

Introduzione

Lutero e la filosofia. Lutero in philosophicis

Eleonora Caramelli, Carlo Gentili

Per introdurre la raccolta di saggi presentati di seguito occorre dire due parole sul filo conduttore che fa loro da sfondo oltre che menzionare la ricorrenza che qui si intende onorare, ovvero il cinquecentenario dell'affissione a Wittenberg delle novantacinque tesi da parte di Lutero. Intitolando questa iniziativa monografica «Lutero e la filosofia» si rischia, infatti, di promettere di più (e, forse, come ci auguriamo, di meno) di quello che effettivamente si mantiene, nonché di incorrere in un equivoco. Evocando il binomio tra Lutero e la filosofia si potrebbe lasciar credere che i seguenti saggi si occupino di mettere in luce il modo in cui il pensiero di Lutero si rapporta alle fonti filosofiche.

Una recente pubblicazione di indubbia autorevolezza come quella di Philippe Büttgen, consacrata alla filosofia di Lutero (genitivo soggettivo), sottolinea che indagare il rapporto di Lutero con la filosofia significa esplorare le ragioni di un rapporto controverso e antagonistico, di un vero e proprio *odio*¹. Questa tesi, che a prima vista può suonare provocatoria, lo è meno, a livello storiografico, se si tiene presente la sua contestualizzazione. Lutero sarebbe infatti un odiatore della filosofia nella misura in cui, contestando le radici greche del sapere in Aristotele, intenderebbe attaccare la filosofia scolastica. Le ragioni di quest'odio affonderebbero, non da ultimo, nella consapevole politica culturale del Riformatore. Abbiamo menzionato questo studio non per suggerire che i seguenti saggi abbiano l'ambizione di confrontarsi con questa tesi, almeno non direttamente. I contributi che qui presentiamo possono semmai aggiungere qualcosa a un'osservazione che Büttgen sembra lasciarsi sfuggire nell'introduzione del suo saggio. Ammesso e non concesso che Lutero si ponga davvero come un odiatore della filosofia, quello che resta vero e che si tratta di spiegare è che nell'Ottocento egli diventa una vera e propria icona filosofica. Il suo pensiero vie-

¹ Cfr. Ph. Büttgen, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin/Ehess, 2011, pp. 7 e sgg.

ne “filosofizzato” al punto tale che, come è noto, uno Hegel potrà fare del suo luteranesimo una sorta di professione filosofico-confessionale. Si può aggiungere, nel contesto degli studi italiani, che uno studioso come Enrico De Negri ha dichiarato, nella sua premessa a *La teologia di Lutero*, di essersi confrontato con il Riformatore, almeno non da ultimo, per indagare «i recessi dove la dialettica venne allevata»², come a suggerire quanto, nella storiografia novecentesca, la ricezione filosofica di Lutero sia diventata un *topos* talmente tanto consolidato da non avere quasi bisogno di essere giustificato.

Certamente, nei limiti di questa raccolta, non si intende riformulare, a livello storiografico, questa ricezione; né, tanto meno, si vuole verificare se la filosofia di Lutero sopporti o meno, nella sua peculiarità, la sua trasformazione in filosofema. Piuttosto, ci sembra che i saggi qui proposti approfondiscano il significato *ermeneutico* della ricezione del pensiero di Lutero nella filosofia. Proprio per questo essi si concentrano sull’epoca che, a livello culturale, ha fatto di Lutero un interlocutore *in philosophicis*, cioè la cultura tedesca della seconda metà del Settecento e dell’Ottocento.

Prima di rievocare i contenuti dei singoli saggi occorre tuttavia tratteggiare, anche seguendo la più recente letteratura critica, i temi luterani che hanno trovato maggiore eco filosofico, cioè quelli che possono costituire dei veri e propri filosofemi. Ci riferiamo, innanzitutto, al confronto di Lutero con la Scrittura, che non può obliterare il tema eminentemente filosofico della parola e del linguaggio in generale nonché il significato della traduzione, che eccede quello della mera impresa culturale, ancorché quest’ultima sia certamente determinante. In secondo luogo, si tratta di evocare la riflessione luterana sullo statuto della fede, che ha a che fare con un *Gewissen*, ovvero una certezza, che è certamente filosoficamente pertinente tanto quanto problematico. In terzo luogo, dobbiamo confrontarci col tema della volontà così come con quello della religione in quanto possibile oggetto di una *filosofia* della religione o, come vedremo, di un’antropologia filosofica che non può esimersi dal confronto col fenomeno religioso.

Nella più recente letteratura critica ciò che è stato messo in luce come nucleo centrale del pensiero di Lutero è una teologia della parola³, ove la peculiare cristologia di Lutero affonda le sue radici,

² E. De Negri, *La teologia di Lutero*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. X.

³ Cfr., tra altri, A. Beutel, *In dem Anfang war das Wort*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1991 e J. Ringleben, *Gott im Wort*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2010.

non da ultimo, nella centralità del Prologo dell'Evangelista di Giovanni, in cui Cristo è la Parola di Dio. L'idea di un Dio che è costitutivamente *loquens* è anche ciò tramite cui Lutero reperisce la corrispondenza tra l'Antico, ove il Dio del Genesi crea parlando, e il Nuovo Testamento, ove il Prologo giovanneo muove proprio dal *verbum* divino che è il *medium* della rivelazione.

Nei ristretti limiti di questa inesaustiva ricognizione introduttiva vale la pena ricordare almeno due elementi inediti della posizione di Lutero, il cui pensiero della parola non condivide pressoché nulla delle riflessioni sul linguaggio della tarda scolastica né intese prendere parte a quel dibattito⁴.

L'accento posto da Lutero sulla centralità della parola può significare, infatti, mettere a valore un ulteriore aspetto insito nell'idea paolina della *kenosis* del divino nel Cristo (Fil 2, 7). Nel momento in cui Dio si fa parola, infatti, egli si produce in un elemento che, ancorché spiritualmente connotato, deve tuttavia consegnarsi al sensibile. La natura del divino, in questo senso, risuona nel sensibile e viene ascoltata, come sottolineano alcuni dei saggi che qui presentiamo e sui quali diremo qualcosa in chiusura. Si tratta, come si può apprezzare, di una problematica filosofica di straordinaria importanza, che ha a che fare con il modo in cui il senso non solo non abbia nel sensibile un mero involucro privo di funzione (se non, ancor peggio, una semplice tara), bensì il veicolo della sua stessa manifestazione.

Il tema è in Lutero di centralità tale che, come è stato osservato, la stessa impresa della traduzione può, in questo contesto, assumere un vero e proprio significato teologico⁵. L'attenzione di Lutero, volta a mantenere l'equilibrio tra la fedeltà alla lettera e la libertà dalla lettera, ovvero tra la lettera e lo spirito, fa del principio della fedeltà alla lettera qualcosa di teologicamente connotato. Il primato del senso non può obliterare il modo, altresì fondamentale, in cui esso risuona nel sensibile, al punto che l'operazione della traduzione, sia pur *mutatis mutandis*, rievoca il movimento della *kenosis* attraverso la quale il divino si consegna alla sua incarnazione.

In secondo luogo, la qual cosa ci conduce al secondo tema di rilievo indubbiamente filosofico di cui abbiamo parlato, cioè quel-

⁴ Cfr. A. Beutel, *In dem Anfang war das Wort*, cit., p. 89.

⁵ Cfr. A. Beutel, *Es ist mein Testament und mein dolmetschung, und sol mein bleiben und sein*, in C. Dahlgrün e J. Haustein (a cura di), *Anmut und Sprachgewalt*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, pp. 17-38.

lo della concezione luterana del *Gewissen*, dobbiamo tenere presente che un Dio che è costitutivamente *loquens* si rivolge a un uomo che è costitutivamente *audiens*. Oltre alla problematica comunione di senso e sensibile, pertanto, la parola è anche ciò che si rivolge non solo e non tanto all'orecchio, quanto al cuore dell'uomo: *verbum cordis*, non *verbum oris*. È in questo contesto che si situa la centralità del *Gewissen*, per Lutero. Come è noto, la lingua tedesca dispone di due termini per restituire quello che nelle lingue neolatine proviene da *conscientia*, ovvero *Bewußtsein* e *Gewissen*: pur partecipando entrambi della radice *wissen*, sapere, il lemma che ha storicamente conseguito il primato per indicare la coscienza in quanto consapevolezza è generalmente il primo, mentre il secondo ha molte sfumature che rimandano alla coscienza morale in quanto foro interiore. Il termine, in Lutero, è però teologicamente connotato nella misura in cui è quello con cui egli restituisce il vocabolo greco *syneidesis* che ricorre, per esempio, in Gv 8,9 e, soprattutto, nelle Lettere di Paolo. Meno diffuso nei Vangeli, il termine è infatti centrale per Paolo e, di conseguenza, per Lutero, soprattutto per quanto riguarda Rom 2, 15, ove si dice che quanto la legge comanda è scritto «nei loro cuori, perché la loro coscienza ne rende testimonianza» (*des Gesetz Werk ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen bezeugt es ihnen* nella traduzione di Lutero). Come si vede, in questo caso diventa dirimente la connessione tra lo *Herz* e il *Gewissen*. Il *Gewissen*, prossimo per altro al senso di *gewiss*, è una certezza che viene dal cuore quando, come si era detto a titolo introduttivo, esso è rivolto correttamente verso l'ascolto di Dio. Il termine recupera l'inedita idea paolina di *syneidesis* in quanto coscienza che si trova davanti a Dio, ad esso rivolta⁶. La certezza di cui rileva il *Gewissen* è pertanto quella di un cuore correttamente esposto a Dio, che si differenzia in questo senso dalla mera *Meinung* (altro termine etimologicamente problematico e di indubbia pertinenza filosofica, essendo generalmente il traduttore di *doxa*) in quanto giudizio che si costituisce a partire da sé e non dalla comunione/interlocuzione col divino. Il cuore contribuisce pertanto a conseguire la certezza (*Gewissheit*) proprio nella misura in cui è la radice del *Gewissen* e si oppone alla *Meinung* che, pur promuovendo apparentemente l'amore di sé, in verità lo disconosce nella misura in cui oblitera lo *Herz*.

⁶ Cfr., su questo, J. Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament*, Paderborn, Schöningh, 1961, p. 85.

Da ultimo, la filosofia si confronta con Lutero anche dal punto di vista storico, politico e antropologico. In questo senso, più che con la valorizzazione dell'aspetto teorico o dottrinale della produzione di Lutero, il pensiero tedesco ne interroga l'eredità sul lungo periodo rispondendo di almeno tre interrogativi: in che modo Lutero ha promosso la costituzione della nazione tedesca, non da ultimo in relazione a ciò per cui la stessa lingua tedesca è forgiata dalla lingua del Riformatore? In che termini Lutero ha ripensato e influito sul cristianesimo europeo? Come si inserisce Lutero in un'antropologia filosofica che tenga presente anche le condizioni sotto le quali l'uomo è l'oggetto di una *filosofia della religione*?

Il contributo di Joachim Ringleben, che apre la serie di saggi, costituisce una problematizzazione dell'eredità ermeneutica della riflessione luterana, che sollecita il pensiero, finanche contemporaneo, a partire dalle ragioni per cui Lutero può essere considerato un autentico pensatore della parola, ove la questione del rapporto tra lo spirito e la lettera, così come quella del legame tra la linguisticità del divino e la trinità, non può andare disgiunta dal problema della discorsività della ragione. Il saggio di Ringleben, che si confronta anche col tema del rapporto tra senso e sensibile, rivendica in altri termini la pertinenza prettamente filosofica del pensiero di Lutero non solo a partire dalla sua ricezione *in philosophicis*, ma anche dall'analisi dei testi luterani.

Il saggio di Emmanuel Cattin, che si concentra su uno Hegel in cui la professione di fede luterana è *apertis verbis* e pressoché interamente associata alla stessa istanza del suo filosofare, muove da ciò per cui la verità hegeliana, in un serrato confronto col prologo giovanneo, recupera alla dimensione propriamente teorica il *Gewissen* luterano. Secondo un'evoluzione di termini ed esperienze che, entro Hegel, va dalla *Meinung* alla *Wahrheit*, ove la semplice certezza, in prima istanza, è opposta alla verità, Cattin analizza i motivi per cui la certezza, per contro, può compiersi nella verità. Lo spirito sotto il segno del quale si colloca la verità risente del Paracleto grazie al quale la sensibilità è eliminata nella sua immediatezza per essere recuperata dal soffio di un sapere speculativo e spirituale. La stessa fede, in quanto *Glauben*, dev'essere intesa all'interno di questo processo di cui il sapere costituisce lo *pneuma*, secondo un'espressione su cui Hegel si sofferma fin dai tempi de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1798-1799).

Laddove i primi due contributi rendono chiare le ragioni della "filosofizzazione" di Lutero appellandosi alla possibilità di un'ef-

fettiva convergenza tra la produzione di pensiero di Lutero e il pensiero prettamente filosofico a lui posteriore, il contributo di Christoph Bultmann, dedicato al modo in cui Herder si rapporta a Lutero, intende riflettere esplicitamente sull'eredità luterana a partire dalla sua influenza, nel tempo, sull'antropologia del cristianesimo. Muovendo dalla prospettiva di Herder e confrontandola con quella di Lessing, Bultmann insiste su come il primo, pur essendo interessato al modo in cui la religione forgia il concetto di umanità che più gli sta a cuore, intenda sempre confrontarsi con l'antropologia filosofica a partire da un concetto di umanità che non può obliterare il suo legame col fenomeno religioso. Pur revocando gli aspetti sistematici e dottrinali dell'insegnamento di Lutero, che altresì tenderebbe a proiettare nell'aldilà quella formazione che gli uomini devono invece conseguire nella dimensione della loro esistenza, Herder è infatti un pensatore che vede nel Riformatore qualcuno che agevola la possibilità di reperire l'autentico insegnamento cristiano, che sta nella religione di Cristo per come la restituiscono i Vangeli, al di qua e al di là della rielaborazione paolina che troviamo nelle Epistole. In questo, Lutero ha un ruolo in quella *filosofia* storica della religione in virtù della quale il cristianesimo promuove negli uomini il concetto autentico di umanità.

Il saggio di Christian Danz riguarda il rapporto di Schelling con la Riforma. Pur osservando che non sono molti i passi nei quali Schelling si confronta direttamente con Lutero e la Riforma, Danz rileva come il riferimento ad essi sia essenziale per la formulazione schellinghiana di una "religione filosofica", che costituisce un approdo essenziale del pensiero dello Schelling maturo. Già negli scritti dell'età giovanile, nel contesto degli studi all'Università di Tübingen, si incontrano riferimenti impliciti alla Riforma. Ma è soprattutto con il frammento su *L'essenza della scienza tedesca* (1811) che prende forma l'idea di una religione che rinasce a opera della scienza, in cui la Riforma trova quel suo compimento di cui, a giudizio di Schelling, essa era fino a quel momento priva.

Il saggio di Philippe Soual, a questo punto, ritorna su Hegel, cui la raccolta dedica più d'un saggio in ragione della centralità che egli occupa nella filosofizzazione di Lutero. Soual dispiega, da questo punto di vista, le ragioni in virtù delle quali la ragione speculativa hegeliana riformula, da un punto di vista ermeneutico, lo scandalo della Croce, insistendo su quella che possiamo pensare come una vera e propria *kenosis* del Logos. Analizzando i problemi della sog-

gettività, della libertà e della volontà, Soual nota come Hegel, pur valorizzando le sue prossimità con Lutero, finisce per radicalizzare alcuni temi di colui che figura senz'altro tra le fonti del Riformatore, ovvero Agostino, per aggirare la dottrina luterana del servo arbitrio. In questo senso, il contributo sottolinea in maniera inedita anche l'importanza del tema della *charitas*, che gioca un ruolo anche nella comprensione cristiana dell'interiorità, di cui Lutero è un *medium* inaggirabile col quale Hegel si confronta da filosofo.

Dennis Vanden Auweele si concentra su Schopenhauer, mostrando come questo pensatore dichiaratamente ateo debba molto, in verità, anche al suo confronto con pensatori come Agostino, Meister Eckart e Lutero. Da questo punto di vista, le possibili risonanze del pensiero luterano nella filosofia di Schopenhauer sono da ricercarsi nella dottrina della non libertà della volontà e nella convinzione che nessuna opera può procurare la grazia.

Il contributo di Carlo Gentili si occupa del confronto di Nietzsche con Lutero e la Riforma basandosi sull'essenziale studio del teologo luterano Emanuel Hirsch. La valutazione che Nietzsche offre di Lutero è caratterizzata da una forte ambiguità. Rispetto agli anni giovanili, nei quali Lutero è esaltato in quanto rappresentante dello spirito del popolo tedesco – spirito che si rivela soprattutto attraverso la musica –, il Nietzsche della maturità capovolge radicalmente il suo giudizio su Lutero condannandone lo spirito "plebeo", che non comprende la grandezza della corte rinascimentale romana. Malgrado ciò, i suoi debiti nei confronti di Lutero sono evidenti, e si rivelano anche nei contenuti essenziali del pensiero di Nietzsche, come l'annuncio della "morte di Dio".

L'ultimo contributo, prendendo spunto nuovamente da Hegel, intende valorizzare l'eredità luterana dal punto di vista del dibattito sulla traduzione nella cultura tedesca della seconda metà del Settecento e del primo Ottocento. Cercando di mettere in luce il significato filosofico della traduzione negli scambi e nei testi di autori come Schlegel e Humboldt, se ne mostra un possibile risvolto a partire dal problema della traduzione della poesia nelle Lezioni di Estetica hegeliane.