

Prospettive di filosofia del linguaggio in Martin Lutero

Joachim Ringleben

The paper aims at showing Luther as a thinker rather than a theologian of the word. It presents therefore his thinking about language comparing it with Herder's, Hamann's, Humboldt's, Hegel's, Benjamin's, Wittgenstein's and Heidegger's philosophical reflection. By underlying the dialectical role of language as mediation and manifestation of the spirit, the essay highlights the linguistic constitution not only of the human being but also of the divinity, as yet suggested by the Prologue to John's Gospel. According to Luther, in the spoken word the spirit can indeed unify sense and sensible, as the reason can express his thinking. God itself, in his Trinitarian constitution, is always already dialogue of the Self with Itself.

Keywords: *Luther; Word; Spirit; Letter; Reason.*

Il fatto che si sia potuto vedere la potente teologia di Karl Barth, formatasi nel primo trentennio del Novecento, come un genuino rinnovamento della teologia della Parola divina proveniente dalla Riforma è un mistero della storia della teologia. Il primo volume della Dogmatica Ecclesiastica (1932), il cui titolo è «Die Lehre vom Wort Gottes», mette infatti insieme cinquecento pagine senza un effettivo riferimento al linguaggio umano o al linguaggio in generale. Come può risultare comprensibile (a maggior ragione per un teologo) che si possa progettare una teologia della Parola di Dio ove al contempo il linguaggio viene programmaticamente messo a tacere per ragioni «teologiche»¹?

¹ Per una più approfondita discussione critica della posizione di Barth cfr. J. Ringleben, *Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, pp. 12-152.

Introduzione

In principio erat verbum [...] et verbum caro factum est
Giovanni 1, 1; 1,14

Su Gv 1, 14 Hans-Georg Gadamer scrive: «C'è però un'idea che non è greca e che rende meglio l'essenza del linguaggio [...] È l'idea cristiana dell'incarnazione. [...] La teologia dogmatica si richiama, in ciò, soprattutto al prologo del Vangelo di Giovanni, e per quanto gli strumenti concettuali con cui cerca di risolvere il problema siano di origine greca, il pensiero filosofico che matura in essa assume tuttavia una dimensione estranea al pensiero greco»². E su Gv 1, 1 Gadamer osserva: «Il più grande miracolo del linguaggio non consiste nel fatto che la parola si fa carne e si manifesta nel mondo esterno, ma nel fatto che quello che così si manifesta nel mondo esterno è già sempre parola»³.

Qui si vede che filosofia del linguaggio e teologia della parola, pur in tutte le loro differenze, si coappartengono. Secondo Gadamer, nel prologo giovanneo teologia cristiana e logica greca si compenetrano in modo tale da far sorgere qualcosa di nuovo: «la medietà (*Mitte*) del linguaggio, nella quale la mediazione operata dall'incarnazione si rivela nella sua piena verità»⁴. Non si può sottolineare in maniera più netta il carattere linguistico di Gv 1, 14, che corrisponde perfettamente alla trattazione di Lutero del Prologo del quarto Vangelo.

Il *medium* del linguaggio di cui parla Gadamer significa anche: il linguaggio in quanto termine medio; su questo si pensi a come si esprime Lutero in riferimento alla chiesa della Parola: «congregamur in unum ad audiendum verbum dei»⁵. Tale punto di vista corrisponde anche alla concezione di Hegel, che intende il linguaggio come «termine medio fra coscienze autonome e riconosciute»⁶. Si tratta del resto di una formulazione dialettica, conformemente alla

² H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), trad. it. e cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983, pp. 480-481.

³ Ivi, p. 482.

⁴ Ivi, p. 491.

⁵ M. Luther, *D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar, 1882-1929 (abbreviato, d'ora in avanti, con WA), 13, p. 601, 14 (dopo l'indicazione del numero del volume di riferimento segue la paginazione e il numero della riga citata). Ove non altrimenti segnalato, le traduzioni delle citazioni dall'originale tedesco sono nostre (*N.d.t.*).

⁶ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. e cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 431.

« Nous luthériens ». Hegel et Luther

Emmanuel Cattin

The paper aims to show that Hegel's Lutheranism is enshrined in the founding categories of his philosophy, such as the problem of the spiritualisation of the sensible, the passage from certainty to truth and the infinity that conscience can grasp in itself. By analysing the Lutheran interpretation of the Glauben and of Eucharist, the essay demonstrates a common theme between the Lutheran faith and the philosophical hegelian discourse, i.e. the Aufhebung of the exteriority in order to reach a veritable spiritual presence. The fundamental medium in which the spiritualisation takes place is the language, whose Lutheran interpretation is inherited by Hegel also in the light of the Gospel of John.

Keywords: Hegel; Luther; Eucharist; Language; Faith.

Wir Lutheraner : la profession de foi hégélienne, s'élevant entre les murs de l'université, n'était pas et ne pouvait pas être seulement personnelle. Elle l'était aussi, pourtant : *Wir Lutheraner — ich bin es und will es bleiben*¹. En s'avavançant la première personne du singulier, confessant son appartenance à la communauté, disant ce qu'elle était, qui elle était, mais, en même temps, dans un redoublement essentiel, elle le confirmait sur le mode le plus personnel, celui de la volonté : « Nous luthériens — je le suis et je veux le rester ». La profession ou confession était confirmation de soi. C'est une telle confirmation qui apparaissait déjà, selon un autre redoublement, dans la fameuse lettre au théologien piétiste de l'université de Berlin August Tholuck du 3 juillet 1826 : *Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso gantz im Luthertum befestigt*². « Je suis luthérien, et par la philosophie tout aussi complètement affermi dans le luthéranisme ». L'affermissement et la confirmation n'étaient plus, alors, le redoublement de l'être par la volonté (je veux rester celui

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, éd. K. L. Michelet, neu edierte Ausgabe E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, rééd. 1998, Bd. 18, p. 94. Les passages correspondants des versions publiées dans la grande édition Meiner, dont nous servirons dans la suite, ne portent pas la même « confession ». Mais on sait que Michelet a travaillé avec des copies désormais perdues, dont la sienne propre.

² *Briefe von und an Hegel*, Bd. IV, 2, hrsg. v. Friedhelm Nicolin, Hamburg, Felix Meiner Verlag, Ph. B., rééd. 1981, p. 61 ; tr. J. Carrère, *Correspondance*, t. III, Paris, Gallimard, rééd. 1990, p. 333.

que je suis), mais le redoublement de l'être par la philosophie, qui pensait celui-ci et, le pensant, l'affermissait. Mais les deux redoublements forment une unique confirmation : celui qui veut être lui-même, rester lui-même, n'est autre que celui qui se pense lui-même, autrement dit celui qui accomplit, dans cette pensée, l'accord essentiel avec soi-même, en vertu duquel il demeure le même et veut le rester. Un tel accord est sans doute le sens spirituel ultime du hégélianisme : l'accord de celui qui est et de celui qui pense, et à travers lui l'accord du monde dans lequel il est et du monde dans lequel il pense, un seul homme et un seul monde. Être luthérien, voilà ce qui, sans doute, comme tout ce qui apparaît, comme la Révélation elle-même, est d'abord transmis sur le mode contingent, celui qui entoure toute naissance et toutes rencontres de la conscience, et ne cesse d'advenir sur ce mode extérieur, en sorte que rien n'est jamais su qui, d'abord, ne soit : « Il faut dire, pour cette raison, que rien n'est *su* qui ne soit dans l'*expérience* ou, comme la même chose est aussi exprimée, qui ne soit présent comme *vérité sentie*, comme un éternel *intérieurement révélé*, comme un être saint *ob-jet de foi*, ou quelque autre expression qu'on emploie »³. Ces lignes du « Savoir absolu » livrent aussi la situation exacte du luthéranisme de Hegel : le philosophe hégélien est aussi l'homme luthérien, il est même luthérien avant d'être philosophe, et, entre le luthérien et l'hégélien, s'accomplit le redoublement confirmant, affermissant, d'une volonté qui est toujours, dans Hegel, volonté qui sait, où se recueille l'accord personnel d'un unique *Ich*. Comment, dès lors, accéder au sens d'une telle confirmation, selon laquelle l'hégélien est d'autant plus luthérien, fermement luthérien, qu'il est hégélien ? Pour le préciser, il faut considérer ce qui est en question dans chacune de ces confessions personnelles.

Devant ses étudiants, d'abord, Hegel indique le sens de la foi, *Glauben*. « Croire » doit être pensé, s'agissant des chrétiens, à partir, en tout et pour tout, de ce que Hegel appelle, avec la tradition, *Zeugnis des Geistes*. Qu'est-ce que le « témoignage de l'esprit » ? Il est la manifestation de l'esprit devant l'esprit, selon laquelle l'esprit est

³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= Ph.G.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, rééd. 2011, p. 525 ; tr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 655. «Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, — vorhanden ist».

«La lingua artificiale della teologia brulica di fraintendimenti». Johann Gottfried Herder critico di Martin Lutero

Christoph Bultmann

Johann Gottfried Herder's view of the 16th-century Reformation is characterized by some ambiguity. On the one hand, he regards Luther's revolt against the doctrinal and ritualistic orthodoxies of his time as a liberation from 'spiritual despotism', on the other hand he complains about the petrification of 'formulaic theology' even within the Lutheran tradition. Thus the challenge is there, first, to consider how far Herder is right when he emphasizes the concept of liberty. The immediate response of the church authorities to Luther's insisting on the 'gospel' as the true treasure of the Christian Church seems to give Herder's view a high degree of plausibility. The second challenge is to discuss Herder's polemics against purely formalized teachings. Referring back to Luther's interpretation of the biblical psalms – which is also recommended by Herder – it can be shown that Luther rather tried to direct a believer towards a very personal self-perception in relation to God. However, since Herder links the concept of religion to his key concept of 'humanity', he raises objections against Luther's orientation towards a divine judgement in the hereafter and idealizes what he calls 'the religion of Christ' in more practical terms. In comparison with Herder, Gotthold Ephraim Lessing takes a more open stance towards the plurality of religions when it comes to reflect on the question what theological ideas Luther would be advocating 'today'.

Keywords: *Spiritual despotism; Liberty; Humanity; Biblical psalms; Final judgement.*

La riforma del sedicesimo secolo e il pensiero teologico di Martin Lutero hanno per Johann Gottfried Herder solo un significato secondario. Certamente Herder, dal 1776, in quanto soprintendente generale del ducato di Sachsen-Weimar era stato – come lui stesso dovette scrivere con un tono di leggera autoironia – pastore luterano regolarmente ordinato di «questo piccolo paese»¹, ma non era

¹ Lettera a Johann Georg Hamann del 20 luglio 1776 (da J.G. Herder, *Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803* (d'ora in avanti *HB*), sotto la supervisione delle Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen Litteratur in Weimar (poi Stiftung Weimarer Klassik. Goethe- und Schiller-Archiv), 11 vol., a cura di W. Dobbek e G. Arnold (dal vol. 9 solo quest'ultimo), Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1984-, vol. 3, p. 281; cfr., in proposito, anche il commento a *HB* 11, p. 647); il luogo è citato da G. Arnold, *Luther im Schaffen Herders*, in W. Dietze e W. Schubert (a cura di), *Impulse. Aufsätze, Quellen, Berichte zur deutschen Klassik und*

di confessione luterana; piuttosto, nelle sue *Lettere sulla promozione dell'umanità*, egli notava che «in tutte le religioni della Germania ci sono uomini buoni, illuminati»².

Che la riforma del sedicesimo secolo sia stata un evento della storia d'Europa e che abbia dato impulso sui più diversi piani a significativi processi di sviluppo è fuori discussione, così anche Herder cercava di cogliere storicamente questi cambiamenti. Nelle *Lettere sulla promozione dell'umanità* Herder sottolinea il seguente punto:

Lutero attaccò il dispotismo spirituale, che toglie o sotterra ogni pensiero libero, da vero Ercole, e ha restituito a tutti i popoli, innanzitutto per le cose più difficili, cioè quelle spirituali, l'uso della ragione³.

Per la storia delle idee quest'affermazione presenta una sfida da discutere, dal momento che ci dobbiamo domandare in che misura i secoli quindicesimo e sedicesimo possano essere descritti come l'epoca di un «dispotismo spirituale» cristiano. La caratterizzazione di Herder, da un punto di vista storico, è corretta oppure il libero pensiero poteva svilupparsi, a quel tempo, senza essere turbato dalle pretese di autorità dei funzionari della Chiesa nella poesia, nella filosofia, nella scienza e anche nella teologia? Come è intervenuto storicamente il ruolo della Chiesa romana in quanto *fidei magistra*? E che tipo di «uso della ragione» possiamo osservare in Lutero, che impiego egli ne suggerisce? In un testo progettato in forma epistolare per la sua rivista *Adrastea* nel 1803, Herder approfondisce la questione del linguaggio della teologia cristiana per spiegare che que-

Romantik, vol. 9, Berlin e Weimar, Aufbau-Verlag, 1986, pp. 225-274, p. 229. Arnold, in questo lavoro sul tema che inquadra al meglio lo stato delle fonti, sottolinea in maniera tanto sobria quanto pertinente che «l'epoca di Lutero e quella di Herder sono insuperabilmente lontane» (ivi, cit., p. 233). Per l'attività lavorativa, pratica di Herder dal 1776 si veda M. Kessler, *Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar*, 2 voll., Berlin, De Gruyter, 2007. Per ulteriori riferimenti bibliografici rimandiamo a: H. Adler e W. Koepke (a cura di), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Rochester (New York), Camden House, 2009; S. Greif et alii (a cura di), *Herder Handbuch*, Paderborn, Fink, 2016.

² J.G. Herder, *Werke in zehn Bänden* (d'ora in avanti *FHA*), a cura di G. Arnold, M. Bollacher, J. Brummack, Chr. Bultmann, U. Gaier, G.E. Grimm, H.D. Irmischer, R. Smend, R. Wisbert e Th. Zippert, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985-200, vol. VII, p. 33 (lettera 6).

³ *FHA*, vol. 7, p. 95 (lettera 18). Sulla metaforica di Ercole occorre tenere presente, in un contesto più generale, anche la seguente osservazione: «Nessun Ercole nella sua [umanità] ha mai raggiunto le colonne ultime; nessuno le raggiungerà mai (ivi, p. 117, lettera 22).

«La Riforma fu quindi fin dall'inizio incompiuta, non ciò che doveva diventare, bensì solo il suo inizio». *L'interpretazione schellinghiana della Riforma luterana*

Christian Danz

The article discusses Schelling's interpretation of the Reformation. Schelling deals with Luther in his whole work, but since 1800 he has worked out an understanding of Luther and his Reformation as an imperfect project. With it he uses the idea of enlightenment and liberal thinkers about the 'imperfect reformation'. In difference to others Schelling sees the fulfillment of the reformation in his own philosophy and his concept of a philosophical religion.

Keywords: *Reformation; German Idealism; Philosophy of Religion; History of modern Theology.*

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling non è tra quei rappresentanti della filosofia classica tedesca che stiano al centro dell'attenzione quando si tratta del loro rapporto con la Riforma luterana. Tra questi vi sono piuttosto Johann Gottlieb Fichte e Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹. Mentre quest'ultimo si è espresso addirittura con enfasi nei confronti di Martin Lutero e ha collocato la propria concezione filosofica su una linea di continuità con il teologo di Wittenberg², Schelling sembra essersi espresso in proposito con parsimonia. Se si considera la sua opera nell'insieme, si constata come solo in passi sporadici

¹ Cfr. almeno E. Hirsch, *Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation*, in Id., *Lutherstudien*, vol. II, Waltrop, 1998, pp. 121-168. Se si tratta del rapporto della filosofia classica tedesca con Lutero non si può naturalmente trascurare la filosofia di Kant. Cfr. in proposito E. Hirsch, *Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant*, in Id., *Lutherstudien*, vol. II, Waltrop, 1998, pp. 104-121; J. Dierken, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen, 2005, pp. 197-220.

² Cfr. almeno le note espressioni di Hegel, secondo cui nella Riforma «il principio della soggettività, del puro riferirmi a me, la libertà, non soltanto son riconosciuti, ma si vuol che nel culto della religione l'importante sia unicamente in questo. È questa la suprema conferma del principio, che questo abbia ormai valore davanti a Dio, che solo la fede e la vittoria sul proprio cuore siano necessari; in tal modo è stabilito per la prima volta questo principio della libertà cristiana, ed è recato a vera coscienza» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. III, Leipzig, 1982, pp. 130s.; *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. III, t. I, p. 241). Cfr. in proposito J. Dierken, 'Protestantischer Prinzip'. *Religionsphilosophische Implikationen einer geschichtsphilosophischen Denkfigur Hegels*, in Id., *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, cit., pp. 259-280.

egli si soffermi sulla Riforma e sul suo autore. Per contro, attorno al 1815 cominciò a circolare negli ambienti culturali la voce che egli si sarebbe convertito al Cattolicesimo a Monaco³. Non sorprende, quindi, neppure che il rapporto di Schelling con la Riforma non abbia fin qui trovato, negli studi in materia, adeguata attenzione⁴.

Tuttavia, al pari di Hegel e Fichte, Schelling ha studiato in una facoltà luterana. Nel corso dei suoi studi all'Università di Tübingen fu fornita a lui, cresciuto nella casa di un pastore luterano, una forma di teologia luterana. Se si esaminano i suoi scritti più attentamente, non sarà difficile trovarvi riferimenti alla Riforma. Non solo Lutero è uno degli argomenti di cui si occupano i primi lavori, databili al tempo dello *Stift* di Tübingen; anche in quelli più tardi egli si richiama talvolta alla Riforma. Attorno al 1810 si verifica la circostanza più evidente. Potrebbe non essere un caso che nei dibattiti di questo periodo – segnato dalla trasformazione sociale che andava sensibilmente delineandosi, dalle guerre napoleoniche e dal Congresso di Vienna, dai mutamenti territoriali e dal nuovo ordine dei rapporti di forza che a quella trasformazione si accompagnavano – si può notare una nuova attenzione alla Riforma che si distingue da quella del secolo precedente. Ciò si riflette non solo nei giubilei della Riforma del 1817⁵, ma soprattutto nell'“invenzione” della nazione tedesca⁶, nel rianimarsi di contrapposizioni confessiona-

³ Così annuncia la «Allgemeine Zeitung», n. 60, p. 239 il 1 marzo 1815 riferendo il resoconto di un corrispondente di Amburgo. Cfr. anche la lettera di F.W.J. Schelling a J.F. Cotta del 19 febbraio 1815, in *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1849*, a cura di H. Fuhrmans-L. Lohrer, Stuttgart, 1965, pp. 94 s.; come pure la lettera di Schelling alla madre del 22 febbraio 1815, in G.L. Plitt, *Aus Schellings Leben*, in *Briefen*, vol. II: 1803-1820, Leipzig, 1870, pp. 350-354. Nel 1816 anche Goethe cita questa voce nel contesto dei tentativi per una chiamata di Schelling all'Università di Jena: «Chissà poi se è cattolico?» (*Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, vol. I, a cura di X. Tilliette, Torino, 1974, p. 228).

⁴ Cfr. C. Brouwer, *Schellings Freiheitsschrift. Studien zu ihrer Interpretation und ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion*, Tübingen, 2011; C. Danz, *Die Notwendigkeit der Freiheit. Zur Aufnahme von Luthers Freiheitsbegriff in Schellings Freiheitsschrift*, in C. Danz-R. Leonhardt (a cura di), *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin/New York, 2008, pp. 75-94.

⁵ Cfr. almeno lo sguardo d'insieme in D. Wendebourg, *Die Reformationsjubiläen des 19. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», n. 108 (2011), pp. 270-335, in particolare p. 270: «Mai, infatti, furono celebrati così tanti giubilei della Riforma come nel XIX secolo, mai si festeggiò il rivolgimento religioso del XVI secolo e i suoi protagonisti protestanti così fervidamente come in quest'epoca».

⁶ Cfr. in proposito T. Nipperdey, *Auf der Suche nach der Identität: Romantischer Nationalismus*, in Id., *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*, München, 1986², pp. 110-125; F.W. Graf, *Die Nation – von Gott “erfunden”?*, in Id., *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München, 2004, pp. 102-132.

Hegel luthérien

Philippe Soual

Hegel claims that he is a Lutheran thinker. Our contribution aims to clarify the significance of such a statement. In his writings, Hegel praises Luther's decisive historical action, his translation of the Bible into German, and his theological and ethical ideas. The essential terms of his interpretation are those of spiritual freedom and interiority. Throughout this reading of a Christian theologian by a systematical philosopher, it would seem that Hegel not only preserves the important elements of the reformer's thought, but also meditates, like Luther, upon the mystery of the Word of the Cross, and of the kenosis. The Lutheran heritage is, thus, obvious. Nevertheless, Hegel systematically renews that which he borrows, and is more often than not closer to St. Augustine's view.

Keywords: *Hegel; Luther; Augustin; Philosophy; Religion.*

On connaît la profession de foi de Hegel : « Je suis un luthérien et, grâce à la philosophie, totalement fortifié (*befestigt*) dans le luthéranisme »¹. On notera que c'est dans sa maturité, à Berlin, que Hegel proclame ainsi son attachement au christianisme tel que Luther l'a déterminé. Pourtant il est probable que Hegel a peu lu les textes mêmes de Luther. Dans ses écrits, on trouve des références variées à Luther, notamment un éloge de sa traduction de la Bible en allemand, un éloge de sa pensée théologique et de sa conception de la foi chrétienne, en tant que retour à la foi de l'Église des origines, face aux distorsions advenues lors du Moyen-Âge, et un éloge de son action historique, mais quasiment pas de véritable citation ou de commentaire d'un livre de Luther. Pour les penseurs de l'époque de l'idéalisme allemand, pour Kant et Fichte comme pour Hegel, Luther est surtout le traducteur de la Bible et le réformateur qui a refondé l'Église allemande. Seul Schelling a vraiment lu, en partie, l'œuvre de Luther et a accompli un travail de commentaire et de

¹ G.W.F. Hegel, *Correspondance*, III, Lettre à Tholuk, 3 juillet 1826, trad. Carrère modifiée, Paris, Gallimard, 1967, p. 333. Philippe Büttgen cite cette parole connue, en disant qu'« on a raison de [la] citer », mais pour ajouter que pourtant « cela ne concerne pas Luther » (in *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin /EHESS, 2011, p. 7). Nous voudrions montrer, au contraire, qu'il y a quelque chose de pertinent dans l'interprétation de Luther par Hegel.

discussion de cette œuvre². Il y a là une première difficulté : comment mener une recherche sur cette question ? Quels textes étudier qui permettrait de comprendre cette assertion ? Si Hegel se proclame luthérien, que signifie ce nom ?

On notera encore une autre difficulté : Luther est un théologien alors que Hegel est un philosophe. Cela veut dire que Luther est un homme dont la pensée est toute tournée vers la Bible et son interprétation, à savoir, vers l'événement du salut accompli en Jésus Christ, alors que Hegel est un penseur spéculatif et encyclopédique, qui s'est efforcé de saisir par le concept la totalité de « ce qui est », de sorte que, s'il est bel et bien chrétien luthérien et si la kénose du Fils est bien chez lui la clef du chiffre de l'être, ce sont bien cependant tous les aspects de la totalité qu'il lui faut penser. Autrement dit, le rapport de Hegel à Luther n'est pas celui d'un théologien à un autre théologien, ni celui d'un philosophe à un autre philosophe, mais celui d'un philosophe systématique à un théologien du Christ. La différence est grande entre ces deux démarches. Il s'agira alors de savoir ce que Hegel a reçu de la pensée et de l'action de Luther, par sa tradition ecclésiale, et comment il l'a interprété. A défaut d'une profonde lecture de l'œuvre luthérienne et de son commentaire, nous trouvons chez Hegel des thèmes luthériens majeurs. Il est donc possible d'examiner ce que Hegel en retient et comment il se l'approprie en le pensant selon ses principes. Plutôt que de chercher ce qu'il reste de la pensée luthérienne dans la pensée de Hegel, sous la forme d'un inventaire, il s'agit de considérer ce qui demeure, ce qui est vivant, alors même que cela est le plus souvent renouvelé. En effet, on va le voir, Hegel n'est pas un commentateur de l'œuvre de Luther mais un philosophe original, ce qui implique qu'il pense à nouveaux frais ce qu'il reçoit. Les trois concepts les plus importants de l'interprétation hégélienne de Luther sont : liberté, intériorité et subjectivité. Dans le cadre restreint de cet article, examinons certains points importants de cette relation.

Le premier point à examiner est le rapport à la philosophie. C'est bien connu, Luther lui est hostile : ne demande-t-il pas de la haïr, ne rejette-t-il pas Aristote et toute la scolastique ? Pourtant, la chose est plus subtile. En fait, Luther a étudié Aristote et ne rejette pas sa pensée tout entière. Ce que Luther rejette, c'est l'autonomie de la raison humaine, son orgueil qui lui fait croire qu'elle est capable par elle-

² Sur ce point, voir M. Vetö, *De Kant à Schelling*, II, Millon, Grenoble, 2000, p. 379 et 449.

Schopenhauer's Lutheran Pedigree

Dennis Vanden Auweele

The atheist philosopher Arthur Schopenhauer is not readily associated with theological discussions. Nevertheless, his works are replete with positive references to numerous theologians such as Augustine, Meister Eckhart and, interestingly, Martin Luther. Any positive influence of the theologian of the Reformation who emphasized literalism, fideism and unmerited grace with the atheist, pessimistic and misanthropic sage of Frankfurt seems somewhat of a far stretch. If we take Schopenhauer's positive references to Luther seriously, we can find three areas in which Luther's theology might have impacted positively on Schopenhauer. First, Luther's understanding of the bondage of the will which necessitates external assistance seems to resonate with the way Schopenhauer understands the soteriological potential of knowledge to quell the will to life. Second, Luther's removal of a hermeneutic assistant in reading the bible – such as the Catholic Church – comes close to how Schopenhauer thinks the truth of pessimism is crystal clear to anyone uninfluenced by academic, philosophical optimism. Third, Luther's way of rendering all human works null in acquiring grace is similar to how Schopenhauer believes that the will itself lacks any soteriological principle.

Keywords: Schopenhauer; Luther; Bondage of the Will; Hermeneutics; Salvation.

The positive influence of the theologian Martin Luther on the philosophy of Arthur Schopenhauer¹ is not widely recognized². This

¹ References to the work of Schopenhauer follow the *Sämtliche Werke* edition by Hübscher: A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke in 7 Bänden*, ed. by Arthur Hübscher, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1937. When available, translations are taken from *The Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer*: A. Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and Other Writings*, ed. by D. Cartwright, E. Erdmann and Chr. Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, abbreviated as VW (*Fourfold Root*) or WN (*On Will in Nature*); A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation: Volume 1*, ed. by J. Norman, A. Welchman and Chr. Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, abbreviated as WWV1; A. Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, ed. by Chr. Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, abbreviated as BGE; A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation. Volume II*, transl. by D. Carus and R. Aquila, Upper Saddle River, Prentice Hall, 2011, abbreviated as WWV2; A. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena. Volume 1*, transl. and ed. by Chr. Janaway and S. Roehr, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, abbreviated as PP1; A. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena. Volume 2*, transl. and ed. by Chr. Janaway and A. Del Caro, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, abbreviated as PP2.

² A few noteworthy exceptions are as follows: W. Dietz, *Servum arbitrium. Zur Konzeption der Willensunfreiheit bei Luther, Schopenhauer und Kierkegaard*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», 42 (2000), pp. 181-194; M. Kossler, *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der*

is interesting because literally all of Schopenhauer's references to Luther express approval (see especially: WWV1 457; BGE 63 and 66-68; PP2 386; WWV2 183 and 665). Obviously, Schopenhauer's explicit praise of Kant's and Plato's philosophy, and his increasing appreciation for the profound wisdom of the Vedantic Upanishads, has received infinitely more attention. And to be sure, these aforementioned founts of wisdom appear to have fairly little in common with Lutheran theology. The claim is to be made, however, that Schopenhauer's philosophy can be misunderstood if its Lutheran inspiration is not given sufficient attention – even though its effects might have gone unnoticed by Schopenhauer himself! There are indeed structural and hermeneutical parallels between the misanthropic sage of Frankfurt and Dr. Luther that merit highlighting so as to emphasize a sense of continuity between the Protestant reform and Schopenhauer's semi-Kantian, semi-Romantic pessimism.

Immanuel Kant was himself no stranger to some form of pessimism, and even his reflections on the natural recalcitrance to rationality (the so-called *Hang zum Böse*) bear a striking resemblance to the Lutheran thesis of the bondage of the will – as I have argued in full elsewhere³. Because Kant recognizes the extent of human finitude and depravity, he was moved to a rational theology and a rationalized version of religion as moral pedagogy in order to counter the despair that might arise from the ready recognition of human infirmity⁴. From this “darker side” of Kant's transcendental anthropology, a convincing argument could be made that reads Schopenhauer's philosophy as the «correct conclusion of Kantian philosophy» (WWV2 13), or at least one potential conclusion of Kantian thought. But presently, the focus will be on those elements in Lutheran theology that resonate with Schopenhauer's philosophy. Through recognizing the Lutheran pedigree of Schopenhauer's pessimism and the striking structural similarities between these two, certain elements of Schopenhauer's philosophy can be clarified.

Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999; Id., *Grenzbestimmungen der Vernunft bei Luther und Schopenhauer*, «Schopenhauer-Jahrbuch», 78 (1997), pp. 11-29.

³ D. Vanden Auweele, *The Lutheran Influence on Kant's Depraved Will*, «International Journal for Philosophy of Religion», 73 (2013), pp. 117-134.

⁴ For a sustained defence of these claims: D. Vanden Auweele, *Kant on Religious Moral Education*, «Kantian Review», 20 (2015), pp. 373-394; Id., *The Pietist Premise of Kant's Postulation of God*, «Jahrbuch für Religionsphilosophie», 12 (2013), pp. 162-188.

Il «monaco impossibile». Nietzsche pro e contra Lutero

Carlo Gentili

The paper focuses on Nietzsche's confrontation with Luther relying on an essay written by the Lutheran theologian Emanuel Hirsch. Nietzsche's evaluation of Luther is not unambiguous, because the sharp tirades against Luther in his maturity follow the appreciation of the Reformation in his youth. Nietzsche's critique deals however less with the doctrinal elements of Luther's thinking and more with the political and cultural consequences of his position. The paper aims to show that beyond the apparently negative opinion, Nietzsche holds a constant dialogue with Luther, as proved by Nietzsche's thinking about the theme of the Death of God.

Keywords: Nietzsche; Martin Luther; Reformation; Renaissance; Death of God.

Che il nome di Lutero ricorra frequentemente nelle opere e nelle annotazioni di Nietzsche¹ non desta naturalmente sorpresa. Non solo perché Lutero rappresenta, per ogni tedesco anche non protestante, un punto di riferimento centrale nella costruzione della tradizione culturale nazionale; ma Nietzsche è, nella doppia linea di discendenza familiare paterna e materna, figlio e nipote di pastori protestanti², nonché avviato inizialmente, dalla madre Franziska,

¹ Le opere di Nietzsche vengono citate con le seguenti sigle (in ordine di comparsa nelle note e nel testo): NF = Frammenti postumi; Za = Così parlò Zarathustra; JGB = *Al di là del bene e del male*; FW = *La gaia scienza*; GT = *La nascita della tragedia*; BA = *Sull'avvenire delle nostre scuole*; WB = *IV Considerazione inattuale. Richard Wagner a Bayreuth*; AC = *L'anticristo*; DD = *Ditirambi di Dioniso*; WS = *Il viandante e la sua ombra*; MA = *Umano, troppo umano*; M = *Aurora*; VM = *Opinioni e sentenze diverse*; GM = *Genealogia della morale*. Le citazioni in lingua italiana sono tratte da *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, G. Campioni e M. Carpitella, Milano, Adelphi, 1964-2001, con indicazione, dopo la sigla, della parte e del numero dell'aforisma eventuali, del volume e del tomo seguita dal numero di pagina. Le citazioni dalla *Gaia scienza* sono tratte dalla nuova edizione a cura di C. Gentili, Torino, Einaudi, 2015, anch'esse seguite, dopo la sigla, dall'indicazione della parte, del numero dell'aforisma e della pagina. Le lettere di Nietzsche sono citate con la sigla EP (*Epistolario*, a cura di G. Colli, M. Montinari, G. Campioni, F. Gerratana e M.C. Fornari, Milano, Adelphi, 1976-2011) seguita dal numero del volume e della pagina.

² A questa circostanza, quasi al termine della sua vita cosciente, in una versione non pubblicata di *Ecce homo*, Nietzsche attribuisce addirittura un valore decisivo nella sua proposta di una posizione anticristiana come sviluppo necessario del Cristianesimo stesso: «I miei stessi antenati furono pastori protestanti: se non avessi ereditato da loro sensi alti e puri, non saprei da dove attingere il diritto di far la guerra al cristianesimo. La mia formula al riguardo: l'Anticristo è addirittura il necessario prodotto logico nello sviluppo di un vero cristiano, è il cristianesimo stesso che si supera in me» (NF, 24[1], 6, VIII/III, p. 390).

allo studio della teologia e quindi destinato, nelle intenzioni materne, a diventare pastore egli stesso. Neppure può dunque destare sorpresa la rilevanza che i temi religiosi hanno, fin dall'inizio, nel pensiero di Nietzsche.

Chi tuttavia si aspettasse un confronto dichiarato con i temi della Riforma, soprattutto sulle questioni dottrinali, rimarrebbe senza dubbio deluso. Lutero è per Nietzsche soprattutto un punto di riferimento storico: la Riforma è, prima di ogni altra cosa, un evento nella storia del Cristianesimo, che ha risvolti non trascurabili anche a livello politico. Ciò non significa affatto che un tale confronto sul piano specificamente teologico e filosofico non ci sia. Soltanto, quando Nietzsche affronta questi temi, il nome di Lutero è citato raramente, preferendo egli risalire piuttosto a quelle che gli appaiono come le sue fonti dirette: Paolo e Agostino³. Quanto Nietzsche debba a Lutero sul piano filosofico – soprattutto laddove questo si interseca con quello teologico, come nel caso esemplare della “morte di Dio” – è, con tutta probabilità, uno dei temi del suo pensiero che ancora attendono un'analisi accurata e approfondita.

1. Emanuel Hirsch

Chi si voglia cimentare con un'analisi del genere non potrà prescindere dal contributo del teologo evangelico-luterano Emanuel Hirsch, pubblicato nel «Luther-Jahrbuch» del 1920-1921⁴, a tutt'oggi lo studio più vasto e documentato sull'argomento. A riprova della sua importanza sta la circostanza che lo scritto viene ripubblicato integralmente nel 1986 nelle «Nietzsche-Studien» con l'aggiunta di una postfazione di Jörg Salaquarda⁵. La necessità di questa postfazione, oltre che dalla necessità degli inevitabili aggiornamenti, è motivata anche dal fatto che il rimando a Hirsch non va esente da qualche imbarazzo. Fin dal 1932-1933 il teologo dimostra le sue sim-

³ Uno studio specifico, che non possiamo sviluppare in questa sede, riguarderebbe il tema della non-libertà del volere, nel quale è forse possibile individuare un implicito riferimento al tema luterano del “servo arbitrio”.

⁴ E. Hirsch, *Nietzsche und Luther*, in «Luther-Jahrbuch», Jahrbuch der Luther-Gesellschaft, a cura di D.J. Jordan, 2/3 (1920/21), pp. 61-106.

⁵ E. Hirsch, *Nietzsche und Luther. Mit einem Nachwort von J. Salaquarda*, in «Nietzsche-Studien», Internationale Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, a cura di E. Behler, M. Montinari, W. Müller-Lauter e H. Wenzel, 15 (1986), pp. 398-439 (le nostre citazioni saranno tratte sempre da questa edizione).

La cultura luterana della traduzione e Hegel. La traducibilità della poesia nelle Lezioni di Estetica

Eleonora Caramelli

The paper aims to shed some light on a specific issue related to the Lutheran heritage, i.e. the question of translation, which presents in the German culture between 18th and 19th century an exceptional vitality, both with regard to the production of translations and to the philosophical debate on their problematic status. This essay is based in particular on an aspect of the Hegelian thinking. Despite the fact that Hegel invokes Luther as a linguistic model for his attempt to make philosophy speak German, in the Lectures on Fine Art, by claiming the possibility of a sort of universal translation of poetry no matter its background or original language, he seems to be quite sensitive to the problem of translation. In order to comprehend this position, the paper focuses first on the way Hegel analyses concretely some translations by Schlegel and Humboldt, which shows a more complex and philosophical refined attitude on this topic; secondly, it aims at contextualizing this assertion in the culture of its time.

Keywords: Luther; Translation; Hegel; Lectures on Fine Art; Poetry.

In una lettera a Johann Heinrich Voß, risalente al maggio del 1805, Hegel sembrava esprimere, ancorché in maniera succinta, un vero e proprio manifesto programmatico: promuovere una filosofia in grado di parlare in tedesco.

Lutero ha fatto parlare la Bibbia in tedesco, Ella, Omero: è il più grande regalo che possa essere fatto a un popolo; infatti un popolo rimane allo stato barbarico e non considera come sue proprietà le cose pregiate che viene a conoscere, finché non impara a riconoscerle nella propria lingua. Se Ella vuol dimenticare questi due esempi, Le dirò che il mio sforzo è diretto a far parlare la filosofia in tedesco.¹

¹ G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel. Band I. 1785-1812*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1969³, pp. 99-100; trad. it. *Epistolario I*, a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida 1983, p. 207. Nel corso del contributo, menzioneremo prima la paginazione all'edizione tedesca di riferimento e, dopo il punto e la virgola, la paginazione dell'edizione italiana corrispondente. Le sigle utilizzate saranno segnalate di volta in volta in nota, a partire dal primo riferimento ricorrente di nostro interesse. I numeri romani indicano il numero del volume dell'edizione critica di riferimento.

A partire da questa citazione presentiamo i temi che fanno da sfondo a questo contributo per poi circoscrivere i problemi specifici che il seguente testo cerca di articolare e ripensare.

Innanzitutto occorre osservare che Hegel, rilevando che la traduzione, o almeno alcune traduzioni, sono «il più grande regalo che possa essere fatto a un popolo», partecipa di un determinato aspetto dello spirito del suo tempo che nella più recente letteratura critica ha trovato un netto riconoscimento storiografico. Già nel 1982, il catalogo ragionato e commentato di una mostra del Deutscher Literaturarchiv su materiali vari raccolti presso lo Schiller-National-Museum di Marbach am Neckar ha proposto di trovare un comune filo conduttore tra pensatori, poeti e attori culturali di diverso orientamento e dalla non omogenea formazione culturale proprio nella *Lust am Übersetzen*². Da Goethe a Hölderlin, da Voß ai fratelli Schlegel e a Herder, da Humboldt a Schleiermacher, la traduzione diventa una vera e propria officina di pensiero sullo statuto della lingua. Lo studio di Antoine Berman del 1984, *L'épreuve de l'étranger*, non solo ha mostrato e consolidato l'ampiezza dei confini di questo territorio storiografico, ma ha anche fatto della cultura della traduzione nella Germania romantica (e non solo) un vero e proprio banco di prova dell'ermeneutica. A partire da qui, nella letteratura più recente si trovano quindi studi che, dal punto di vista storiografico, si occupano della funzione della traduzione nel processo di costituzione della nazione tedesca (se non addirittura del suo nazionalismo)³ e di una rinnovata esegesi che, quanto all'ambito ermeneutico, valorizza il nesso imprescindibile tra il saggio *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*⁴ e la fondazione dell'ermeneutica da parte di Schleiermacher.

Come si vede, il tema di fondo è pressoché inesauribile. Per cominciare a restringere i confini del nostro ambito problematico si può intanto sottolineare, ancora con Berman, che si tratta di un animato dibattito filosofico e culturale che si confronta da cima a fondo, sia pure a volte solo come con un invitato di pietra, con

² Cfr. B. Zeller (a cura di), *Die Lust am Übersetzen im Jahrhundert Goethes. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-National-Museum Marbach am Neckar*, München, Deutsche Schillergesellschaft Marbach in Kommission bei Kösel-Verlag, 1982.

³ Cfr. M. Gomille, B. Kortländer, H.T. Siepe, N.Francke (a cura di), *Das Fremde im Eigentlichen. Die Funktion von Übersetzungen im Prozess der deutschen Nationenbildung*, Tübingen, Attempto Verlag, 2011.

⁴ Si tratta del testo letto da Schleiermacher presso l'Accademia delle Scienze di Berlino nel giugno del 1813.