

## Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

# Al di là delle fedi storiche: religione essenziale, normatività biblica e critica della tradizione cristiana in Marie Huber

Maria Cristina Pitassi

(Université de Genève, Suisse)

**Abstract** The Geneva Marie Huber (1695-1753) led a relatively unobtrusive life, yet as an author she produced texts which were perceived by her contemporaries to be radical. Protestant, born into a wealthy family of Swiss bankers established permanently in France from 1711, Marie Huber published works which show her evolution from the pietistic fanaticism of her youth to the non-dogmatic religiosity of her maturity. This article is concerned with the *Lettres sur la religion essentielle* (1738) and on a *Recueil* which was published posthumously by her family in 1754. It focuses on how Marie Huber conceives the relationship between evident rational truths and so-called revealed truths, the status of biblical inspiration, the nature and prerogatives of Jesus-Christ. Resisting categorization, the spectrum of Marie Huber's thought represents an original synthesis of criticism towards historical religions, searching for a religion and an ethics consistent with human nature and refusal to accept any mediation between individual and the Self-sufficient Being she identifies with God.

**Sommario** 1 Marie Huber, una biografia schermata. – 2 Vérità naturali e verità bibliche: il mondo alla rovescia. – 3 Una cristologia congetturale.

**Keywords** Marie Huber. Natural religion. Christology. Anticlericalism. Bible.

## 1 Marie Huber, una biografia schermata

La prima volta che ho avuto l'occasione di parlare in pubblico di Marie Huber, un collega, storico del cristianesimo dei primi secoli, mi ha chiesto scherzosamente, dopo la conferenza, se per caso non avessi inventato di sana pianta il personaggio, tanto il nome e le opere evocate gli risultavano del tutto sconosciuti. E tali restano in gran parte ancora oggi, se non probabilmente per qualche specialista di Rousseau, incappato in Marie non fosse che leggendo le pagine che Pierre-Maurice Masson ha dedicato alla religione del filosofo ([1916] 1970, 207-13).

Eppure questa «femme de beaucoup d'esprit», come doveva definirla Voltaire (1768, 69), pur non avendo occupato gli spazi mondani che potevano garantire all'epoca una qualche notorietà alle donne impegnate a

livello intellettuale, gioiva al suo tempo di una certa notorietà dato che, già in vita, il suo nome circolava già à *demi-mots* sia tra i numerosi detrattori che tra i più rari sostenitori,<sup>1</sup> che fosse per ricusarlo, perché, per molti, impossibile da associare ad opere troppo complesse per essere il frutto di una scrittura femminile<sup>2</sup> o che fosse per diluirlo, come alcuni, anche fra i meglio disposti, hanno fatto, immaginando una co-autorialità con Bèat de Muralt,<sup>3</sup> l'entusiasta zurighese a cui si devono le controverse *Lettres fanatiques* pubblicate nel 1739.

Ginevrina di origine ma lionese di adozione, Marie Huber era nata nel 1695 in una famiglia facoltosa di banchieri svizzeri protestanti, trasferitasi in Francia nel 1711.<sup>4</sup> Pronipote, da parte materna, di Nicolas Fatio de Duiller, fisico brillante dell'entourage di Newton la cui carriera scientifica sarà compromessa dalla frequentazione assidua degli ambienti londoniani legati al profetismo ugonotto degli inizi del secolo, Marie Huber ha lasciato poche tracce pubbliche: non si sa praticamente niente dei suoi studi, compiuti verosimilmente nell'ambito domestico, né della vita passata a Lione dove morirà nel 1753, all'eccezione del fatto che non si era sposata, che aveva condotto un'esistenza discreta, che era in contatto con gruppi pietisti e che non aveva mai rinnegato il protestantesimo, nonostante i decenni passati nella Francia ormai tutta cattolica ridisegnata dall'editto di Fontainebleau del 1685. Da questa vita apparentemente senza storia e senza scalpore, dedicata, secondo un abate lionese contemporaneo, suo primo biografo, «à une retraite austere et à la pratique des bonnes oeuvres» (Pernetti 1757, 2, 360), si staglia un episodio della giovinezza, noto grazie ad alcune lettere manoscritte che la famiglia aveva scambiato con lo zio:<sup>5</sup> nel 1715-16, Marie, convinta di essere investita di una missione divina, era rientrata a Ginevra, per denunciare la supposta corruzione della città natale, in particolare dei suoi pastori, eredi biasimevoli e corrotti degli antichi filistei. Come era facilmente prevedibile, l'accoglienza non fu particolarmente calorosa, la città e il suo corpo pastorale rivelandosi del tutto impermeabili alle denunce e agli appelli alla conversione proferiti dalla giovane profetessa, che aveva finito col mettere un termine alla sua

1 Per uno dei rari giudizi favorevoli sull'opera di Marie Huber si veda «Réflexions d'une dame» (1740).

2 Si vedano, per esempio, *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux Arts* 1740, 213; [Galissard de Marignac] 1740, 1, xxi.

3 È il caso per esempio del teologo ginevrino Jacob Vernet [1762] 1766, 1, 224 e di Voltaire stesso 1768, 69.

4 Sulla vita, il pensiero et la fortuna di Marie Huber si vedano gli studi di Kessler 2009; Krumenacker 2002, 2003, 2013, 2015; Lagrée 1992; Metzger 1887; Monod [1916] 1970, 321-31; Perrochon 1960; Pitassi 1995, 1996a, 1996b, 2006.

5 Cf. Ritter 1882, 129-66.

missione e se n'era tornata a Lione, fortemente scossa e indebolita sia nel fisico che nella psiche. Se Marie non fosse appartenuta a una famiglia così in vista e così influente, non avrebbe mancato di essere convocata davanti al concistorio, in genere poco indulgente nei confronti del profetismo, percepito come una minaccia sia per l'integrità della comunità religiosa che per la coesione del tessuto sociale; ma il ramo ginevrino paterno degli Huber e quello, materno, dei Calandrini si era certamente affrettato a mettere a tacere lo scandalo, forse arginandolo prima del nascere, dato che gli archivi non portano alcuna traccia di questa *escapade* dalle intenzioni profetiche e dagli esiti poco concludenti. Rientrata a Lione ammalata, Marie stenterà per anni a riprendersi e non farà comunque più parlare di sé, prendendo le distanze, con il passare del tempo, dalle profezie di una giovinezza fortemente segnata dalle simpatie entusiaste della famiglia per abbracciare un impegno intellettuale che finirà per sfociare in posizioni che sfuggono a delle classificazioni troppo rigide ma che appaiono comunque apertamente eterodosse. Se ho in effetti evocato lo sfortunato episodio ginevrino, non è per gusto dell'aneddoto biografico ma perché costituisce un tassello importante per delineare una traiettoria religiosa e culturale tanto inconsueta quanto poco chiara nelle sue tappe. Una traiettoria che porterà Marie dalle sponde ferventi di un pietismo radicale nutrito di rivelazioni immediate, visioni profetiche, anelito a una religione personale vissuta intensamente, fiducia senza ombre in confidenti spirituali supposti ispirati, credulità nel meraviglioso alle sponde, più austere e distaccate, di un razionalismo religioso dalla spiritualità rarefatta, diffidente nei confronti delle mediazioni storiche e ormai lontano dalla tradizione riformata ortodossa. Le letture, gli incontri, le frequentazioni che hanno permesso il transito da una riva all'altra restano come schermate; avara di citazioni e di riferimenti ad eventuali fonti, poco incline alla scrittura di sé, protetta dallo scudo di un anonimato rigoroso, sciolto dalla famiglia solo dopo la sua scomparsa, Marie Huber oppone allo storico in cerca di tracce tangibili che permettano di materializzarne l'itinerario l'impenetrabilità volontaria di chi ha interesse a dissimulare origini e identità. Scissa tra conformità alle norme sociali di discrezione e di domesticità imposte, nella Francia di Louis XV, alle donne della borghesia agiata e occupazione clandestina di spazi intellettuali dissidenti rispetto alle ortodossie religiose, la doppia vita di Marie Huber può essere letta come lo specchio di una duplice devianza: devianza nelle idee religiose, in contrasto con quelle del calvinismo di marca dordrechtiana ma anche con quello, aggiornato e acculturato al nuovo spirito de la *Früaufklärung*, che era in piena espansione nei primi decenni del Settecento; ma devianza ugualmente nelle scelte di vita, in rottura con i codici stabiliti che discriminavano gli ambiti di impegno a seconda dell'appartenenza sessuale e assegnavano alle donne il ruolo primario di mogli e madri. Se la dissimulazione è stata allora l'arma vincente che ha consentito a Marie di appropriarsi della parola pubblica, teologica in par-

ticolare, senza compromettersi sul piano sociale e religioso né discreditarne *d'emblée* le proprie idee rivelandone una paternità femminile, essa rende oggi inevitabilmente più difficile l'esplorazione del contesto che ha favorito il passaggio non scontato dal profetismo pietista a quello che alcuni contemporanei hanno giudicato, senz'altro troppo sbrigativamente, come una forma appena velata di deismo o, per alcuni, di celata incredulità. Non è questa la sede per elucidare i molteplici contesti – familiari, sociali, culturali – che hanno potuto favorire un percorso così atipico; accantonando dunque la ricerca biografica, concentrerò il presente articolo su alcuni temi maggiori che emergono dalle opere della maturità, cercando di profilarli rispetto ai dibattiti teologici e filosofici contemporanei.

## 2 Vérità naturali e verità bibliche: il mondo alla rovescia

Cominciamo per così dire dalla fine, e cioè da un frammento risalente al 1739, che figura in un *Recueil sur diverses pièces* pubblicato postumo nel 1754, la stessa raccolta in cui l'identità di Marie sarà svelata per volontà della famiglia. «Trouvé parmi des papiers de rebut que l'Auteur avoit destinés au feu» (Huber 1754, 103 n. a), il frammento, redatto in seguito agli attacchi di cui uno dei suoi scritti aveva fatto l'oggetto, consegna, per così dire, una specie di testamento spirituale:

Toute spéculation, toute discussion d'opinion à part, je me contente d'acquiescer de bonne foi et pratiquement à tout ce qui peut m'être connu pour vrai, bon et juste; réglant mes jugements et ma conduite selon cela, quant au jour présent; prêt à croire et à faire mieux dès demain, de jour à autre, si tôt que du mieux me sera connu. Voilà ma bonne grosse Philosophie, ou, si vous voulez, ma Religion. Si vous trouvez, M...., qu'il manque quelques Articles à ce Formulaire, vous me ferez plaisir de me les envoïer. (Huber 1754, 104)

Sarebbe certamente eccessivo e ingenuo prendere alla lettera la dichiarazione di Marie e considerarla come un riassunto esaustivo del suo pensiero teologico e filosofico, come vedremo ben altrimenti articolato e complesso. Ma, seppur funzionale al contesto polemico che sembra averlo originato, il testo non è privo in sé di interesse nella misura in cui evidenzia almeno un tratto saliente dell'impostazione intellettuale della ginevrina, e cioè la deperdizione dogmatica che caratterizza un sistema di credenze elaborato a partire da ciò che, a livello morale e speculativo, risulta essere alla portata dello spirito umano e non ha bisogno, per essere validato, che della sola buona fede. In altri termini, il credere non sembra più fare appello a una trascendenza che ne comunica il contenuto per vie straordinarie e fornisce il mezzo soprannaturale per aderirvi ma resta circoscritto nei li-

miti di ciò che si presenta, giorno dopo giorno, come vero, buono e giusto, perfettibile nel tempo, man mano che la conoscenza può esserne affinata et la pratica migliorata.

È in tale quadro formale che si iscrivono dogmi e precetti, gli uni e gli altri compressi nei confini delineati dal modo di funzionamento della *machine*, al quale sarebbe illusorio volersi sottrarre. È con questo spirito e con questa consapevolezza che Marie Huber aveva redatto, nel 1738, la sua opera principale, le *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*, di cui resta da scrivere la complessa storia editoriale.<sup>6</sup> Un'opera ampia, dalla struttura non sempre lineare, che ha il fine dichiarato di contrastare l'incredulità crescente, anche se gli avversari l'accuseranno poi di diffondere un «poison subtil», tanto più temibile «qu'il est préparé avec beaucoup d'art, et qu'on nous l'annonce comme un remède salutaire» ([Galissard de Marignac] 1740, 1, ii). Convinta dell'inanità di un'apologetica storica, che si illude di poter convincere i miscredenti esibendo le «armi smussate» delle testimonianze e dei miracoli (Huber [1738] 1739a, 1, 1, \*\*103), Marie Huber esplicita nella «Lettre de l'Auteur aux éditeurs» i tratti dell'unica credenza in grado di vincere diffidenze e ostilità:

la *Religion essentielle* à l'Homme doit être simple, évidente, exemte de toute contradiction; [...] elle doit exclure le faux et l'imaginaire; [...] elle ne peut exiger de l'Homme nul effort qui tienne de l'impossible, moins encore du contradictoire. (Huber [1738] 1739a, 1, 1, \*\*9v)

Contenuta nei limiti di una epistemologia dell'evidenza che rieccheggia da lontano quella cartesiana e di una morale del possibile di cui i detrattori non mancheranno di denunciare le derive lassiste,<sup>7</sup> la religione essenziale è tale non solamente perché basata su un numero estremamente limitato di articoli, al contrario della teologia che «seroit bien courte si elle ne rendoit pas raison de tout» (Huber 1739b, 3, 30) ma anche perché calcata sulle capacità che Dio ha dato all'uomo (Huber [1738] 1739a, 1, 1, \*9rv). Una religione naturale dunque in quanto non rivelata storicamente e antecedente a tutte le credenze positive ma naturale anche perché alla portata dell'essere umano che può scoprirne il principio fondatore – l'esistenza di un Essere primo autosufficiente – a partire dal sentimento personale di incompletezza ontologica e può praticarne la morale perché svuotata di tutto ciò che la rende inaccessibile o inaccettabile. Quello che costituisce

6 Si conoscono almeno tre frontespizi della prima edizione del 1738: 1) Amsterdam: J. Wetstein et W. Smith; 2) Londres: Jean Nourse à l'Agneau au dela de temple; 3) Londres: s.n. La seconda edizione (1739) è stata stampata probabilmente a Losanna malgrado la menzione fittizia di Londra; cf. Pitassi 1995.

7 Si veda per esempio [Galissard de Marignac] 1740, 1, xxxvi-xl.

la particolarità di un tale sistema non sta, evidentemente, nel fatto che proponga un accesso alla trascendenza indipendente dalla rivelazione, che è il proprio di ogni religione o teologia naturale, ma nell'utilizzo che ne fa l'autrice per attaccare e ridefinire dogmi e pratiche cristiane. In questo modo la religione essenziale di Marie Huber si distacca nettamente dal paradigma latitudinario, fatto proprio dalla teologia riformata post-ortodossa dei Turretini, Werenfels, Jaquelot, Saurin e così via, che conciliava natura e soprannatura, ragione e rivelazione; non, come vedremo, per abbracciare un sistema puramente deista ma per proporre un'articolazione originale e eterodossa di religione naturale e religione biblica. Analizzando il rapporto tra le due, Marie Huber comincia col ribaltare lo schema classico che assegnava alla religione naturale il ruolo ancillare di preparazione e complemento della religione rivelata; al contrario, l'autrice investe la priorità cronologica della religione essenziale di una superiorità assiologica dato che è la religione naturale che fornisce i principi che permettono di determinare il grado di verità della rivelazione storica:

il paroît bien sensiblement que la *Religion Révélée* tire toutes ses preuves de la *Religion Naturelle*; que celle-ci en est l'*ame* et le *principe*, que l'autre n'est que le *moyen* qui doit servir à la développer et à la déterrer, pour ainsi dire dans l'Homme qui l'ensevelit. [...] La *Religion Naturelle* qui a été donnée la *première*, sera aussi la *dernière*: tous les Hommes en reçoivent les *principes* en même tems qu'ils reçoivent l'*être*; elle sera inséparable de leur être; ils ne la perdront point en quittant leur corps. (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 65-7)

Senza dunque eliminare la Scrittura al solo profitto della religione naturale, l'autrice ne ridefinisce il ruolo, che da preminente diventa subalterno, distanziandosi così da quanti si sono serviti della religione essenziale per rifiutare in blocco il cristianesimo. Ma assicurare alla Bibbia una seppur contenuta legittimità non basta in sé perché resta da determinarne il fondamento, tradizionalmente identificato con l'ispirazione divina. Consapevole di inoltrarsi in un campo minato, Marie Huber riconosce l'impossibilità di dimostrare positivamente l'origine divina del testo: determinare l'inerranza degli scrittori biblici, provare la verità dei miracoli a cui si ha generalmente ricorso per attestare la divinità degli scritti sacri, districare le difficoltà legate al processo di trasmissione, sono atti che rendono una tale strada impraticabile perché intralciata dalla fragilità intrinseca delle verità di fatto, le quali, come l'aveva ricordato anche Bayle a proposito della controversia giansenista, generano una spirale di indagini, esami, prove e contre-prove estremamente difficili da organizzare e da finalizzare (Bayle [1688] 1727, 2, 518a-519a). Di fronte a una tale *impasse*, non resta secondo Marie che fare dell'ispirazione una semplice supposizione, resa accettabile dalla possibilità morale, che l'autrice intende, con

Leibniz, in termini di non-contraddittorietà, della nozione di rivelazione divina, giustificata dall'interesse di Dio per la sua opera e dall'utilità che ne può risultare per l'uomo. Ma dire che la rivelazione è moralmente possibile non significa sostenere che essa si sia effettivamente realizzata. Ricalcando le orme di Richard Simon e di Jean Le Clerc, di cui radicalizza tuttavia il pensiero, Marie decompone la Bibbia per individuarne i registri variabili di verità o di non-verità e precisarne i diversi livelli di validazione e di assenso. Il contenuto biblico è così ripartito in tre categorie: i fatti storici, le verità chiare e indubitabili e i misteri, avvolti nell'oscurità. Con Le Clerc, l'autrice afferma che «il n'est pas nécessaire qu'une *Histoire* soit écrite par *Inspiration Divine*, pour s'assurer qu'elle est véritable» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 77),<sup>8</sup> dato che la stessa certezza morale che ci permette di non mettere in dubbio l'esistenza di Cesare o di Platone ci consente ugualmente di non dubitare del fondo della storia sacra, che si riassume alle storie di Mosé, legislatore i cui codici sono ancora osservati dagli Ebrei, e di Gesù, crocifisso dal suo popolo «qui, après coup, du moins une bonne partie, l'[a] reconnu pour un grand *Prophète*, pour le *Fils de Dieu même*» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 80). È questa storia scarna, sguarnita delle circostanze particolari, che può suscitare l'assenso di chi la esamina, non perché ispirata ma perché rispondente ai criteri secondo i quali è giudicata certa qualsiasi storia profana; il resto, ciò che appare dubbioso perché storicamente incerto o irricevibile perché puerile, come le leggi cerimoniali, o perché assurdo e contrario al senso comune, come i massacri ordinati da Mosé e da Giosuè, non può avere nessun potere persuasivo, non essendo possibile esigere dall'uomo che aderisca al falso, all'ingiusto o all'immaginario.

Diverso è il caso delle verità chiare, che si impongono per la loro evidenza, come gli attributi divini e le loro conseguenze, o per la loro giustizia, come la regola d'oro, senza tuttavia che una rivelazione divina sia invocata per accreditarne l'autorità. La questione si complica però quando il discorso si sposta dalla regola generale di equità («Fate agli altri quello che vorreste che vi fosse fatto»), comune all'Antico e al Nuovo Testamento, all'insieme dei precetti evangelici, il cui tenore sembra in molti casi non solamente discostarsi da questa legge universale ma addirittura contrastarla. Confrontata a dei principi, come la rinuncia all'amore delle ricchezze o dei piaceri, in cui è difficile a prima vista ravvisare alcunché di utile o di giusto, Marie Huber cerca di aggirare l'ostacolo assegnando a tali precetti lo statuto di semplici consigli accessori e iscrivendoli in un

8 «Il est faux, que nous ne puissions pas être parfaitement assurés du fonds d'une Histoire, si nous ne supposons qu'elle a été inspirée. On est, par exemple, parfaitement assuré que Jules César fut tué dans le Sénat [...] sans croire que ceux qui nous ont appris cet événement [aient] été inspirés. [...] Il ne faut pour cela que de la mémoire, et de la probité» Le Clerc 1685, 232-3.



orizzonte prevalentemente escatologico secondo il quale chi li segue sarà ricompensato nell'aldilà delle disgrazie e dell'infelicità sofferte in questa vita; senza privarsi di distillare, incidentalmente, qualche osservazione caustica sull'organizzazione sociale del suo tempo in cui il divertimento e lo svago degli uni era garantito dal lavoro degli altri, i padroni trattavano i loro cavalli meglio dei loro domestici e il più gran numero, ridotto in uno stato di povertà e di miseria, era di fatto schiavo di una minoranza, benché teoricamente la schiavitù non fosse ammessa tra cristiani (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 120-4).

Ultima categoria infine, ciò che nella Bibbia è nascosto e impenetrabile: se quelli che ammettono la rivelazione scritta si fossero accordati per rispettare i misteri che oltrepassano l'intelligenza umana senza esaminarli né pretendere di spiegarli

on ignorerait cet Art que l'on nomme *Controverse*, et qui a soutenu tant d'Imprimeries. [...] On ignorerait tous ces noms de Sectes, *Arianisme*, *Pélagianisme*, *Socinianisme* etc. On n'aurait pas connu à quel point l'*Animosité*, le *Fiel*, l'*Entêtement* et l'*Ambition*, peuvent être poussé sous le nom de *Zéle*. [...] Les *Guerres de Religion*, de toutes les plus sanglantes, n'eussent jamais été connues. Les Chrétiens feroient consister l'*étude de la Religion* à devenir *Gens de bien*. (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 143-4)

Più importante da sottolineare che la denuncia delle controversie, bersaglio scontato da almeno un lustro di un'ampia compagine di teologi che andavano dai pietisti speneriani ai latitudinari e ai pastori post-ortodossi, mi sembra sia lo statuto della Scrittura che si evince dalle pagine che Maria Huber dedica alla questione. Senza ricusarla, l'autrice sembra tuttavia ridurne in maniera considerevole l'autorità e la funzione nel sistema di credenza che propone. Si stenta in effetti a comprendere a cosa serva supporre la possibilità di una rivelazione scritta, plausibile in ragione del carattere non contraddittorio della nozione stessa, quando poi l'analisi delle differenti componenti reperibili nel testo biblico sembra fare completamente astrazione dall'ipotesi considerata. Scartata la necessità della rivelazione per i fatti storici essenziali narrati nella Bibbia, la cui veracità non richiede alcun intervento sovranaturale, definiti esplicitamente non rivelati i misteri, non resterebbero eventualmente che le verità chiare, non fosse che, come detto nella XIII lettera, «ce qui est évident, n'a pas besoin d'être révélé» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 142). In tale limitazione dell'autorità della Scrittura, si possono certo ritrovare gli echi del pietismo radicale della giovinezza, diffidente nei riguardi di ogni mediazione tra l'umano e il divino e incline a privilegiare il rapporto diretto con Dio, a scapito della Bibbia stessa; ma vi si può leggere anche, e in modo probabilmente anche più convincente, una radicalizzazione di tesi, come quella che



Le Clerc aveva largamente diffusa attraverso le sue opere e i suoi periodici, che avevano già stabilito un legame tra evidenza e rivelazione. Con, tuttavia, almeno tre differenze importanti: la prima, che in Marie Huber la nozione di evidenza ha dei contorni poco netti, essendo legata meno a delle procedure di validazione razionale che a una immediatezza del sentimento che si fa, «pour ainsi dire toucher au doigt» (Huber [1738] 1739, 1, 1, 16-17). La seconda, che le *Lettres* non sembrano più tener conto della distinzione tra ciò che supera la ragione e ciò che la contraddice, quadro referenziale che aveva permesso ad autori come Le Clerc o Locke di far coesistere le esigenze di ragionevolezza della rivelazione con degli articoli di fede non contenibili nei limiti di una apprensione e di una validazione puramente razionale. La terza infine, che la dimostrazione della non-contraddittorietà del dettame biblico rispetto ai principi naturali auto-evidenti non è più affidata ad una critica storica e filologica investita del compito di riconsegnare il testo al suo senso originario, oscurato dal divario temporale e dalle sottigliezze di una teologia troppo «raisonneuse», ma è il risultato di una selezione il cui criterio è la conformità con le verità della religione essenziale.

Rispetto al modello tradizionale che faceva della rivelazione biblica il referente di cui la religione naturale costituiva il preambolo e lo schizzo incompiuto, i rapporti sono dunque rovesciati:

S'il arrive [...] que la Copie [cioè la rivelazione scritta] nous offre des traits grossiers, effacés, ou défigurés, comme on ne peut en disconvenir, loin d'en charger l'Original [cioè la religione essenziale], c'est là qu'il faut avoir recours, pour rectifier ce que la Copie a de défectueux. (Huber 1754, 1, 61)

È analizzando questi tratti sfigurati della rivelazione scritta che Marie sferra l'attacco più insidioso ai sistemi teologici, accusati di aver fissato indebitamente il senso delle espressioni oscure della Scrittura et di avervi tratto, come conseguenza, i dogmi, frutto di quella presunzione umana che, pretendendo di spiegare l'inspiegabile, ha finito per rendere il cristianesimo odioso (Huber 1739b, 2, 3, 76-7). Se l'autrice si fosse limitata a denunciare le derive di una teologia troppo curiosa e avesse invocato il ritorno ad una supposta semplicità evangelica, si potrebbe annoverarla nella compagine già ben nutrita dei sostenitori di quella *modica theologia* che dall'umanesimo in poi aveva denunciato gli abusi della scolastica e disegnato i tratti di una religione più sobria nelle formulazioni dogmatiche e più centrata sulla morale; un programma che l'avrebbe accomunata a molti teologi riformati della prima metà del Settecento, in gran parte saturi di controversie e di sottigliezze speculative. Ma Marie va più lontana dei suoi correligionari *éclairés*, che condanna del resto, come vedremo, alla stessa stregua degli ortodossi, nella misura in cui l'«aveu naif d[']

ignorance» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 147) che è preconizzato, anticipo per certi versi dello scetticismo involontario di Rousseau ([1762] (1969), 4, 626) non si traduce in una semplice sobrietà dogmatica ma riscrive il contenuto di quella che una nota marginale definisce «la Religion Essentielle *non mystérieuse*» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 149). Religione fondamentalmente soggettiva che, una volta salvaguardati i pilastri, e cioè l'Essere autosufficiente e la felicità promessa all'umanità, affida poi a ciascuno il compito di delimitare il campo dell'ammissibile in una Bibbia concepita non più come testo normativo regolatore della credenza e della morale ma piuttosto come un vasto repertorio di esempi che «ceux qui ne les tiennent pour *non recevables*, n'ont qu'à [...] *mettre de côté*, [puisque] le vrai en est *indépendant*» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 179 n. c). Una posizione che sfocia certo in una relativizzazione della Scrittura ma che non rinuncia ad utilizzarla nella critica che svolgono le *Lettere* nei confronti della tradizione cristiana, protestante in particolare. Perché, come si è già detto, una delle specificità dell'opera del 1738 consiste proprio nell'esame sistematico dei dogmi che vi viene svolto, esame condotto alla luce degli attributi appartenenti all'Essere autosufficiente - in particolare la perfezione, la saggezza e la bontà - ma esame che prende in conto la Bibbia stessa, che sia per utilizzarne i passaggi chiari e scartarne gli oscuri o che sia per sottolinearne la distorsione ermeneutica operata dalla teologia. È così, per esempio, che la dottrina della giustificazione viene denunciata tanto nella versione ortodossa dell'imputazione della giustizia di Gesù Cristo che in quella liberale secondo la quale la salvezza è la ricompensa delle buone opere. Se la prima inventa delle espressioni equivoche contrastanti con le nozioni bibliche evidenti del giusto e dell'ingiusto e obbliga i suoi fautori ad affiancarle il correttivo della santificazione per rimediare i torti potenziali, la seconda non riesce a rispondere in maniera soddisfacente all'obiezione di fare dell'uomo l'autore della propria felicità, sottraendo così a Dio la gloria che gli compete. Sia gli antichi che i moderni, come Marie Huber definisce i teologi ortodossi e i dissidenti, condividono d'altronde una concezione mercificata della salvezza nella misura in cui «on y suppose unanimément, que la *Félicité* doit être *achetée*, et par conséquent *vendue*; que *Dieu* en est le *Vendeur*, et qui ne la *donne* pas sans être *bien* et *duement payé*» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 185) e questo sia che si immagini ingiuriosamente che la divinità possa essere soddisfatta attraverso delle sofferenze, idea che distrugge necessariamente quella della sovrana perfezione, sia che si concepiscano gli atti virtuosi come la moneta capace di procurare la beatitudine per la quale è stata creata l'umanità.

### 3 Una cristologia congetturale

Se con la salvezza si resta nel campo di ciò che la religione essenziale può più o meno dedurre dall'idea metafisica dell'Essere supremo, con Gesù Cristo, a cui la terza parte delle *Lettere* e il *Recueil* postumo dedicano ampio spazio, ci troviamo, per stessa ammissione dell'autrice, al di là di questo limite, dato che ciò che se ne può dire non può prescindere dalla Bibbia che ne costituisce l'origine. Il problema sarà dunque per Marie Huber quello di disegnare una cristologia che riesca a riunire ciò che la Scrittura dice, in modo non sempre coerente, di Gesù per farne un insieme compatibile con la religione essenziale, osservando scrupolosamente la regola «de prendre l'Écriture à la *lettre*, jusqu'au *point* seulement où le *sens littéral* seroit évidemment contraire aux *principes naturels*, aux *Vérités immuables*» (Huber 1739b, 2, 3, 81).<sup>9</sup> Né semplice figura esemplare né, ancor meno, uomo-Dio, espressione irricevibile perché contraddittoria (Huber 1754, I.87), il Gesù che ne risulta è piuttosto un uomo in cui si è manifestata la pienezza della divinità;<sup>10</sup> dotato di un'anima di natura angelica pre-esistente, anche se non eterna, unita al corpo al momento della nascita miracolosa, è l'invitato di Dio, incaricato di indicare all'umanità il mezzo per reintegrare il giusto cammino. Missione di cui solo un uomo poteva essere investito ma un uomo capace di «*communiquer aux Hommes sans altération* ce qu'il auroit lui-même reçu, semblable à un *cristal pur et transparent* qui réfléchit la *lumière* dont il est *pénétré*» (Huber 1739b, 2, 3, 90-1). E Gesù, che ha partecipato a tutto ciò che di innocente e di fragile appartiene alla natura umana ma senza dividerne i lati oscuri, ha potuto essere l'Emanuele, colui che è stato diretto da Dio. Se una tale cristologia possiede una innegabile connotazione ariana, ciò che la rende, nonostante tutto, non ridicibile interamente all'una o all'altra delle cristologie storiche eterodosse è lo statuto che le assegna l'autrice. Annoverata tra ciò che è particolare e dunque accessorio (Huber 1754, I.82), la questione della natura di Gesù et del rapporto che intercorre nella sua persona tra umanità e divinità è dell'ordine del congetturale: pur credendola fondata, Marie non conferisce alla soluzione che propone alcun valore di necessità né di normatività. Possibile perché non contraddittoria, la sua cristologia si fonda, per sua stessa ammissione, su delle supposizioni (Huber 1739b, 2, 3, 163) esposte «à titre d'essai» (Huber 1739b, 2, 3, 169), non necessarie alla salvezza

9 Un programma che ricorda da vicino quello espresso da Bayle nella prima parte del *Commentaire philosophique* ma che l'autrice estende al di là delle verità morali a cui il filosofo l'aveva, almeno formalmente, limitato.

10 «Hé quoi ! dira quelqu'un, Jesus-Christ n'étoit-il pas Dieu ? Parlons sans équivoque, Dieu étoit en Jesus-Christ, il le dirigeoit, l'instruisoit, lui communiquoit ses vues, lui marquoit les moyens que sa Sagesse vouloit mettre en œuvre ; mais celui qui étoit instruit, dirigé, qui obéissoit, qui ne faisoit rien de soi-même, n'étoit pas Dieu» Huber 1739b, 2, 3, 119 n. a.

e passibili di ricevere una diversa interpretazione. Ed è a mio avviso in questa ridefinizione del perimetro della verità, in cui l'essenziale, circoscritto a ciò che i principi naturali ci permettono di cogliere della natura di Dio e del legame con l'umano, non impone né esclude una ermeneutica dell'accessorio, che risiede la specificità di una posizione che finirà per disorientare gli avversari che la definiranno successivamente e, talvolta, contemporaneamente, deista, scettica, sociniana, pietista o incredula.

Dire che Marie Huber sia stata indifferente a queste accuse sarebbe certamente eccessivo, come lo mostrano le risposte alle obiezioni che non ha cessato di redigere e di cui il *Recueil* postumo costituisce un'ultima, eloquente, testimonianza. Ma anche nella difesa la ginevrina fa prova di una libertà che mostra bene quanto poco si riconoscesse nelle fedi storiche, fossero esse ortodosse o devianti. Così, a quanti l'avevano accusata di ridurre la missione di Gesù alla semplice esemplarità e di essere dunque vicina ai sociniani, Marie risponde sobriamente di non aver mai letto nessuno dei loro scritti e di essere dunque incapace di giudicare della fondatezza o meno dell'accusa. Una posizione forse non inverosimile se presa alla lettera, dato che è possibile che non abbia avuto mai tra le mani dei testi sociniani ma una posizione meno convincente se la si estende a una conoscenza indiretta, per esempio attraverso i periodici o la letteratura apologetica, alla quale ha avuto certamente accesso. E infatti ammette che, per quel che le è dato di saperne, i sociniani negano la divinità di Cristo, il che non coincide con la propria posizione. Ma quello che è forse più interessante da sottolineare, per la libertà che rivela di fronte alle fedi storiche, è il diritto che rivendica di poter condividere parzialmente le posizioni anche di chi sia globalmente nell'errore, come per esempio gli stessi cattolici (Huber 1754, I.113-114).

Perché, nonostante questo distacco e l'adesione a una religione naturale, Marie non sembra ricusare del tutto una identità protestante; ma una identità costruita sul filo del mito fondatore di una Riforma libertaria, fautrice del diritto dei credenti di decidere individualmente del senso dei passaggi biblici oscuri e estranea alla nozione stessa di eresia; una Riforma che ha rinnegato se stessa, costruendo teologie normative, imponendo catechismi e distribuendo patenti di ortodossia invece di lasciare ciascuno giudice assoluto della Scrittura.<sup>11</sup>

Ma Marie Huber è cosciente che la religione essenziale che auspica, pur radicata in principi semplici e chiari e pur rispettosa della tendenza umana all'esame, ha in definitiva poche *chances* di far breccia nello spirito della massa e non a causa di una pretesa corruzione originale della natura umana o di una fede deficitaria perché non sostenuta dalla grazia, nozioni

---

11 La lettura che propone Marie della Riforma e del suo sviluppo è abbastanza vicina a quella che esprimerà più tardi Rousseau ([1764] 1964, 1, 2, 711-26) che possedeva e conosceva le opere dell'autrice ginevrina (cf. Pitassi 1996b).

estranee al suo lessico teologico, ma in ragione dei pregiudizi dell'infanzia e dei dogmi veicolati dalla comunità ecclesiale di appartenenza; gli uni e gli altri sono in effetti così radicati e introiettati da risultare difficilmente revocabili perfino di fronte all'evidenza, barattata volentieri con opinioni e credenze adottate «sans savoir pourquoi» ma proprio per questo più tenaci nella misura in cui risultano impermeabili a un approccio argomentativo.<sup>12</sup> Bayle non sembra essere troppo lontano quando Marie si chiede

Par quelle *raison* sommes-nous *Chrétiens*, plutôt que *Musulmans*? N'est-ce pas parce que nous sommes *nés* sous un *climat* plutôt que sous un *autre*? Et par quelle *raison* sommes-nous *engagés* dans un des *Partis* de la *Chrétienté* plutôt que dans le *Parti contraire*? Ne serions-nous pas tout aussi zélés *Catholiques-Romains* que zélés *Protestans*, si l'on nous avoit *changé* en nourrisse? (Huber 1739a, 1, 2, 207 n. b)<sup>13</sup>

Consapevole che le credenze si radicano nello spirito umano seguendo delle vie comuni che hanno poco a che vedere con la fondatezza dei principi che le strutturano, Marie Huber sa che saranno i pochi capaci di non pensare per procura e di disfarsi dei pregiudizi (Huber [1738] 1739a, 1, 2, 209)<sup>14</sup> che potranno aderire a quella religione senza dogmi né culti né devozioni che un avversario *éclairé* definirà non senza grazia ma con malizia «un assez joli Roman sur la Religion» ([Galissard de Marignac] 1740, 1, xvi).

12 «Quelle raison opposer à des gens qui sont *persuadés*, parce qu'ils sont *persuadés*; à des gens qui peuvent *admettre* tout à la fois les *contraires*, et qui n'*hésiteroient pas*, s'il falloit *opter*, à *renoncer* à l'*évidence*, plutôt que de se *désaisir* de leurs vieilles *opinions*, des *opinions* qu'ils ont *adoptées* sans savoir *pourquoi*» Huber [1738] 1739a, 1, 2, 206.

13 Si veda per esempio Bayle [1688] 1727, 2, 532b. Segnalare una prossimità speculativa non significa naturalmente stabilire una genealogia; si sa molto poco delle letture di Marie Huber, parca di riferimenti e citazioni dirette. Una prima ricostituzione della sua biblioteca virtuale è fornita da Krumenacker 2015.

14 «Il faut convenir après cela, qu'une *Religion* telle qu'on l'a désignée dans ces *Lettres*, ne sauroit être pour *tout le monde*; que du moins elle ne peut être *goutée* que de *bien peu de gens*, de ces *gens* seulement qui savent *mettre de côté* tout ce qui n'est pas *préjugé*, ce qu'ils n'ont *adopté* que d'après *autrui*» Huber [1738] 1739a, 1, 2, 209.

## Bibliografia

- Bayle, Pierre (1686-1687). «Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrai-les d'entrer». Bayle, Pierre. *Œuvres diverses*, vol. 2. La Haye: P. Husson et al., 355-496.
- Bayle, Pierre [1688] (1727). «Supplément du Commentaire philosophique». Bayle, Pierre, *Œuvres diverses*, vol. 2. La Haye: P. Husson et al., 497-560.
- Briggs, Eric R. (1979). «Marie Huber and the Campaign against Eternal Hell Torments». Jacobs, Eva; Barber, William Henry et al. (eds.), *Woman and Society in Eighteenth-Century France: essays in honour of John Stephenson Spink*. London: The Athlone Press, 218-28.
- [Galissard de Marignac, Pierre] (1740). «Lettre de M. M\*\*\* à M. De Roches, pasteur de l'Eglise de Genève, au sujet des Lettres sur la Religion essentielle à l'Homme». Roches, François de (1740), *Défense du christianisme, ou, Préservatif contre un ouvrage intitulé «Lettres sur la religion essentielle à l'homme»*, vol. 1. Lausanne; Genève: Marc-Michel Bousquet, i-xlvi.
- Huber, Marie [1738] (1739a). *Lettres sur la Religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'est que l'accessoire*. Londres: s.n.
- Huber, Marie (1739b). *Suite sur la religion essentielle à l'homme: servant de réponse aux objections qui ont été faites à l'ouvrage qui porte ce titre. Troisième partie*, vol. 2. Londres: s.n.
- Huber, Marie (1754). *Recueil de diverses pièces servant de supplément aux lettres sur la religion essentielle à l'homme*. Berlin: E. de Bourdeaux.
- Huber, Marie [1731] (2016). *Un purgatoire protestant ? Essai sur l'état des âmes séparées des corps*. Introduction et notes d'Yves Krumenacker. Genève: Labor et Fides.
- Kessler, Martin (2009). «Dieses Buch von einem protestantischen Frauenzimmer». *Eine unbekannte Quelle von Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts»?*. Wolfenbüttel: Lessing-Akademie; Göttingen: Wallstein Verlag.
- Krumenacker, Yves (2002). «L'évolution du concept de conscience chez Marie Huber». Albertan-Coppola, Sylviane; McKenna, Antony (sous la direction de), *Christianisme et Lumières* (numéro spécial de la revue *Dix-huitième siècle* [34]), 225-37.
- Krumenacker, Yves (2003). «Marie Huber, une théologienne entre piétisme et Lumières». Bost, Hubert; Lauriol, Claude (éds.), *Refuge et Désert. L'évolution théologique des huguenots de la Révocation à la Révolution française*. Paris: Champion, 99-115.
- Krumenacker, Yves (2013). «Anonymat et interrogations sur le genre: le cas de Marie Huber». *Œuvres et critique*, 38(1), 49-60.
- Krumenacker, Yves (2015). «Protestante ou déiste? Le cas Marie Huber» (version française de «Protestant or Deist? Marie Huber's Case», à pa-

- raître dans les *Royal Swedish Academy for Letters, History, and Antiquities Conference Reports*) URL [https://www.academia.edu/18334467/Protestante\\_ou\\_d%C3%A9iste\\_Le\\_cas\\_Marie\\_Huber](https://www.academia.edu/18334467/Protestante_ou_d%C3%A9iste_Le_cas_Marie_Huber) (2016-01-10).
- Lagrée, Jacqueline (1992). s.v. «Huber, Marie». *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 3, *Les œuvres philosophiques. Dictionnaire*. Paris: PUF.
- Le Clerc, Jean (1685). *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire*. Amsterdam: H. Desbordes.
- Masson, Pierre-Maurice [1916] (1970). *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine Reprints.
- Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux Arts* ou *Journal de Trévoux* (1740). Février, art. x, 212-231 ; Mars, art. xxii, 496-519.
- Metzger, Gustave-A. (1887). *Marie Huber (1695-1753): sa vie, ses œuvres, sa théologie*. Genève: s.n.
- Monod, Alfred [1916] (1970). *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*. Genève: Slatkine Reprints.
- Muralt, Bêat de (1739). *Lettres fanatiques*. 2 voll. Londres: aux dépens de la Compagnie.
- Pernetti, Jacques (1757). *Recherches pour servir à l'histoire de Lyon, ou les Lyonnais dignes de mémoire*. 2 voll. Lyon: Frères Duplain.
- Perrochon, Henri (1960). «Marie Huber la Lyonnaise». *Etudes de Lettres*, 3, 199-205.
- Pitassi, Maria-Cristina (1995). «Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle». *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, 83-96.
- Pitassi, Maria-Cristina (1996a). «Être femme et théologienne au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Marie Huber». Magdelaine, Michelle; Pitassi, Maria-Cristina; Whelan, Ruth; McKenna Antony (Textes recueillis par), *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*. Paris: Universitas; Oxford: Voltaire Foundation, 395-409.
- Pitassi, Maria-Cristina (1996b). s.v. «Huber, Marie». Trousson, Raymond; Eigeldinger, Frédéric (sous la direction de), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Champion, 422-3.
- Pitassi, Maria-Cristina (2006). «Die Suche nach der essentiellen Religion. Marie Huber». Brodbeck, Doris (Hrsg.), *Den Schweigen entronnen. Religiöse Zeugnisse von Frauen des 16. bis 19. Jahrhunderts*. Würzburg: Markt Zell, Religion und Kultur Verlag, 232-61.
- «Réflexions d'une dame sur le livre qui a pour titre Lettres sur la Religion essentielle à l'homme» (1740). *Journal helvétique*, janvier, 29-43.
- Ritter, Eugène (1882). «La famille et la jeunesse de Marie Huber». *Étrennes chrétiennes*, 9, 129-66.



- Roches, François de (1740). *Défense du christianisme, ou, Préservatif contre un ouvrage intitulé «Lettres sur la religion essentielle à l'homme»*. 2 voll. Lausanne; Genève: Marc-Michel Bousquet.
- Rousseau, Jean-Jacques [1762] (1969). *Profession de foi du Vicaire savoyard*. In Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, vol. 4. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques [1764] (1964). *Lettres écrites de la montagne*. Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, vol. 3. Paris: Gallimard.
- Vernet, Jacob [1762] (1766). *Lettres critiques d'un voyageur anglois sur l'article «Genève» du Dictionnaire encyclopédique, et sur la Lettre de Mr. d'Alembert à Mr. Rousseau sur les spectacles*. S.l.: A l'enseigne de la vérité.
- Voltaire (1768). *Lettres à son Altesse Monseigneur le Prince de \*\*\*\* Sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la Religion Chrétienne*. Londres: s.n.