

Tra Illuminismo e Risveglio. Correnti teologiche alla fine del Settecento con particolare attenzione per Johann Caspar Lavater (1741-1801)

Prof. Martin Hirzel¹

A Alfred Schindler per il suo settantesimo compleanno

1. Introduzione

Di primo acchito i due concetti nel titolo della mia relazione, „Illuminismo“ e „Risveglio“, possono essere percepiti come in netto contrasto. Rappresentano due poli che hanno finora dominato il panorama teologico ed ecclesiale protestante, non solo qui in Italia, bensì in tutto il mondo; due poli a cui associamo tutta una serie di movimenti e correnti diverse. Tentando di caratterizzarli si potrebbe dire che da una parte si profila una teologia che si richiama alla tradizione dell'Illuminismo europeo, di tipo piuttosto liberale, che si serve dei metodi storico-critici, che dimostra un'apertura ecumenica e un interesse per nuovi sviluppi sul piano sociale, scientifico e culturale. Dall'altra parte la parola „Risveglio“ caratterizza un cristianesimo che si riferisce ai grandi movimenti di rinnovamento ecclesiale del Settecento e del primo Ottocento statunitense ed europeo; un cristianesimo che intende plasmare la vita e il mondo orientandosi fortemente alle dottrine e ai valori etici del cristianesimo primitivo e riformatore.

Proprio in quest'orizzonte si situano le mie riflessioni odierne. Vi propongo un percorso che ci conduce nell'ambito della storia della filosofia, della cultura e della storia della chiesa dell'Europa occidentale e centrale, una rivisitazione di un'epoca che si colloca appunto tra i due poli evocati all'inizio, „Illuminismo“ e „Risveglio“, ora intesi in senso strettamente storico. Ciò nonostante credo che proprio uno sguardo di questo tipo su un'epoca storica di transizione, un'epoca molto probabilmente sconosciuta a tanti di noi, se viene percepita nella sua varietà di aspetti teologici, culturali e sociali, nelle sue caratteristiche e contraddittorietà, possa stimolare la nostra riflessione sulle due grandi forme del cristianesimo attuale - detto in maniera stilizzata ma esplicita: quella di stampo liberale e quella evangelicale. Per evitare equivoci ecco innanzitutto alcune osservazioni introduttive.

¹ Prolusione, tenuta per l'apertura del centocinquantesimo anno accademico della Facoltà Valdese di Teologia il 23 ottobre 2004. Per la pubblicazione su *Protestantesimo* (n.1, 2005) la conferenza è stata leggermente ampliata e completata con alcune annotazioni.

2. Chiarimenti terminologici

a) Illuminismo

Il termine „Illuminismo“ non è un termine genuinamente italiano. Rifacendosi al francese „Illuminisme“, si è formato nell'Ottocento per designare in prima linea un movimento filosofico-culturale importantissimo per l'Europa occidentale e centrale. In un secondo tempo „Illuminismo“ designa anche tutta un'epoca del Settecento. Il significato semantico del termine „Illuminismo“ abbraccia quindi due aspetti. Essi sono collegati a due aree linguistiche e due culture che devono essere ben distinte per la comprensione storica e in particolare per il nostro approccio teologico. In primo luogo il termine „Illuminismo“ può rispecchiare, sul piano grammaticale e semantico, il termine tedesco „Aufklärung“. Questo concetto, originariamente legato al tempo meteorologico e più tardi inteso in modo metaforico come „schiaramento“ tramite la ragione, designò poi tutto un movimento filosofico-scientifico. Solo più tardi, in ambito germanofono, „Aufklärung“ venne consapevolmente usato come denominazione di un'epoca intera. Appunto in questo senso, il termine „Illuminismo“, tramite la parola „luce“, si riallaccia etimologicamente all'area francese, dove „les lumières“ (e anche „siècle des lumières“) designano un'epoca in cui si credeva fosse finalmente sorto il *lumen naturale* della ragione che avrebbe rinnovato tutti gli ambiti del pensiero e della vita.

Riassumo: il termine italiano „Illuminismo“ contiene due connotazioni. La prima, legata al tedesco „Aufklärung“, definisce in prima linea un movimento pratico-riformistico, filosofico-scientifico focalizzato su vari centri culturali, un movimento inserito nel contesto letterale-universitario, tecnico, sociale, formativo, amministrativo ed ecclesiastico-teologico. L'altra connotazione invece è legata alla sfera francese, dove „Illuminismo“, contrassegnando un nuovo evo civilizzatore e un nuovo paradigma filosofico, rivendica un dominio su tutta la cultura. Si stacca così nettamente dal passato mediante le sue idee razionali e il suo metodo, consistente sostanzialmente nell'introduzione del dubbio quale categoria centrale di fronte a nozioni e a tradizioni precedenti e quale strumento per accedere a nuove nozioni fondate sul principio della ragione.²

² Cfr. WINFRIED MÜLLER, *Die Aufklärung*, Monaco di Baviera, Oldenbourg, 2002 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 61), p. 3.

Ad esempio il distacco dalla tradizione nell'ambito delle chiese e delle teologie illustra molto bene questo tipo di processo. La personalità di spicco di questa corrente illuminista è sicuramente Voltaire (1694-1778).

Visto che stiamo parlando del rapporto tra Illuminismo da una parte e chiesa e teologia dall'altra mi sembra importante dapprima considerare separatamente questi ambiti. In particolare è necessario superare il pregiudizio secondo cui l'Illuminismo è *a priori* un movimento ostile alla chiesa e alla teologia. Infatti, almeno per l'ambito protestante e cattolico tedesco che stiamo tematizzando qui, questo non vale: gli esponenti più importanti del pensiero illuministico erano in prima linea dei teologi che miravano con grande impegno al rinnovamento della teologia e della chiesa.

b) Risveglio

Rivolgiamo la nostra attenzione all'altro termine, quello di „Risveglio“. Questo ricalca il termine francese „réveil“ che si riferisce al „réveil de Genève“ nei primi decenni dell'Ottocento, a quel movimento riformistico a Ginevra dell'inizio dell'Ottocento nato sotto le influenze dei fratelli moravi e dell'evangelicalismo britannico. Dai fratelli moravi probabilmente deriva anche il concetto di „Risveglio“ medesimo, in tedesco „Erweckung“, che a partire da quest'epoca diventa *terminus technicus* per il rinnovamento religioso nella chiesa e nella società. Uno dei primi ad esprimere la speranza di un risveglio fu il tedesco Novalis (1772-1801), il poeta del primo Romanticismo morto prematuramente. Nel suo famoso saggio *La cristianità ovvero l'Europa* del 1799 scrive: „Essa [la cristianità] di nuovo deve versare il corno dell'abbondanza e della benedizione sui popoli. Dal grembo santo di un *consilium* europeo onesto, la cristianità risorgerà e il piano del Risveglio religioso sarà svolto secondo un piano universale divino.“³ Sebbene i movimenti riuniti sotto il termine „Risveglio“ non si siano mai diffusi nella maniera sperata, è acquisito che essi segnarono fortemente il cristianesimo europeo dell'Ottocento. Anche in Italia l'influsso è notevole, sia sulla teologia e sulla religiosità in generale, sia in particolare sull'azione diaconale e pedagogica delle chiese protestanti.⁴

Facendo il punto sulla situazione: gli aspetti essenziali dei movimenti del Risveglio possono essere cristallizzati in una fede che voleva essere antirazionalistica. Inoltre, questi movimenti

miravano a un cristianesimo nel quale venivano confessate delle verità fondamentali di stampo biblico-riformatore. La fede in un dio personale e una vita ecclesiale missionaria e impegnata nella diaconia sono ulteriori caratteristiche emergenti in questo contesto.⁵

3. Osservazioni sul rapporto tra Illuminismo teologico e Risveglio

Dopo aver tentato di delineare in pochi tratti ciò che possiamo intendere per „Illuminismo“ e „Risveglio“ vorrei riprendere la questione storiografica, già intavolata all'inizio, sulla relazione tra questi due concetti. L'importanza di questa questione non è data solo dallo sguardo retrospettivo, ma anche in forza della necessità di portare avanti e intensificare oggi il dialogo tra le due grandi correnti del cristianesimo protestante, quella più liberale e quella più evangelicale. Nella storia della ricerca esistono due possibili approcci. Il primo modo non riconosce nessun legame tra il Risveglio - compreso il pietismo - e l'Illuminismo. Quest'interpretazione per lungo tempo era dominante e diffusa tra quei teologi e storici della chiesa che si orientavano ai valori appunto illuministico-critici. A questa posizione appartenevano Ernst Troeltsch (1865-1923) e Paul Wernle (1872-1939). Quest'ultimo, negli anni venti del secolo passato, pubblicò la sua grande e insuperata opera sul protestantesimo svizzero nel Settecento.⁶ Questa tendenza a non vedere legami tra pietismo e Illuminismo corrispondeva, inoltre, e corrisponde ancora, all'autocomprensione pietistico-risvegliata che - nel suo voluto orientamento a dottrine biblico-riformatrice - vive del distacco dal pensiero illuministico. Il secondo modo di interpretazione congloba invece quei teologi e storici della chiesa che individuano delle origini e degli elementi strutturali comuni tra Illuminismo e Risveglio. Questa posizione venne sostenuta dal rappresentante del „Kulturprotestantismus“ *par excellence*, Albrecht Ritschl (1822-1889), nella sua famosa storia del pietismo del 1880-1884.⁷

Del resto, nel Novecento, non ci si occupava molto di questa problematica e neanche del Risveglio, del pietismo e della teologia liberale come campi di ricerca distinti. Questo soprattutto a causa della situazione teologica generale, dominata da Karl Barth (1886-1968), dopo la Grande Guerra. Per capire le sorti della ricerca

³ NOVALIS, *Das philosophisch-theoretische Werk*, vol. 2, Monaco di Baviera e Vienna, Hanser, 1978 (Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. A cura di Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel), p. 750 (trad. ital. M.H.).

⁴ Cfr. GIORGIO TOURN, *Tra Illuminismo e Romanticismo*, in: *Protestantesimo* 54 (1999), pp. 3-22. GIORGIO SPINI, *Risorgimento e protestanti*, 2a. ed., Torino, Claudiana, 1998.

⁵ Cfr. ULRICH GÄBLER, „*Auferstehungszeit*“. *Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts*, Monaco di Baviera, Beck Verlag, 1991. Id., *Kap. II. Evangelikalismus und Réveil*, in: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*, Id. (a cura di), Gottinga 2000, p. 55s.

⁶ PAUL WERNLE, *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert*, 3 voll., Tübinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923-1925.

⁷ ALBRECHT RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, 2 voll., Bonn, 1880-84.

teologica sull'Illuminismo, sul Risveglio e sul loro rapporto, dobbiamo soffermarci un attimo su questa grande personalità della teologia del Novecento. Nella sua opera *La teologia protestante nell'Ottocento* Barth si svela come ottimo conoscitore della materia e punta, condividendo la posizione di Troeltsch, sullo stretto rapporto tra Illuminismo e pietismo.⁸ Tuttavia non si attiene all'elaborazione storica di questo rapporto e delle correnti in questione, visto che tutto il discorso gli serve in prima linea per fare i conti con tutto un evo teologico. In particolare afferma „che con essi [Illuminismo e pietismo] abbiamo a che fare con due forme di un'unica essenza del cristianesimo plasmato dallo spirito del Settecento, entrambe altrettanto vicine o lontane dalla Riforma“.⁹ Ambedue, secondo Barth, „mirano all'opera cristiana che nasce dalla fede [...], i pietisti [coltivano] più l'opera interiore - ma infatti non senza alcuna legislazione esteriore e formatura, i razionalisti più l'opera esteriore - ma infatti neanche senza parlare zelantemente del rinnovo del cuore, della coscienza, dei principi e nemmeno senza tenere molto ai sentimenti corrispondenti“.¹⁰ Per motivi sistematico-teologici Barth in seguito giudica il pietismo e il Risveglio e l'Illuminismo teologico quale tentativi falliti di umanizzare il cristianesimo, vale a dire di conformarlo agli uomini e di renderlo adeguato al pensiero e alla sensazione degli strati borghesi. Di fronte a queste tradizioni Barth, com'è ben noto, elabora un pensiero teologico radicale che distingue chiaramente tra Dio e l'uomo e che non permette che il cristianesimo biblico-riformatore - come lo intende lui - si adegui al pensiero teologico illuministico-soggettivo moderno. Quindi Barth, per motivi teologici, sottolinea che, nonostante tutte le differenze, la teologia liberale e quella del Risveglio siano congiunte; non è interessato alla percezione delle differenze, visto che queste, per il suo pensiero teologico, non contano. Quello che Barth e i suoi sostenitori ritengono superato mediante la teologia dialettica però si ripresenta. Così nell'anno della sua morte, nel 1968, in una postfazione a un'antologia di testi di Schleiermacher, Barth osserva riguardo al successo della teologia di Bultmann e quindi riguardo all'eredità della teologia liberale: „Ancora una volta lo svolgimento dei conforti cristiani nell'ascolto delle pretese decisive della società contemporanea e del mondo! Ancora una volta la simbiosi così tipica per Schleiermacher di teologia e filosofia! Ancora una volta un'antropologizzazione della teologia messa in opera alquanto naturale come in Schleiermacher con la quale nei suoi giorni compì la teologia

[*Gottesgelehrsamkeit*] del Settecento e avviò quella dell'Ottocento.“¹¹ Probabilmente quest'affermazione sarebbe stata anche molto valida per la teologia evangelicale che in quegli anni e poi soprattutto negli anni settanta si stava rafforzando.

In realtà negli ultimi venti, trent'anni nella teologia protestante sono stati ripresi argomenti che una volta stavano nell'agenda della teologia liberale e risvegliata e che per lungo tempo erano stati trascurati: il problema di fede e esperienza, il rapporto tra teologia e cultura, la questione della religiosità ovvero spiritualità, il rapporto tra religione e individuo ecc. In seguito anche la ricerca storica rivolse la sua attenzione a queste epoche, prima al pietismo e al Risveglio e dopo anche all'Illuminismo teologico.¹² Mentre, all'inizio, queste due correnti di ricerca si svilupparono parallelamente, in seguito anche la questione del rapporto tra Illuminismo e Risveglio attirò l'attenzione storica. Ricercatori importanti si trovarono d'accordo sul fatto che fra i due movimenti esistesse una parentela più stretta di quanto supposta prima, p.es. nella loro tendenza a fondare associazioni e società.¹³ Osservando oggi il rapporto tra Illuminismo e Risveglio in modo più libero e tendenzialmente meno segnato da pregiudizi, si riscopre l'interesse e l'importanza di questo argomento. Su questa scia si riscoprono correnti e posizioni teologiche che si erano impegnate nella mediazione tra correnti contrastanti, e talvolta inconciliabili tra loro, cadute nell'oblio appunto perché non corrispondevano agli interessi delle diverse teologie, di quella liberale, risvegliato-evangelicale e dialettica. Una riflessione molto originale sulla fede, con un atteggiamento critico verso l'illuminismo, collegata contemporaneamente alla tradizione biblica caratterizza infatti teologi assai noti come lo scrittore e pubblicista Johann Georg Hamann (1730-1788) di Königsberg,¹⁴ il teologo e filosofo, attivo soprattutto a Weimar, Johann Gottfried Herder¹⁵ (1744-1803) e il famoso poeta tedesco Matthias Claudius (1740-1815) che viveva presso Amburgo¹⁶. Nomi meno conosciuti, però

⁸ Cfr. KARL BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Geschichte und Vorgeschichte*, 5. Aufl., Zürich, TVZ, 1985.

⁹ *Ivi.*, p. 65 (trad. ital. M.H.).

¹⁰ *Ivi.*, p. 77 (trad. ital. M.H.).

¹¹ FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Schleiermacher-Auswahl. Con una prefazione di Karl Barth. A cura di Heinz Bolli*, 3a ed., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1983, p. 300.

¹² Cfr. GESCHICHTE DES PIETISMUS, a cura di Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler e Hartmut Lehmann, Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993-2004; KURT NOWAK, *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945*, Lipsia, Evangelische Verlagsanstalt, 1999 (ThLZ.F 2 (1999)).

¹³ Cfr. NOWAK, *Vernünftiges Christentum?* cit., p. 81; GÄBLER, "Auferstehungszeit" cit., p. 176-178.

¹⁴ Cfr. OSWALD BAYER, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, Monaco in Baviera e Zurigo, Piper, 1988.

¹⁵ Cfr. CHRISTOPH BULTMANN, *Herderforschung 1985-2000*, in: *Theologische Rundschau* 67 (2002), pp. 35-60.

¹⁶ Cfr. JÖRG-ULRICH FECHNER (a cura di), *Matthias Claudius 1740-1815. Leben, Zeit, Werk.*, Tubinga, Max Niemeyer-Verlag, 1996.

famosissimi nella loro epoca, sono ad esempio il teologo e pedagogista Johann Ludwig Ewald (1747-1822),¹⁷ il medico, economista e autore di scritti edificanti Johann Heinrich Jung-Stilling¹⁸ (1740-1817) e il pastore e scrittore teologico zurighese Johann Caspar Lavater (1741-1801).¹⁹

Nel prossimo paragrafo cercherò di dare almeno un'impressione della teologia e religiosità di quest'ultimo proprio perchè Lavater può essere visto secondo me come paradigmatico per una posizione in una fase di transizione tra l'Illuminismo teologico e il Risveglio che lentamente stava per diffondersi.

4. La teologia e la religiosità di Johann Caspar Lavater

a) La storia della ricerca e il "fenomeno Lavater"

L'esempio di Lavater dimostra quanto poco la storiografia ogni tanto possa ricavare da un certo periodo storico e dalle sue caratteristiche. Questo a causa di un certo modo di pensare che non ha nessun interesse per certi aspetti o per certe persone di una data epoca. Oppure a volte semplicemente perché manca una problematizzazione scientifica o perché non sono a disposizione i metodi adeguati. Eppure Lavater, nonostante sia stato dimenticato dalla storiografia per lungo tempo, era, nel suo tempo, una celebrità europea. Non solo a Zurigo, sua città natale, e non solo tra pastori, teologi e pietisti questo pastore riformato e scrittore religioso era molto conosciuto. Anche nei saloni letterari da Copenhagen fino a Parigi, presso le corti da San Pietroburgo fino a Londra, nei cenacoli di innumerevoli dotti i suoi libri venivano letti e le sue tesi discusse. Questa fama straordinaria è sostenuta da validi motivi. Da una parte era dovuta dalle sue pubblicazioni religioso-teologiche, poetiche e fisiognomiche,²⁰ dove egli cercava di

presentare una religione fedele alla Bibbia e nello stesso tempo come un fatto prettamente umano, come una "Angelegenheit des Menschen", come "vicenda umana" per citare la formulazione di un'opera tardiva del suo mentore Johann Joachim Spalding (1714-1804).²¹ Dall'altro canto la fama del suo nome e della sua persona si fondava sull'influsso della sua personalità e del suo indiscusso fascino, spesso menzionato e lodato, grazie al quale stringeva facilmente amicizia con innumerevoli persone in tutta Europa. La sua enorme corrispondenza (di lui ci sono pervenute almeno 25'000 lettere) rende testimonianza di questa sua caratteristica. Detto in modo colloquiale: Lavater era una persona di culto della sua epoca. Evidentemente una personalità del genere non era circondata solo da amici. A questo proposito mi viene in mente un suo verso intitolato "La mia iscrizione sepolcrale": "Der diesen Staub der Erde giebt, Zu sehr gehaßt; Zu sehr geliebt." ("chi questa polvere alla terra ha consegnato, troppo odiato, troppo amato").²² Lavater impersonava un ideale del suo tempo, di un tempo in cui le scienze e la cultura cominciavano a scoprire e celebrare "l'uomo". Era un periodo in cui si coltivava l'amicizia e in cui un pensiero puramente razionalistico andava a pari passo con un irrazionalismo entusiastico e un' "esuberanza sentimentale".

Di fronte alla complessità della personalità e dell'opera di Lavater e al suo radicamento nel contesto culturale della sua epoca, è necessario, per chi vuole comprendere e descrivere adeguatamente la sua teologia e religiosità, considerare tanti aspetti della storia letteraria, dell'arte, della filosofia e della comunicazione. In particolare bisognerebbe immergersi nello studio dello "Sturm und Drang", movimento di cui faceva parte anche Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), cosa che in questa occasione dobbiamo purtroppo tralasciare.

b) La situazione della teologia e della chiesa di Zurigo nel Settecento

Mi limito così a descrivere in modo selettivo il pensiero teologico e religioso di Lavater dando brevemente un'occhiata alla situazione ecclesiale e culturale di Zurigo nel Settecento. Lavater

¹⁷ Cfr. HANS-MARTIN KIRN, *Spätaufklärung und Pietismus. Ihr Verhältnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748-1822)*, Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Band 34); JOHANN ANSELM STEIGER, *Johann Ludwig Ewald: (1748 - 1822), Rettung eines theologischen Zeitgenossen*, Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

¹⁸ Cfr. OTTO W. HAHN, *Jung-Stilling zwischen Pietismus und Aufklärung. Sein Leben und sein literarisches Werk 1778 bis 1787*, Francoforte sul Meno ecc., Lang, 1988 (EHS.T 344); MARTIN HIRZEL, *Lebensgeschichte als Verkündigung*, Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, vol. 33); RAINER VINKE, *Jung-Stilling und die Aufklärung. Die polemischen Schriften Johann Heinrich Jung-Stillings gegen Friedrich Nicolai (1775/76)*, Stoccarda, 1987 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, vol. 129).

¹⁹ Cfr. HORST WEIGELT, *Johann Kaspar Lavater. Leben, Werk und Wirkung*, Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991 (kleine Vandenhoeck-Reihe 1556).

²⁰ Cfr. JOHANN CASPAR LAVATER, *Bibliographie der Werke Lavaters. Verzeichnis der zu seinen Lebzeiten im Druck erschienenen*

Schriften. Herausgegeben und betreut von Horst Weigelt. Wissenschaftliche Redation Niklaus Landolt, Zurigo, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2001 (Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe. Ergänzungsband).

²¹ JOHANN JOACHIM SPALDING, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, Lipsia, 1797; Id., *Spaldings Werke. Herausgegeben von Albrecht Beutel: Erste Abteilung: Schriften. Vol. 5: Religion, eine Angelegenheit des Menschen (1. - 4. Auflage), a cura di Tobias Jersak e Georg Friedrich Wagner*, Tubinga, Mohr, 2001.

²² J. C. LAVATER, *Vermischte Gereimte Gedichte vom Jahr 1766. bis 1785. Für Freunde des Verfassers*, Winterthur, Bey Heinrich Steiner und Comp., 1785, p. 346 (trad. ital. M.H.).

nacque in questa città nel 1741, in una famiglia borghese benestante dalla quale tradizionalmente provenivano molti dotti e politici. A Zurigo quindi, dove Lavater trascorse tutta la vita fatta eccezione per alcuni viaggi in Svizzera e in Germania, egli aveva le sue radici famigliari e intellettuali. A differenza di Neuchâtel, Ginevra o Basilea, dove ancora all'inizio del Settecento insegnavano teologi conosciuti pure altrove come Turretini, Ostervald o Werenfels, a Zurigo, nel medesimo periodo, non circolavano teologi capaci di dar lustro alla città come ai tempi della Riforma. In poche parole, sul piano teologico non c'erano innovazioni particolari da menzionare. Mentre nelle città appena ricordate stava sorgendo la cosiddetta "ortodossia razionale", con una certa apertura verso le idee illuministiche, a Zurigo viveva ancora la tarda ortodossia com'era stata definita da Johann Heinrich Heidegger (1633-1698) nella *Formula di consenso elvetica* del 1675, che intendeva conservare intatta l'eredità riformata conformemente alle decisioni di Dordrecht del 1619.²³ Questo significava tra l'altro che nella chiesa di Zurigo ufficialmente la dottrina della predestinazione doveva essere insegnata in una maniera rigida, anche a prezzo di soffocare la ricerca accademica. Teologie o correnti religiose fuorvianti non potevano diffondersi. In occasione del duecentenario della Riforma Zurighese nel 1719 *l'antistes*, Ludwig Nüscher (1672-1737), si lamentò sì "che si trovava di fronte a forze come pietisti, entusiasti amiraldisti, arminiani, sociniani, razionalisti e ateisti".²⁴ Però certamente esagerava un po' visto che l'autorità, grazie alla disciplina ecclesiastica e alla censura, teneva sotto controllo la purezza della dottrina e la vita religiosa. Qualsiasi attività di conventicole veniva immediatamente estinta. Solo i fratelli moravi poterono trovare all'interno delle mura di Zurigo, in particolare nello strato sociale più alto, alcuni membri. Può darsi che la madre di Lavater avesse una certa affinità con questo cerchio o almeno con uno dei suoi membri. Queste condizioni ecclesiali e culturali tutto sommato assai rigide e retrograde stavano per cambiare solo lentamente. Anticipando un aspetto che svilupperò più avanti, oserei affermare che proprio queste condizioni, paradossalmente, stimolarono Lavater verso la ricerca di una fede legata all'esperienza.

c) Il percorso della formazione teologica di Lavater

Quando Lavater alla fine degli anni cinquanta e all'inizio degli anni sessanta stava studiando presso il *Collegium Carolinum* a Zurigo emergevano da una parte, con una nuova generazione, l'ortodossia razionale di Johann Jacob Zimmermann (1695-1757) e dall'altra parte il pensiero illuministico dei due filologi e storici Johann Jacob Bodmer (1698-1783) e Johann Heinrich Breitingner (1701-1776). Bodmer e Breitingner che nei loro scritti insegnavano come l'uomo attraverso la formazione dello spirito e del sentimento possa progredire e diventare un individuo virtuoso, erano i personaggi di spicco nell'atmosfera intellettuale e culturale zurighese nella seconda metà del Settecento. Furono loro a fare della città sulla Limmat un centro letterario-culturale di portata europea.

Il pensiero di Bodmer e Breitingner, caratterizzato dalla tendenza alla virtù, unito ad impulsi provenienti dalla religiosità morava e dal cristianesimo ascetico di Tommaso di Kempen, si rivelò decisivo per il giovane Lavater. Pieno del patriottismo critico-sociale di Bodmer e di ardore religioso il giovane *Verbi Divini Minister* nel 1762 fece grande sensazione attirando con un volantino di accusa l'attenzione di tutti su un langfotto corrotto. Il grande viaggio in Germania intrappreso in seguito per volere dei suoi genitori e dei suoi mentori Bodmer e Breitingner gli permise di incontrare, insieme con due amici, tanti scienziati e uomini di chiesa famosi, in particolare i rappresentanti della teologia di matrice illuministica, la cosiddetta "neologia".²⁵ Il suo nestore era Spalding, pastore pomerano e più tardi consigliere superiore del concistorio luterano a Berlino. Con il suo scritto *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen (Meditazione sulla destinazione dell'uomo)* nel 1748 Spalding aveva steso il "manifesto di fondazione" della neologia.²⁶ In questo libretto destinato a un grande pubblico teologico e letterario un "io" riflette sul senso e la fine della sua vita e giunge alla convinzione di essere immortale, cosa che lo spinge a sua volta a una condotta di vita morale e conforme alla volontà di Dio. Nella casa pastorale di Spalding in Pomerania, Lavater e i suoi due amici trascorsero alcuni mesi leggendo e discutendo. È lì che Lavater si immerse ancora di più nella teologia e religiosità illuministiche, cosa che lo avrebbe segnato per tutta la vita, anche dopo i considerevoli spostamenti d'accenti teologici. Una linea di difesa importante per la neologia era il deismo inglese, quella concezione illuministica che accettava l'esistenza di Dio creatore, rifiutando però il suo intervento posteriore nel corso del mondo e una

²³ Cfr. MARIA-CRISTINA PITASSI, *De l'Orthodoxie aux Lumières*. Genève 1670-1737, Ginevra, Labor et Fides, 1992 (Historie et société, Nr. 24); EMIDIO CAMPI (a cura di), *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti Cinquecento e Seicento*, Torino, Claudiana, 1991, pp. 280-83.

²⁴ CONRAD ULRICH, *Das 18. Jahrhundert*, in: *Geschichte des Kantons Zürich, vol. 2: Frühe Neuzeit - 16. bis 18. Jahrhundert*, Zurigo, Werd-Verlag, 1996, p. 468 (trad. ital. M.H.).

²⁵ Cfr. J. K. LAVATER, *Reisetagebücher. A cura di Horst Weigelt. Vol. I: Tagebuch von der Studien- und Bildungsreise nach Deutschland 1763 und 1764*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt VIII, Bd. 3).

²⁶ J. J. SPALDING, *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*, Greifswald, 1748.

rivelazione storica. Il deismo era concepito come una religione razionale. Per opporsi ad una tale concezione teologica Spalding e altri neologi tradussero parecchi scritti antideistici inglesi in tedesco. Comunque anche i neologi rimasero legati al pensiero illuministico, per esempio per quanto riguardava l'orientamento utilitaristico e antropologico della loro teologia. A proposito dell'ultimo punto, l'idea della perfettibilità dell'uomo giocava in particolare un ruolo importantissimo anche in Lavater. Nella sua opera teologica più importante *Aussichten in die Ewigkeit (Prospettive verso l'eternità)* Lavater definisce l'uomo come "un essere libero, vivace, autoattivo, dotato di forze sensibili, intelligenti, morali e fisiche che possono essere perfezionate infinitamente"²⁷. Nei neologi una religiosità piena di sentimento religioso e di intimità - questo comunque non è da scordare - si coniugava con una teologia che aveva una forte inclinazione verso la prassi e l'etica. Questa riflessione neologica sulla fede cristiana in vista del cristianesimo pratico, dell'amore del prossimo e delle conseguenze concrete produsse pian piano la disponibilità a criticare le dottrine tradizionali come la morte sostitutiva di Cristo, il peccato originale, anche se non in modo così radicale come nel razionalismo teologico più tardivo. La fede cristiana, secondo i neologi, non doveva comportare un *sacrificium intellectus*, ma piuttosto mettere l'uomo in condizione di rispondere alle domande esistenziali su Dio, il mondo, il peccato e l'immortalità e a sviluppare le sue forze nel servizio dell'amore del prossimo e di Dio nel modo più esteso possibile.

Come Barth giustamente sostenne, bisogna evidenziare quanto questa teologia influenzata da idee illuministiche fosse profondamente borghese. La prestazione di Spalding e altri neologi potrebbe tra altro essere individuata nel tentativo di conservare alla nascente borghesia tedesca, in cui si stava formando una cultura letteraria emancipata dalla chiesa e dalla teologia, la fede cristiana. Questo tipo di teologia illuministica pur interpretando la religione con un'impronta fortemente etica e razionale mise in evidenza l'importanza del rapporto con Dio per l'uomo. Senza questi sviluppi la teologia di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) all'inizio dell'Ottocento non sarebbe stata pensabile.

d) Lavater e il suo successivo cammino teologico e religioso

Nei primi anni, fino al 1770 circa, Lavater condivise la posizione neologica. Non l'abbandonò mai completamente per tutta la sua vita. Tuttavia dal momento in cui entrò nel ministero pastorale -

²⁷ J. C. LAVATER, *Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe*, vol. 2: *Aussichten in die Ewigkeit 1768-1773/78*, a cura di Ursula Caflisch-Schnetzler, Zurigo, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2001 (JCLW, vol. II), p. 335 (trad. ital. M.H.).

dopo un periodo d'attesa - cominciò a relativizzare la concezione illuministico-teologica secondo cui la fede, considerata come 'aspirazione religiosa alla virtù per volontà di Dio', fosse sostanzialmente una questione umana, una scelta di vita personale dell'individuo. Non soddisfatto dalla situazione teologica ed ecclesiale del suo tempo, si dedicò alla lettura di scritti pietistici, teosofici e mistici (p. es. di Jacob Böhme, 1575-1624) dove scoprì un cristianesimo che accettava senza esitazione le affermazioni bibliche della potenza di Dio capace di cambiare radicalmente il mondo e la vita. In seguito Lavater sostenne con grande convinzione che, oltre ad essere una vicenda umana, la fede fosse un'esperienza divina che trascende il mondano. Proprio all'epoca del "Sturm und Drang" Lavater nei suoi *Frammenti Fisiognomici* definì la religione in questi termini: "Religione, sempre senso, sentimento, genio per l'invisibile, il supremo, il sovrumano, l'ultraterreno, religione sempre fede."²⁸ Per quanto entusiastica e soggettivistica questa definizione possa sembrarci, per Lavater la Bibbia rappresentava il fondamento principale per la nozione della fede e del mondo. Lavater includeva nel suo "sistema religioso" - in questo modo denominava la sua teologia - rappresentazioni scientifiche e filosofiche, per lui senza dubbio conformi alla Bibbia. Così, per esempio, partendo dal concetto neotestamentario della santificazione e del concetto del regno millenario (che offriva secondo Lavater la possibilità di una santificazione oltre la morte), egli riprese l'idea dello scienziato ginevrino allora famosissimo, Charles Bonnet (1720-1793), secondo cui ogni uomo possiede in sé un germe che si sviluppa fino oltre la morte e che porta l'uomo alla sua forma vera, perfetta e immaginata da Dio. Questo germe dell'immagine originale e ideale dell'uomo venne identificato da Lavater con Cristo, secondo la fede vero uomo e vero Dio. Mediante la fede in Cristo l'uomo imperfetto e in balia delle passioni trova la sua vera forma umana e la somiglianza con Dio. A differenza della concezione neologica, Cristo per Lavater non solo era un esempio della perfetta umanità a cui il cristiano deve orientarsi, ma anche una fonte di forza e potenza per avvicinarsi effettivamente a questo esempio. L'incarnazione del *logos* divino nella carne umana veniva concepita da Lavater nel senso di immersione nel *genere* umano e come completo rinnovo interiore ed esteriore.

La condizione perfetta del cristiano per Lavater non era solo una vicenda futura. C'era anche l'anticipazione, riconoscibile nel possesso di doni dello Spirito e nella capacità di operare miracoli mediante la preghiera come viene narrato

²⁸ J. C. LAVATER, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe [..]. Dritter Versuch. Mit vielen Kupfern*, Lipsia e Winterthur, 1777, p. 230, cfr. anche p. 229; cfr. inoltre *Id.*, JCLW, vol. II, pp. 581s. (trad. ital. M.H.).

nel Nuovo Testamento sugli apostoli e come viene promesso a tutti i cristiani. In corrispondenza a questa credenza, Lavater voleva sperimentare che Dio esaudisce le preghiere e voleva diventare testimone di miracoli e di fenomeni straordinari. Già molto prima Lavater provò pure a diffondere le sue convinzioni sfruttando la stampa, per esempio con un trattato sui doni dello Spirito che fece pervenire a cento dotti in tutto l'ambito germanofono. Orientandosi alle usanze della cultura illuministica con il suo stile di discussione oggettivante, egli formulava le sue tesi con la precisione di una ricerca scientifica.²⁹ Secondo Lavater Cristo nel cristiano si forma concretamente, un'altra conseguenza della sua dottrina dell' *imago dei*. Per questo si riferì a Paolo, che scrive p.e. in Gal 4,19: „Figli miei, per i quali sono di nuovo in doglie, affinché Cristo sia formato in voi.“ Entrando in un rapporto corporeo e sostanziale con Cristo, secondo Lavater, il cristiano partecipa non solo alla sua forza, bensì anche alla sua forma. Non solo nel suo operare, pensare e sentire il cristiano deve diventare conforme a Cristo, anzi nel suo aspetto esteriore egli deve puntare alla somiglianza a Cristo e a Dio presente in lui. La forma concreta di Cristo per Lavater possiede una funzione soteriologica. Quindi non solo un riferimento alla prima parte di Giov 1,14 „e la parola è divenne carne“, ma anche alla seconda: „[...] e noi abbiamo contemplato la sua gloria“. Per tutta la sua vita Lavater indagò l'immagine di Cristo, un'immagine appunto ideale e quindi difficilmente riscontrabile. La cercava nell'arte e nel volto del prossimo.³⁰ Su questo nesso si fonda l'interesse per la fisiognomonia, ritenuta dottrina scientifica nel Settecento, del rapporto del volto con le caratteristiche interiori dell'uomo. Per Lavater la fisiognomonia quale ricerca di Cristo e di Dio è parte integrante della teologia. La dottrina della somiglianza a Dio infine, per parlare ancora di una sua conseguenza riguardo al rapporto del cristiano con il mondo, per Lavater diede motivo di valutare ogni uomo nella sua individualità e di stringere un'amicizia con lui. Lo studio della fisiognomonia contemporaneamente esprimeva pure la sua contentezza e il suo amore per l'uomo. Il titolo della sua grande opera fisiognomica non per caso dice: *Frammenti fisiognomici. Per la promozione della conoscenza dell'uomo e dell'amore per l'uomo (1775-1778)*. Dall'altro canto anche la fisiognomonia e le amicizie per Lavater comportavano parzialmente un'anticipazione delle condizioni perfette

nell'eternità, dove ogni uomo potrà percepire l'altro nella sua interiorità e potrà riconoscere il prossimo quale amato da Dio.

Dopo questi accenni alla sua teologia vorrei ancora parlare della ricezione di Lavater e del suo ruolo come apologeta. Per quanto „eterodosso“ e originale il pensiero teologico di Lavater possa essere stato, esso venne percepito sostanzialmente per il suo biblicismo e cristocentrismo che difendeva con sempre più fervore. A causa di ciò e della sua fiera consapevolezza di possedere una missione, non trovò solo amici. L'esempio più interessante fu Goethe con cui all'inizio degli anni settanta Lavater aveva stretto amicizia. Tuttavia a causa della diversità delle convinzioni religiose e a causa dell'atteggiamento di Goethe, in fine palesamente ostile alla fede cristiana, il rapporto si ruppe. Nella luce dell'anzianità Goethe, nella sua autobiografia *Dichtung und Wahrheit* riassume in modo molto conciso il pensiero religioso-teologico di Lavater: „[...] Il mio rapporto con la religione cristiana consisteva meramente nell'animo [„Gemüt“] e non aveva la minima idea di quella parentela fisica a cui Lavater inclinava. Per cui per me era molto irritante l'invadenza impetuosa di un uomo talmente dotato e pieno di cuore.“³¹ Quest'atteggiamento di Goethe, che rifiuta il cristianesimo - cosa altrove espressa con parole molto grossolane - nei tardi anni settanta era ancora insolito, più tardi, a partire degli anni ottanta non era più un'eccezione.

Se a Zurigo nel 1768 lo scritto ostile al cristianesimo del giovane teologo Henri Meister (1744-1826) dal titolo *De l'origine des principes religieux* venne bruciato,³² negli anni ottanta invece il ben noto teologo razionalistico Carl Friedrich Bahrdt (1741-1792) con i suoi scritti, p.es. con una confessione di fede sulla base della religione naturale,³³ trovò innumerevoli lettori.³⁴ Lavater si era accorto ben presto di questa tendenza di alcuni rappresentanti della cultura contemporanea a confrontarsi in modo molto critico con il cristianesimo tradizionale. Già all'inizio degli anni settanta di conseguenza si lasciò sempre più coinvolgere in dibattiti pubblici come critico dell'Illuminismo.³⁵ Nel 1778 tacciò pubblicamente Gotthold Ephraim Lessing (1729-

³¹ JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, vol. 3. *Mit zeitgenössischen Illustrationen ausgewählt von Jörn Görres*, Francoforte sul Meno, Insel-Verlag, 1975, p. 672 (trad. ital. M.H.).

³² HENRI MEISTER, *De l'origine des principes religieux*, Zurigo, Orell, Füssli & Comp., 1768.

³³ KARL FRIEDRICH BARTH, *Glaubensbekenntniss*, Berlino, 1779.

³⁴ Cfr. THOMAS K. KUHN, *Carl Friedrich Bahrdt. Provokativer Aufklärer und philanthropischer Pädagoge*, in: *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts: Konfessionelles Zeitalter, Pietismus, Aufklärung: Eine Einführung*, a cura di PETER WALTER/MARTIN H. JUNG, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 204-225.

³⁵ Cfr. MARTIN ERNST HIRZEL, *Polemik um Lavater - Der Sendschreiben-Streit von 1775/76*, in: *Zwingliana XXIX* (2002), pp. 5-27.

²⁹ Cfr. J. C. LAVATER, *Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe*, vol. 3: *Werke 1769-1771*, a cura di Martin Ernst Hirzel, Zurigo, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2002.

³⁰ Cfr. KLAAS HUIZING, *Verschattete Epiphanie: Lavaters physiognomischer Gottesbeweis*, in: *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*, a cura di KARL PESTALOZZI e HORST WEIGELT, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, pp. 61-78.

1781) di „sofista senza cuore“³⁶ e nell'anno successivo, in occasione del sinodo della chiesa di Zurigo, mise in guardia i presenti nei confronti del deismo. Infatti, era convinto di essere chiamato a battersi contro l'ateismo che riteneva, con l'avanzare dell'età, un grande pericolo per l'uomo. Con questo Lavater si schierò già molto presto su un fronte spirituale, cosa che si diffuse solo dopo l'Idealismo tedesco e il Romanticismo con il materialismo ottocentesco. Nonostante tutte queste tendenze controilluministiche, Lavater, come ho accennato sopra, non si ritirò mai dal pubblico illuministico e dai suoi amici con questa matrice. Per esempio ancora verso la fine della sua vita si espresse molto positivamente sul testamento spirituale di Spalding, il libro *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*.³⁷ Anche se Lavater gradualmente diventò un critico della teologia contemporanea, soprattutto dopo la Rivoluzione francese e verso la fine della sua vita, non cercò mai la fuga dal mondo; non si ritirò neanche nella fazione dei „Stillen im Lande“, dei pietisti, con i quali lo univano tante amicizie e comunanze.³⁸ Inoltre rimase fedele alla sua teologia filantropica, molto orientata verso la vita di questo mondo e contemporaneamente piena di speranza nella vita eterna; rimase fedele a questa teologia fino alla morte: una fine desiderata, che nel 1801 perché lo sollevò dalla sofferenza causata da una ferita d'arma inflittagli da un soldato dell'esercito d'occupazione francese.

5. Lavater tra Illuminismo teologico e Risveglio: considerazioni conclusive

Ci sarebbe ancora tantissimo da dire per mettere a fuoco quanto in primo luogo la teologia e la religiosità di Lavater fossero legate all'Illuminismo teologico e quanto in secondo luogo anticipasse elementi del Risveglio. Inoltre ci sarebbe ancora tantissimo da aggiungere sulla sua impostazione teologica originale. Ecco, in conclusione, alcune tracce riassuntive su quanto esposto in questa sede e alcuni accenni ulteriori: Lavater condivideva con l'Illuminismo teologico un pensiero sviluppatosi dopo „la svolta antropologica“, avvenuta intorno al

³⁶ citato in: LEO WEISZ, *Lavaters Polemik gegen Lessing*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 27. dicembre 1961; RUDOLF DELLSPERGER, *Lavaters Auseinandersetzung mit dem Deismus: Anmerkungen zu seiner Synodalrede von 1779*, in: *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen* cit., pp. 92-101. Nuovamente pubblicato in: ID., *Kirchengemeinschaft und Gewissensfreiheit. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte der reformierten Schweiz: Ereignisse, Gestalten, Wirkungen*, Berna ecc., Lang, 2001 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 71), pp. 206-217.

³⁷ Si veda sopra nota 21. ALBRECHT BEUTEL, *Johann Joachim Spalding. Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung*, in: *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts* cit., p. 241.

³⁸ Cfr. HORST WEIGELT, *Lavater und die Stillen im Lande - Distanz und Nähe. Die Beziehungen zu Frömmigkeitsbewegungen im 18. Jahrhundert*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

1750, nella scienza, cultura e mentalità. Tanto nella teologia quanto nella religiosità l'umanità come tale e l'uomo come individuo giocano un ruolo eminente. Per Lavater l'idea illuministica della perfettibilità, non solo dell'uomo, ma anche del mondo e dell'universo, era importantissima. Terzo Lavater, come tanti illuministi era, sensualista, cioè seguace di quella dottrina gnoseologica secondo cui ogni nozione deriva da un'impressione sensitiva. Infine la teologia e la religiosità di Lavater presentano un'impronta pratica. „L'effetto“ e „l'efficacia“ sono termini decisivi nella sua opera.

Rivolgiamoci ora ancora un momento al Risveglio all'interno del quale Lavater veniva recepito nell'Ottocento, per porre la domanda degli elementi comuni: primo si può pensare al riacciarsi a correnti e tradizioni teosofiche, pietistiche e mistiche, secondo al biblicismo, terzo al rilievo di una fede individuale in un Dio personale, quarto all'aspettativa chiliastica e quinto al ruolo di cherkie di amici della stessa convinzione religiosa. Eppure si potrebbe elencare anche delle differenze: il rapporto positivo di Lavater con la cultura e con il mondo. Però come ho detto prima: la posizione di Lavater non permette di distinguere nettamente tra l'Illuminismo teologico e il Risveglio nascente. Rappresenta anche una posizione teologica e religiosa originale la quale ribadiva l'indipendenza della religione di mera moralità e di sentimenti interiori e la sua importanza per tutto l'uomo. *Cum grano salis* si può sostenere che Lavater anticipava ciò che una generazione più tardi si incontra in una forma molto più elaborata e sistematica in Schleiermacher. Una particolarità di Lavater indubbiamente è il rilievo della dottrina della somiglianza divina che imputava alla sua teologia e religiosità un forte riferimento al presente e un positivo rapporto con il mondo.

Siamo partiti da un rapporto di tensione tra le posizioni teologico-ecclesiali di stampo illuministico-liberale da un canto e di stampo risvegliato-evangelicale dall'altro. Nella nostra riflessione su domande legate a questo rapporto nonostante i punti che potrebbero essere criticati, una teologia come quella di Lavater senza dubbio è affascinante; una teologia che in prima linea si sentiva legata alla Bibbia, alla propria coscienza intellettuale e non a fazioni religiose. A quest'ultimo proposito il suo motto era „non entrare in nessuna antica o nuova società religiosa, comune, partito, setta o fraternità, per quanto mi sento obbligato a venerare ogni partito, ogni membro convinto di tale società o fraternità quale membro convinto [...] Chi si rinchiude, esclude altri....“³⁹

Martin Ernst Hirzel

³⁹ J. K. LAVATER, *Ausgewählte Schriften. A cura di Johann Kaspar Orelli, Prima parte*, Zurigo, 1841, p. 19s. (trad. ital. M.H.).