno concesso troppo alla Chiesa a cui hanno dato vita.[23] I Riformatori avrebbero potuto ritrovare questo spirito dei Vangeli ma essi stessi hanno subito tradito il principio (vero) che pretendevano seguire. Qual era questo principio? Di prendere le Scritture come regola e l'uso della ragione individuale come loro interpretazione, avendo deciso di interpretare il meno possibile, o perlomeno con grande moderazione. Ora, i Riformatori hanno voluto erigere la loro autorità di dottori, di specialisti delle Scritture, in regola di dottrina; hanno introdotto nella fede (in fondo molto semplice) alla quale i Vangeli richiamano una quantità di dogmi nei quali la ragione vede un sacco di contraddizioni e di oscurità e che sono inutili alla salvezza (non è infatti necessario alla salvezza – pensa Rousseau – affermare che Dio è trino e che un giorno vi sarà la risurrezione dei corpi gloriosi). I Riformatori hanno dunque essi stessi tradito lo spirito dei Vangeli al quale pretende-

---

[21] ROUSSEAU, *Du contrat social*, libro IV, cap. 8, «De la religion civile», p. 464.

[22] ID., *Lettre à Christophe de Beaumont*, in *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 960.

[23] Come dirà più tardi Alfred Loisy in *L'Évangile et l'Église* (1903): «Cristo annunciava il Regno ed è arrivata la Chiesa». Rousseau stesso sottolinea il carattere temporale che il cristianesimo assume storicamente attraverso il cattolicesimo, e scrive ironicamente, in un *Fragment*: «Jésus-Christ dont le règne n'était pas de ce monde n'a jamais songé à donner un pouce de terre à qui que ce soit et n'en posséda [point] lui-même, mais son humble vicaire après s'être approprié le territoire de César distribua l'empire du monde aux serviteurs de Dieu» (ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 490).

04_waterlot.indd 266 20/06/13 16.10

vano ricondurre i fedeli. Rousseau si mostra severo a loro riguardo: la storia della Riforma «est pleine de faits qui montrent une inquisition très sévère, et que, de persécutés les Réformateurs devinrent bientôt persécuteurs […] À force de disputer contre le clergé catholique, le clergé protestant prit l'esprit disputeur et pointilleux. Il voulait tout décider, tout régler, prononcer sur tout: chacun proposait modestement son sentiment pour loi suprême à tous les autres; ce n'était pas le moyen de vivre en paix»[24]. E, a proposito del grande riformatore di Ginevra, Giovanni Calvino, Rousseau non esita a dire: «Calvin, sans doute, était un grand homme; mais enfin c'était un homme, et qui pis est, un théologien»[25].

6. *Lo spirito dei Vangeli*

Secondo chiarimento. Occorre prestare attenzione al fatto che Rousseau accordi un posto centrale ai Vangeli. Contrariamente a ciò che egli lascia intendere all'inizio della seconda parte della *Professione di fede*[26], non si accontenta della «religione naturale». Ed è precisamente qui il punto fondamentale per comprendere la fede di Rousseau. I Vangeli sono il libro più importante, il libro che bisognava scrivere per il bene dell'umanità, il solo del quale ci si possa fidare quasi senza limiti e che occorre leggere e rileggere con assiduità. «Je vous avoue» – dichiara Rousseau attraverso il Vicario savoiardo – «que la majesté des Écritures m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe, qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes»[27]. Ed è la ragione per la quale Rousseau non cesserà di affermare di essere cristiano. Ma che cosa vi è di così importante in questo libro? Che cosa Rousseau considera in essi valido?

Consideriamo innanzitutto che cosa egli in essi rifiuta. Prima di tutto tutte le cose oscure e i contorcimenti che i redattori dei Vangeli hanno impresso al pensiero di Gesù[28]. Come anche tutti i miracoli. Rousseau ha un

---

[24] ID., *Lettres écrites de la montagne,* deuxième lettre, in *Œuvres complètes,* vol. III, p. 715.

[25] *Ibidem*.

[26] Il Vicario dichiara infatti al suo discepolo: «Vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle. Il est bien étrange qu'il en faille une autre!» (ID., *Profession de foi du Vicaire savoyard*, p. 607).

[27] *Ibi*, p. 625.

[28] Cfr. la lettera a M. de Franquières du 15 janvier 1769 (ID., *Œuvres complètes*, vol. IV, pp. 1133-1147). I Vangeli sono ingombrati da un «fatras» che li «défigurent» a causa dell'ignoranza dei discepoli che «n'entendaient pas» i discorsi di Gesù, ma che fortunatamente,

atteggiamento opposto a quello di Blaise Pascal: piuttosto che poggiare la fede in Dio sui miracoli, ritiene che i miracoli rischino di allontanarci da Dio e che siano le persone "di poca fede" che, nei Vangeli, richiedono i miracoli (Gesù stesso non vuole fare miracoli e spesso critica coloro che chiedono dei segni[29]). Rousseau arriva a dire, nella terza delle *Lettere scritte dalla montagna*, che basterebbe togliere tutti i miracoli dai Vangeli perché tutto il mondo cada ai piedi di Gesù Cristo[30]. Le affermazioni enigmatiche, gli abbozzi di dogmi oscuri, i miracoli: ecco cosa occorre scartare dei Vangeli.

7. *La persona di Gesù*

Una volta realizzato questo lavoro di epurazione, si accederà così al cuore dei Vangeli, che è la semplice dottrina di Gesù. L'amore che egli nutre per Gesù fa di Rousseau, perlomeno ai suoi stessi occhi, un cristiano. Come mai Rousseau ama Gesù così tanto da divenire, in tarda età, un attento lettore della *Imitazione di Cristo*?[31]. Perché Gesù di Nazaret apporta alla storia degli uomini qualcosa che non ha precedenti. Una storia che li ha fatti uscire dalla vita così come Dio l'aveva voluta: vita conforme all'«ordine» dell'universo che egli ha creato. L'amore di Dio è l'amore dell'ordine della sua creazione. Nel corso della storia delle società che abbiamo istituito, noi abbiamo ignorato o sfigurato quest'ordine. Con la sua maniera di vivere, Gesù ce lo restituisce. Nel tempo della storia, egli è – secondo le parole di Henri Gouhier – l'uomo secondo la natura. Gesù è così il modello di una vita rinnovata: una vita di dolcezza, di bontà e di benevolenza nei confronti del prossimo[32]. Una vita indifferente tanto alla ricerca del potere quanto del dominio. Una vita infine nella quale tutti gli uomini sono considerati come figli di uno stesso Dio e dunque fratelli. Sta qui, d'altronde, la più

---

malgrado «quelques tours orientaux ou mal rendus» hanno «transcrit fidèlement» la maggior parte dei discorsi del maestro.

[29] ID., *Lettres écrites de la montagne,* troisième lettre, p. 732: «Il reste toujours prouvé par le témoignage de Jésus même, que, s'il a fait des miracles durant sa vie, il n'en a point fait en signe de sa mission. Toutes les fois que les Juifs ont insisté sur ce genre de preuves, il les a toujours renvoyés avec mépris, sans daigner jamais les satisfaire».

[30] *Ibi*, p. 735.

[31] Masson sottolinea l'interesse che Rousseau ha sviluppato per l'opera attribuita a Tommaso da Kempis in P.-M. MASSON, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Paris 1916; Slatkine Reprints, Genève 1970, seconda parte, cap. 6, pp. 243-244.

[32] Si veda per esempio il ritratto che ne traccia Rousseau alla fine della terza delle *Lettres écrites de la montagne*. Si veda anche il *Morceau allégorique sur la révélation* (*Œuvres complètes*, vol IV, p. 1044-1054), laddove ancora una volta Rousseau compara Gesù e Socrate, a tutto vantaggio del primo.

04_waterlot.indd 268 20/06/13 16.10

grande novità introdotta da Gesù. Se gli ebrei erano monolatri[33], Gesù è il primo a essere monoteista nel senso forte del termine. Egli comprende per primo che c'è un solo Dio per tutti gli uomini e che dunque tutti gli uomini devono tendere concretamente ad amarsi reciprocamente, senza escludere gli stranieri considerandoli a priori come dei nemici. Da questo punto di vista Gesù è superiore a tutti gli altri uomini e nessuno l'ha eguagliato, neanche Socrate. La comparazione con Socrate, al centro della *Professione di fede del vicario savoiardo*, va infatti a vantaggio di Gesù (caso raro, all'epoca, negli ambienti filosofici). «Se la vita e la morte di Socrate sono quelle di un saggio» – scrive Rousseau – «la vita e la morte di Gesù sono quelle di un Dio»[34].

Gesù è dunque un uomo fuori dal normale, al di sopra di tutti. Nessun essere umano è mai stato alla sua altezza. Per questo occorre seguire il suo esempio come regola religiosa e morale. Inoltre, ed è il segno della sua superiorità, Gesù tocca il cuore con i suoi discorsi e con i suoi atti (porta in sé un dinamismo, mette in movimento, suscita negli altri una aspirazione), mentre Socrate non tocca che la mente o l'intelligenza attraverso dei discorsi[35]. Se si aggiunge che la situazione morale era incomparabilmente più facile nell'Atene colta che era il suo ambiente di vita, si sarà sottolineata completamente la superiorità di Gesù, il quale si trovava a vivere in mezzo a un popolo rozzo e poco capace di comprenderlo.

L'esempio di Gesù ritorna così senza interruzione in tutti gli scritti della maturità di Rousseau e, con regolarità, anche nella corrispondenza. Esiste un'interpretazione rousseauiana della missione e della morte di Gesù che fanno di quest'ultimo una sorta di centro del suo pensiero religioso.

8. *La spiritualità di Rousseau*

Abbiamo ora un punto fermo per riconoscere che Rousseau non si dichiara cristiano invano. Consideriamo un altro aspetto: quello della spiritualità di Rousseau. Possiamo parlarne a partire da ciò che viene sviluppato alla fine di *Giulia o la nuova Eloisa*. Vi troviamo infatti, nella quarta e ultima parte, delle lettere interessanti tra Giulia e Saint-Preux, il cui centro è la spiritua-

---

[33] Cfr. il commentario di Rousseau al discorso di Jefte agli Ammoniti (*Gdc* 11, 24) all'inizio del capitolo «Della religione civile». Il popolo ebraico riconosce un solo Dio, ma ammette il darsi di altri dèi, protettori degli altri popoli

[34] ID., *Profession de foi du vicaire savoyard*, p. 626.

[35] Cfr. ID., *Morceau allégorique sur la Révélation*, pp. 1052-1053. Socrate smonta le imposture e le illusioni, ma rimane su un piano strettamente razionale; non emoziona, non sconvolge in profondità, non trascina le folle dietro a sé.

lità – specialmente per quanto riguarda le lettere 6-8. Giulia è allora sposa di M. de Wolmar, madre di famiglia e responsabile della buona conduzione dell'amministrazione domestica del demanio di Clarens. Tuttavia essa coltiva, su sollecitazione di suo marito, una corrispondenza con Saint-Preux, suo vecchio amante, affinché venga a vivere a Clarens.

Se i lettori di Rousseau, specialmente i filosofi, hanno talvolta tendenza a dire che la fede nella religione naturale, e dunque la fede di Rousseau, sia una fede puramente astratta e celebrale, queste pagine sconfessano tutto ciò senza ombra di dubbio. Vi vediamo Saint-Preux discutere con Giulia della vita e delle pratiche spirituali. Che cosa dicono? Innanzitutto che bisogna certamente diffidare delle volate mistiche, in quanto esse conducono ai deliri dell'immaginazione (la quale scambia le sue fantasie per realtà divine). Da questo punto di vista, Teresa d'Avila e Madame Guyon sono ridicolizzate per aver confuso gli slanci del loro cuore con i moti della volontà divina. I due amici aggiungono, per di più, che non bisogna sprofondare nel bigottismo: ciò che conta è prima di tutto di essere ad un tempo utili e benevoli con le persone vicine e di lavorare per rafforzare un legame sociale felice.

Ma la *preghiera*, lungi dall'essere combattuta, è riconosciuta come necessaria alla vita. Bisogna mettersi regolarmente alla presenza di Dio. In particolare quando i problemi della vita ci sballottano a destra e a manca e rischiamo di perdere il centro. Mettersi alla presenza di Dio è mettere ogni cosa al suo posto. Mettersi alla presenza di Dio non significa spendersi in prolisse preghiere di domanda: Dio sa ciò che è bene per noi. Significa invece raccogliersi davanti a lui, far tacere le proprie potenze e i propri affetti. Non significa neanche scrutarLo: la nostra ragione è insufficiente per penetrare nel mistero di Dio. Ci basta che, attraverso la razionalità sostenuta dalla coscienza, essa ci conduca all'affermazione dell'esistenza di Dio, senza che gli si debba domandare di più. Dio resta essenzialmente misterioso per noi. Ma noi possiamo metterci davanti a Lui, avendo fiducia nel fatto che egli lavorerà in noi[36]. Teologicamente diremmo che c'è una fiducia implicita nell'azione dello Spirito Santo. È d'altronde ciò che afferma la scena del matrimonio di Giulia[37].

---

[36] Si può anche leggere, nella terza *Lettre écrite de la montagne* (p. 752): «Quand on prie avec des paroles, c'est bien fait de préférer celles-là (les paroles du *Notre Père*); mais je ne vois point ici (dans l'Évangile) l'ordre de prier avec des paroles. Une autre prière est préférable; c'est d'être disposé à tout ce que Dieu veut».

[37] J.-J. ROUSSEAU, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, parte III, lettera 18, in *Œuvres complètes*, vol. II, Gallimard, Paris 1961. Ho proposto un'analisi del matrimonio di Giulia in G. WATERLOT, Rousseau démontre-t-il l'affirmation «Jamais peuple n'a subsisté ne subsistera sans religion»?, in ID. (dir.), *La théologie politique de Rousseau*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010, pp. 63-90.

04_waterlot.indd 270 20/06/13 16.10

L'atteggiamento di Rousseau è dunque molto diverso da quello deista. L'autore dell'*Émile* non si contenta di dire che Dio deve esistere come origine del mondo, per poi allontanarsene dicendo che questo Dio non ha niente a che fare con noi. No. Noi possiamo, al contrario, se non entrare in contatto con lui, almeno metterci alla sua presenza e così presentarci all'azione della sua grazia. Precisamente su questo punto Giulia piega la posizione iniziale di Saint-Preux, secondo la quale, domandando a Dio ciò che è bene per noi, ce lo diamo da noi stessi.

Se Rousseau rifiuta ogni spiritualità esagerata che renderebbe difficile la vita ordinaria di persone impegnate nel mondo e specialmente nel mondo del lavoro (da lui valorizzato), se egli rifiuta ogni prospettiva mistica di unione con Dio (di un avvicinamento che giungerebbe all'unione), egli nondimeno afferma la necessità di fare in modo di intrattenere regolarmente una relazione con Dio attraverso la preghiera individuale.

9. *Conclusione 1: Rousseau è cristiano?*

Possiamo dunque dire, al termine di queste riflessioni, che c'è realmente un'importanza della dimensione religiosa e spirituale nell'opera di Rousseau.

Tuttavia, possiamo affermare che si tratta di una forma di cristianesimo? Di un *nuovo cristianesimo*? Dato che Rousseau pensa che al suo tempo non ci siano – per così dire – più cristiani, e che la gente di Chiesa abbia tradito lo spirito della fede per delle ragioni istituzionali e politiche, è dunque lui il primo esponente di un nuovo cristianesimo?

Per rispondere, dirò per prima cosa che, se certamente Gesù occupa un posto centrale nel pensiero di Rousseau, è però problematico il fatto che egli gli rifiuti lo statuto di *Cristo*. Rifiutandogli questo statuto, non crede che Gesù sia l'incarnazione del Figlio eterno e dunque una presenza reale di Dio nel mondo. Rifiuta pure la risurrezione.

Improvvisamente Gesù non è dunque più la realtà religiosa centrale di cui non si può fare a meno? La spiritualità proposta ne *La nuova Eloisa* fa a meno di Cristo e fa riferimento a una relazione diretta tra Dio e l'uomo, senza mediazione. E negli ultimi testi importanti della vita di Rousseau, non si pone più la questione di Gesù. Aggiungiamo che se Gesù è considerato il modello per eccellenza, egli non è però Colui attraverso il quale coloro che credono in Lui sono salvati. Il che pone evidentemente dei problemi quando ci si dichiara cristiani. Inoltre Rousseau lascia da parte tutta una profondità spirituale e teologica del cristianesimo che è legata all'affermazione dell'incarnazione (dunque alla presenza di Dio nel mondo e all'articolazione della trascendenza e dell'immanenza) e ugualmente alla teologia della croce. Esiste infatti una profondità legata all'esperienza della croce: una profondità rispetto alla quale egli si pone dunque al margine.

04_waterlot.indd 271 20/06/13 16.10

Ma, per altro verso, si potrebbe considerare che egli mette insieme correnti cristiane che esistevano a monte di lui e che esisteranno a valle di lui. Per l'a monte penso ai sociniani. Per l'a valle penso agli unitariani[38]: le correnti antitrinitarie che accentueranno l'aspetto morale del cristianesimo o, per meglio dire, che sosterranno – come Rousseau – che un uomo buono che compie il bene e che è benevolo e buono verso il prossimo è anch'egli un cristiano (che lo sappia o meno). Occorre ricordare l'importanza che Rousseau accorda a Gesù come colui che ha compiuto la rivoluzione umana più importante e più decisiva.

10. *Conclusione 2: l'attualità di Rousseau*

Ma comparare il pensiero di Rousseau con una sorta di norma teorica – con il cristianesimo dottrinale così come l'abbiamo ereditato – non basta. È anche legittimo metterlo a confronto con la realtà sociologica del mondo contemporaneo. Ciò che occorre allora considerare, sotto questa nuova prospettiva, è che se il cristianesimo di Rousseau è molto particolare e certamente *povero*, nel senso di minimale, bisogna però riconoscere che egli entra in singolare consonanza con il cristianesimo di molti nostri contemporanei che si dicono cristiani, in Europa occidentale e nell'America del Nord (e pure del Sud) e che in realtà sono rousseauiani senza saperlo. Un numero significativo di cristiani dei nostri tempi non credono infatti alla divinità di Cristo (pur accordando grande importanza alla figura di Gesù), non credono nella risurrezione dei corpi, nella transustanziazione, nel giudizio ultimo. Ora, neanche Rousseau crede in tutto ciò, ma afferma l'esistenza di un Dio creatore e conservatore del mondo, un Dio di giustizia e di bontà che attende da noi che siamo giusti, e di un Gesù che è stato colui che ha veramente fatto la volontà di Dio sulla terra. Rousseau è anche colui che spera in una vita dello spirito oltre la morte (in una immortalità dell'anima): anche in questo egli è cristiano. In modo singolare, un buon numero dei nostri contemporanei cristiani esprime quindi – esplicitamente o implicitamente – la fede di Jean-Jacques Rousseau.

(traduzione di Stefano Biancu)

[38] Corrente che si sviluppa negli Stati Uniti a partire dagli anni 1820 con William Emery Channing.

Abstract

La dimensione religiosa e spirituale ha un'importanza innegabile nell'opera di Jean-Jacques Rousseau, ma il suo rapporto con il religioso è più complesso di quanto possa sembrare. Certamente tale rapporto non è riducibile a una mera difesa della religione naturale in opposizione al cristianesimo storico: Rousseau intrattiene infatti una relazione molto particolare con il cristianesimo, del quale tuttavia tralascia una parte considerevole del patrimonio teologico e dogmatico, limitandosi ad affermare l'esistenza di un Dio giusto e buono, creatore e conservatore del mondo, e di un Gesù che è stato colui che ha veramente fatto la volontà di Dio sulla terra. In questo senso, il cristianesimo di Rousseau coincide con il cristianesimo condiviso – esplicitamente o implicitamente – da un buon numero dei nostri contemporanei.

Parole chiave: Jean-Jacques Rousseau, cristianesimo, religione naturale, religione civile

The religious and spiritual dimension has an undeniable importance in the work of Jean-Jacques Rousseau, but his relationship with this dimension is more complex than it may seem. Of course, this relationship is not reducible to a mere defence of the natural religion in opposition to historic Christianity: Rousseau maintains in fact a very special relationship with the Christian religion, but he leaves out a substantial part of its theological and dogmatic heritage, merely stating the existence of a just and good God, creator of the world, and of Jesus, who was the one who has really done the will of God on earth. In this sense, Rousseau's christianity is identical to the Christianity which is shared – explicitly or implicitly – by a large number of our contemporaries.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, Christianity, Natural Religion, Civil Religion

04_waterlot.indd 273 20/06/13 16.10

04_waterlot.indd 274 20/06/13 16.10