



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

**Facoltà di Filosofia, Lettere, Scienze Umanistiche, Studi Orientali**  
**Corso di laurea specialistica in**  
**Filosofia e studi teorico-critici**  
**Anno Accademico 2010/2011**

**Tesi di laurea in Fenomenologia della religione**

# **Fenomenicità, molteplicità e storicità del sacro in Bernhard Welte**

Relatore: Prof. Stefano Bancalari

Laureanda: Giorgia Lenci

Correlatore: Prof. Pierluigi Valenza

Matricola: 1062317

## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b> .....	<b>2</b>
<b>I CAPITOLO: LA FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE NEL PENSIERO DI BERNHARD WELTE</b> .....	<b>11</b>
§ I.1 Dalla fenomenologia della religione alla filosofia della religione .....	11
§ I.2 Welte e la storia della religione.....	15
§ I.3 Il sacro come oggetto principale della fenomenologia della religione.....	21
§ I.4 La razionalità ( <i>Vernünftigkeit</i> ) del sacro.....	22
<b>II CAPITOLO: L'ASSENZA DEL SACRO E L'ACCESSO AD ESSO TRAMITE LA QUESTIONE DELL'ESSERE</b> .....	<b>44</b>
§ II.1 La <i>Lettera sull'«umanismo»</i> e la relazione tra l'essere e il sacro .....	44
§ II.2 Il carattere ontologico del sacro.....	49
§ II.3 Il carattere ontologico del sacro: una rilettura di Tommaso d'Aquino .....	58
<b>III CAPITOLO: MOLTEPLICITÀ E STORICITÀ DELLE FIGURE DEL SACRO</b> .....	<b>70</b>
§ III.1 L'epifania e il cambiamento storico delle figure del sacro in <i>Religionsphilosophie</i> .....	70
Excursus: Verità e storicità.....	72
§ III.2 <i>Religion und Religionen e Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen</i> .....	82
§ III.3 Elaborazione della questione del cambiamento della figura del sacro .....	84
§ III.4 La domanda sull'essere e l'ambito del sacro.....	91
§ III.5 Il dialogo storico.....	100
<b>IV CAPITOLO: L'ESSENZA E L'INESSENZA DELLA RELIGIONE E LA SALVEZZA CRISTIANA</b> .....	<b>104</b>
§ IV.1 L'essenza e l'inescenza della religione.....	105
§ IV.2 La significatività e la salvezza cristiana .....	115
§ IV.3 La storia della religione e il Cristianesimo.....	127
<b>APPENDICE</b> .....	<b>136</b>
RELIGIONE E RELIGIONI .....	137
DIO E DÈI; IL CAMBIAMENTO DELLA FIGURA NELL'AMBITO DEL SACRO.....	140
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>148</b>

## INTRODUZIONE

L'oggetto del presente lavoro è la fenomenicità, la molteplicità e la storicità del sacro nel pensiero di Bernhard Welte (1906-1983), teologo, filosofo, sacerdote cattolico e professore di filosofia della religione cristiana all'università Albert-Ludwig di Friburgo in Brisgovia. In questa sede si proverà a capire in che modo il nostro autore tratta filosoficamente la questione della manifestazione del sacro, della pluralità e del cambiamento storico delle figure nelle quali esso di volta in volta si concretizza.

Concittadino e amico di Heidegger – entrambi sono nati nel piccolo villaggio di Messkirch<sup>1</sup> – Welte rimane un autore ancora poco conosciuto nel panorama filosofico italiano. Il suo pensiero si presenta come un'originale filosofia della religione capace di far dialogare la tradizione filosofica cristiana e le nascenti prospettive teoriche novecentesche aperte dal discorso fenomenologico. La sua produzione letteraria copre un periodo che va all'incirca dal 1937 al 1982 ed è caratterizzata da scritti filosofici e teologici di diversa natura. Accanto a quelle che sono considerate le due principali opere weltiane (in ordine di importanza *Religionsphilosophie*<sup>2</sup> e *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*<sup>3</sup>) compaiono nel materiale pubblicato testi di conferenze, saggi, scritti spirituali e omelie. Inoltre, presso l'archivio universitario di Friburgo sono conservati numerosi manoscritti di Welte, gran parte dei quali ancora inediti, relativi ai corsi da lui tenuti all'università Albert-Ludwig e gli appunti redatti, in occasione di seminari o di lezioni, dai suoi studenti<sup>4</sup>.

Nel presentare la filosofia di Welte è opportuno sottolineare già in sede introduttiva che si tratta di una fenomenologia. Punto di partenza e motore della filosofia weltiana è infatti quel metodo fenomenologico che, inaugurato da Husserl all'inizio del secolo scorso e riproposto, con sostanziali modifiche, dal suo discepolo Heidegger, ha segnato il pensiero filosofico novecentesco. Leggendo un qualsiasi scritto di Welte si potrà con facilità notare la vicinanza di tale autore alla

---

<sup>1</sup> Heidegger e Welte hanno intrattenuto per tutta la loro vita un proficuo rapporto personale ed intellettuale di cui si hanno numerose testimonianze. Tra di esse è di particolare interesse il carteggio a cura di Bernhard Casper *Martin Heidegger, Bernhard Welte – Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2003 nel quale si rende visibile l'intenso dibattito filosofico tra i due. È soprattutto nei suoi ultimi anni di vita che Heidegger trova in Welte un insostituibile interlocutore col quale discorrere sui temi a entrambi cari. Il rapporto di stima reciproca instauratosi tra i due porterà Heidegger a chiedere a Welte di tenere la sua orazione funebre. Così avverrà nel giorno del funerale di Heidegger.

<sup>2</sup> B.WELTE, *Religionsphilosophie*, GS III/1, hrsg. von K.Kienzler, Herder, Freiburg i.B. 2008.

<sup>3</sup> B.WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, in ID, *Hermeneutik des Christlichen*, in *Gesammelte Schriften* (d'ora in poi GS) IV/1, hrsg. von B.Casper, Herder, Freiburg i.B. 2006, pp. 17-193.

<sup>4</sup> La casa editrice Herder ha recentemente terminato la pubblicazione delle opere complete (*Gesammelte Schriften*) weltiane. In esse confluiscono anche alcuni manoscritti di Welte pubblicati per la prima volta.

fenomenologia husserliana e a quella heideggeriana. Nei suoi testi da una parte affiorano continuamente i principali concetti fenomenologici della filosofia di Husserl: *epoché*, messa tra parentesi, riduzione, *eidos*, noesi, noema; dall'altra, si assiste alla presa in carico della rielaborazione heideggeriana di tali concetti in termini di ermeneutica della fatticità: la coscienza pura trascendentale husserliana cede il posto all'esser-ci (*Da-sein*) vissuto effettivamente (*faktisch*) in quanto essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*). In luogo della atemporalità della soggettività trascendentale subentra il temporalizzarsi (*sich-zeitigen*) di un ente, l'esserci, la cui essenza consiste nel dover cominciare, ogni volta di nuovo (*je und je*), qualcosa con se stesso<sup>5</sup>. Inoltre, sulla scorta di quanto affermato dallo Heidegger del periodo successivo alla svolta, e più precisamente nella *Lettera sull'«umanismo»*, l'essere è pensato da Welte come evento (*Ereignis*) e destino (*Geschick*) il quale, ogni volta di nuovo, si invia (*zuschickt sich*) all'uomo. Anche la verità, quindi, non appare più statica e atemporale, ma si temporalizza e si compie (*vollzieht sich*) in ogni epoca diversamente.

Si aggiunga poi che, come già accennato, il pensiero fenomenologico di Welte instaura un costante dialogo con alcuni celebri autori della tradizione cristiana. La sfida lanciata dal filosofo di Friburgo consiste nella riabilitazione fenomenologica di pensieri ormai irrigiditi in una veste metafisica. L'intento è quello di riattivare il significato originario delle intuizioni di pensatori come Agostino, Tommaso d'Aquino, Bonaventura o Meister Eckhart che la tradizione ci ha restituito in una forma eccessivamente sclerotizzata e che conseguentemente appaiono del tutto inconciliabili con il nuovo modo di fare filosofia, quello fenomenologico. Ponendosi in continuità con la fenomenologia husserliana e heideggeriana, Welte torna a rileggere i classici del pensiero cristiano cercando al tempo stesso di fare un passo oltre quella metafisica che, come sostiene Heidegger, deve essere superata.

La fenomenologia weltiana è una fenomenologia della religione. La relazione dell'uomo con il divino è infatti la principale tematica attorno a cui ruota il pensiero di Welte. Anche laddove i suoi ragionamenti filosofici sembrano discostarsi dall'argomento religioso, il tema della relazione

---

<sup>5</sup> Si pensi alla celebre frase di *Essere e tempo*: «L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso». M.HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F.Volpi, Longanesi, Milano 2009. La convinzione weltiana che l'uomo sia un essere costitutivamente storico è perfettamente esemplificata da un curioso aneddoto che l'allievo di Welte Klaus Hemmerle racconta nel suo saggio *Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken*. Hemmerle scrive che Welte ritornando dal suo primo viaggio in aereo gli disse: «io non volevo volare. Avevo l'impressione di peccare nei confronti degli dèi. Mi disgusta il fatto che io parta da un punto della terra e arrivi ad un altro punto senza attraversamento. Io devo prendere parte (*mitmachen*) alla trasformazione del paesaggio, dell'ambiente culturale, degli „dèi“; non posso salire da qualche parte e scendere in un altro luogo. Questo è astorico (*ungeschichtlich*), una tentazione in direzione dell'infinità, mentre io sono finito. [...]». K.HEMMERLE, *Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken*, in AA.VV., *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, hrsg. von L.Wenzler, Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i.B. 1994, pp. 238-239.

umana con la divinità è sempre presente, in maniera più o meno evidente. D'altronde, se ciò a cui l'uomo si sa riferito nell'adorazione religiosa è, secondo Welte, «l'onnicomprensivo»<sup>6</sup>, la trattazione del rapporto dell'uomo con l'essere, con la storia, con la società, con la natura, con la propria libertà e così via non può non investire anche la tematica della religione. Ora, la fenomenologia della religione weltiana si configura soprattutto, anche se non esclusivamente, come fenomenologia del sacro. Sulla scia della fortunata opera, del 1917, di Rudolf Otto *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Welte – come anche molti studiosi della religione a lui contemporanei – assume il sacro come privilegiata categoria ermeneutica per analizzare il religioso. È l'allievo di Welte, Bernhard Casper, a definirlo “avvocato del sacro nel pensiero”. Convinzione del nostro autore, infatti, è che il fenomeno del sacro possa e debba essere analizzato con l'aiuto della ragione. Se si aspira a cogliere il fenomeno del sacro nella sua completezza non ci si può arrestare alla descrizione dei sentimenti emergenti nell'esperienza religiosa, piuttosto è necessario tentare di comprendere con la ragione il suo significato essenziale. La constatazione di Otto del fatto che nella manifestazione sacrale l'uomo si sente investito da un *mysterium tremendum et fascinatum* appare agli occhi di Welte valida ma non sufficiente ad una comprensione profonda, interna, del sacro. La parzialità di una descrizione del sacro che si muove esclusivamente sul piano del sentimento – questa la critica weltiana al pensiero di Otto<sup>7</sup> - deve essere integrata da un'analisi razionale dello stesso. D'altronde, se il sacro è l'onnicomprensivo, ciò che tutto abbraccia e compenetra e, di conseguenza, ciò che concerne e che determina l'intera esistenza dell'uomo, allora esso deve poter essere in qualche modo accessibile anche alla ragione.

Ora, la via razionale da seguire è, come già accennato, la via fenomenologica, la via di un pensiero che rivendica una razionalità più originaria rispetto a quella propria di una logica positivista; si tratta dell'unica via in grado di scorgere ed esaminare un reale non identificabile con ciò che è misurabile e quantificabile tramite leggi matematiche e fisiche. Questo pensiero è quello che, unicamente rivolto al manifestarsi del fenomeno a partire da se stesso, assume le sembianze di un pensiero che lascia essere (*lassendes Denken*) piuttosto che di un pensiero che comprende e che afferra (*fassendes Denken*) alterando così l'originarietà del fenomenizzarsi della cosa. Solo abbandonando quel pensiero rappresentante (*vorstellendes Denken*) proprio, per dirla con Heidegger, dell'epoca della tecnica e, conseguentemente, prescindendo da qualsiasi pregiudizio, idea preconcepita o filosofia preconstituita che, anziché lasciarsi investire dall'originarietà della

---

<sup>6</sup> «Onnicomprensivo (*allumfassend*)» è un termine che ricorre in molti testi weltiani.

<sup>7</sup> La critica di Welte alla descrizione del sacro di Otto si trova in B.WELTE, *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, in ID, *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, GS IV/3, hrsg. von G.Ruff, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 193-221.

manifestazione, ha già definito in anticipo le coordinate entro cui l'oggetto di studio sarà confinato e dovrà necessariamente muoversi, solo in questo modo, sarà possibile avvicinare l'autentico temporalizzarsi, e con ciò, l'essenza del fenomeno da indagare.

La fenomenologia del sacro che si viene delineando negli scritti di Welte tenta di coniugare un rigoroso procedere fenomenologico, quello rinvenibile nelle opere husserliane e heideggeriane, con le numerose analisi comparate delle religioni da lui raggruppate sotto la generica definizione di «scienza della religione» o di «storia della religione». L'interpretazione weltiana del sacro, e in particolare del problema della molteplicità e della storicità delle sue figure riesce, a nostro avviso, nel tentativo di tenere insieme gli esiti degli studi del religioso che si arrestano ad un livello meramente empirico-descrittivo, le ricerche condotte direttamente sul campo da antropologi, etnologi, sociologi, psicologi e così via, della religione con il ragionamento prettamente filosofico sul fenomeno religioso, con un pensiero, quindi, che vuole giungere tramite l'analisi fenomenologica al nucleo essenziale della religione e, in particolare, del sacro. Welte propone, così, una filosofia del religioso che, muovendo da dati empirici e ricorrendo allo strumentario concettuale fenomenologico, pensa e ripensa, in un movimento di progressivo avvicinamento alla cosa studiata, il significato ultimo del sacro e il perché dell'infinita diversificazione e incessante mutazione delle sue figure.

Il presente lavoro si vuole iscrivere all'interno del ricco campo di ricerche filosofiche sul pensiero di Welte. Nonostante la grande quantità di testi dedicati all'analisi della fenomenologia della religione del nostro autore – la maggior parte dei quali sono in lingua tedesca – manca, a nostro avviso, uno studio sistematico che affronti il tema del sacro dallo specifico punto di vista della sua fenomenicità, molteplicità e storicità. Identificata tale lacuna si è scelto questo tema, da sempre centrale per la filosofia della religione, con l'intenzione di contribuire all'ampliamento e all'approfondimento degli studi sul pensiero di Welte. Affiancando alla lettura di testi pubblicati nelle opere complete di Welte l'analisi particolareggiata di alcune parti di due suoi scritti inediti, in questa sede si porterà all'attenzione del lettore un aspetto della fenomenologia della religione weltiana ancora sconosciuto. In questi ultimi scritti, infatti, emerge una dettagliata riflessione sul problema della fenomenicità, della molteplicità e della storicità delle figure del sacro o, detto altrimenti, sul problema della diversità delle religioni, non rinvenibile nel materiale weltiano sinora pubblicato. I due testi inediti su cui ci soffermeremo, sono *Religion und Religionen*<sup>8</sup> e *Gott und*

---

<sup>8</sup> B.WELTE, *Religion und Religionen, Einstündige publice Vorlesung Sommersemester 1953*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwig-Universität, Freiburg i.B., Nachlass, Bestand E 008, Signatur 0026.

*Götter. Der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*<sup>9</sup>. Si tratta di due manoscritti weltiani relativi a corsi tenuti all'università di Friburgo: il primo è stato redatto da Welte in occasione delle lezioni tenute nel semestre estivo del 1953, il secondo in occasione delle lezioni del semestre estivo del 1958.

Nel lavoro qui proposto seguiranno ad un primo capitolo di ordine metodico, volto ad approfondire la concezione weltiana di fenomenologia della religione cui sopra si è accennato, tre parti più propriamente contenutistiche.

Oggetto del secondo capitolo sarà il modo in cui Welte affronta il problema dell'orizzonte trascendentale del sacro e dell'accesso ad esso tramite la domanda sull'essere heideggeriana. L'epoca storica in cui l'uomo attualmente si trova è caratterizzata, sostiene Welte, con Heidegger, Nietzsche, Pascal ed altri pensatori, dall'esperienza dell'assenza di Dio. Il sacro, nell'epoca della tecnica, si nega, non si dà o, meglio, non si dà nella modalità della presenza (*Gegenwärtigkeit*) come invece si dava, per esempio, nel mondo greco in cui il manifestarsi del sacro era esperito dall'essere umano come evidente ed indubitabile. All'uomo secolarizzato che anche nella vita quotidiana ha fatto propria quella forma di pensiero positivista che tutto predetermina (si decide che reale è solo ciò che è quantificabile), comprende, afferra e racchiude in concetti, non è dato esperire originariamente e direttamente il sacro. Perciò, dinnanzi all'esperienza del nulla, del silenzio di Dio, ossia dinnanzi all'esperienza di un'umanità non più "toccata" e sorpresa dalla presenza del sacro, si può provare a porre la domanda sull'essere. Se per un verso il sacro è ciò che investe e concerne la totalità dell'esistenza umana e se per altro verso esso, nell'epoca storica in cui viviamo, non si dà direttamente ma si nega celandosi, allora una via adeguata per giungere al fenomeno religioso sembra essere quella che si interroga esplicitamente su ciò che è ultimo e fondamentale: l'essere. Si tratta di sollevare la domanda sull'*essere* dell'ente che, portata fino alle sue estreme conseguenze, conduce all'interrogativo ultimo "perché è in generale qualcosa?". Tale questione, però, si rivela essere in ultima analisi una domanda infinita che precipita in un abisso senza fondo in quanto non trova, e non può trovare in linea di principio, appagamento presso alcun sapere umano. Ogni risposta dell'uomo, infatti, ricorre sempre alla copula "è" mentre ciò che in questo caso si cerca è il fondamento di questo "è", ciò che, accordando essere, permette di dire di un ente che è. Alla domanda "perché è in generale qualcosa?" si può allora dar risposta solo indicando in direzione dell'inattingibile, dell'impensabile, dell'indicibile e dell'inesprimibile. Ecco, dunque, che nell'infinita problematicità (*unendliche Fragwürdigkeit*) dell'essere è possibile scorgere alcuni tratti

---

<sup>9</sup> B.WELTE, *Gott und Götter. Der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen. Sommersemester 1958*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwig-Universität, Freiburg i.B., Nachlass, Bestand E 008, Signatur 0038.

propri di quel mistero che, afferma Welte, siamo soliti denominare sacro. È nel fondamento ontologico (dove per fondamento ontologico non si intende una sostanza immutabile ed atemporale ma un evento) che concede l'essere ad ogni ente contingente e transitorio, comprendendo e al tempo stesso oltrepassando e trascendendo tutto ciò che è, che l'uomo contemporaneo può tentare di scorgere quel sacro che nell'era della tecnica si cela. La via della domanda sull'essere, della questione ontologica, rappresenta agli occhi di Welte una possibile via – una via analitica e tortuosa che uomini di epoche precedenti, di epoche in cui la presenza del sacro era percepita come ovvia ed immediata, non hanno dovuto percorrere - d'accesso all'esperienza religiosa.

Nel terzo capitolo del lavoro che qui proponiamo ci soffermeremo sulla molteplicità e sulla storicità (*Geschichtlichkeit*) che sono proprie della manifestazione del sacro. A partire dalla tematizzazione weltiana dell'epocalità dell'essere e della verità che di volta in volta, secondo precise modalità, si inviano all'uomo delineando così il suo destino, gli spazi entro i quali si muove la sua comprensione dell'essere, cercheremo di illustrare il carattere epocale del sacro. La rottura con un pensiero che identifica il sacro con un principio immutabile, atemporale ed a priori e la vicinanza alla fenomenologica correlazione intenzionale e al concetto heideggeriano di evento, induce Welte a concepire il sacro come relazione (in cui è in gioco non una potenza o forza impersonale ma un Tu eterno) con l'uomo la quale eviene storicamente e che dà quindi origine ad una storia delle religioni in cui il sacro si manifesta in modi sempre diversi fino a giungere, per esempio, nell'epoca contemporanea al suo darsi come assenza. La diversità delle configurazioni che il sacro assume nel corso della storia – e questa diversità è rinvenibile non solo tra una formazione religiosa e l'altra ma persino all'interno di una religione stessa (si pensi alle diverse fasi storiche che il Cristianesimo ha attraversato, ripensando ogni volta di nuovo i propri concetti e i propri dogmi) - deriva dal suo carattere di evento. Il mistero infinito, che per primo fonda la relazione religiosa, essendo esso stesso, lo ricordiamo, correlazione e non sostanza, eviene sempre di nuovo (*je und je*) e dà origine nel suo costante differenziarsi ad epoche ogni volta diverse, all'alternarsi di periodi in cui si esperisce la vicinanza del sacro e a periodi in cui, invece, si esperisce la sua lontananza. Quindi, non imputabile unicamente alla finitezza dell'essere umano, temporalmente determinato, che pure con le sue limitate categorie concettuali tenta di continuo di dare una forma ed esprimere il mistero che lo chiama in causa, la storicità e l'epocalità del sacro appartengono all'essenza stessa di quest'ultimo. Interessante nella fenomenologia della religione tracciata da Welte è lo sforzo, che solo uno sguardo fenomenologico scevro di pregiudizi permette di attuare, di rivalutare quelle religioni comunemente definite primitive e, dall'illuminismo in poi, presuntuosamente condannate come agglomerati di superstizioni e messe da parte in quanto frutto di un'era non matura, del tutto

infantile, dell'umanità. Spiega Welte, anche nell'adorazione di un albero, di una montagna o del sole si può scorgere un rapporto originario ed immediato col divino. Nel considerare come sacro un ente finito, può risiedere quella iniziale meraviglia dinnanzi al mistero dell'essere dell'ente, dinnanzi a quell'infinito che solo lascia essere l'ente, che travolge l'uomo delle epoche passate e che nella odierna società secolarizzata è necessario ridestare tramite la domanda sull'essere. La sacralità di cui nelle religioni primitive sono investiti gli enti mondani deriva dal sentimento di sorpresa, ora non più immediato, che si prova al cospetto dell'esistenza dell'ente. Ad esser adorata non è la finitezza del fiore o dell'albero ma l'infinito che in loro parla ed attrae, ossia il fatto che essi esistano, dunque, altrimenti detto, il fatto che ci sia qualcosa piuttosto che nulla. Quindi, i criteri da utilizzare per classificare le religioni e per distinguere quelle vere da quelle false, o meglio, le religioni essenziali, autentiche, dai loro troppo umani abusi non possono essere quelli che conducono alla classica e troppo rigida suddivisione delle formazioni religiose in politeismo, panteismo, monoteismo etc. Lo sguardo fenomenologico, fatta *epoché* di ogni pregiudizio e idea preconstituita e, di conseguenza, di qualsivoglia "ismo", suole giungere direttamente al cospetto del fenomeno stesso, la relazione iniziale ed originaria dell'uomo col sacro, senza arrestarsi ad elaborazioni teoriche tramandate da epoche precedenti.

L'accento ai criteri tramite i quali individuare nel corso della storia e nell'odierno panorama mondiale un'autentica religione ci porta a presentare l'argomento sul quale verterà il quarto ed ultimo capitolo di questa tesi: la distinzione tra essenza ed inessenza, o abuso, (*Wesen und Unwesen*) della religione e la salvezza cristiana. Il discrimine, sostiene Welte, tra il compimento autentico del rapporto religioso e la sua deviazione (rinvenibile sia nelle religioni politeiste che monoteiste) risiede nella fede nel mistero divino. Venuta meno la fede, infatti, l'insieme di riti e culti con cui l'esperienza religiosa è concretizzata e portata all'espressione perde la sua valenza di mediazione rispetto a quell'alterità trascendente a partire dalla quale solamente è fondata la relazione sacrale e si afferma per se stesso, assume cioè un significato autonomo ed indipendente, perdendo la sua originaria funzione di rinvio all'indicibile. Non più simbolo che sta per qualcos'altro, il culto del sacro barricato in se stesso viene fissato secondo regole rigide ed inviolabili e si tenta di sopperire all'assenza di fede nel mistero infinito con la moltiplicazione e proliferazione zelotica delle forme rituali. L'originario contatto col sacro diviene, secondo un vero e proprio movimento di capovolgimento (*Umwendung*), fanatismo. Inoltre il complesso di mediazione culturale, ormai svuotato del suo senso iniziale e privato delle sue radici essenziali, viene ora assunto come veicolo per l'affermazione incondizionata di interessi umani, siano essi di ordine politico, sociologico, economico etc. Al posto dell'apertura della totalità dell'esistenza umana alla

trascendenza, apertura propria di un'autentica devozione religiosa, la religione depravata propone l'identitaria chiusura dell'uomo in se stesso. Così, ricettacolo di interessi egoistici, collezione di innumerevoli riti culturali finalizzati a se stessi, definiti e stabiliti fino al minimo particolare, espediente umano per investire di sacralità idee e concetti che, anziché esser giunti alla ragione tramite quel "pensiero che lascia" (*lassendes Denken*) a cui sopra si accennava, sono frutto di un pensiero che tutto comprende e afferra sulla base di giudizi fenomenologicamente stabiliti in anticipo, la religione inessenziale pone l'uomo al posto di Dio. A questo punto è necessario sottolineare come la liberazione dell'umanità dal costante pericolo di decadimento nell'inesistenza, o nell'abuso, della religione non sia, secondo Welte, in potere dell'uomo. Questo, sebbene mantenendo sempre alta la guardia su ogni nascente tentativo di appropriazione umana, possa contribuire ad evitare che l'egoistico desiderio d'affermazione di sé subentri al posto dell'autentica fede nella divinità e che quindi la religione essenziale si capovolga in religione inessenziale, non è in grado di sbarazzarsi definitivamente del rischio di essere l'autore della rovina del religioso. La tendenza a sostituire gli interessi dell'uomo alla devozione sincera è infatti nutrita dall'immagine di Dio insita nell'uomo. Perciò, il riscatto dell'umanità dall'inesistenza della religione può accadere solo per una concessione della grazia divina alla quale l'uomo si sa già sempre riferito. Analizzando fenomenologicamente la comprensione dell'essere dell'esserci emerge che questo tende costantemente al raggiungimento di una significatività assoluta, imperitura ed universalmente valida. Se si cerca di avvicinare ulteriormente con il pensiero tale significatività si scopre inoltre che essa è una significatività positiva e sensata, una significatività, cioè, che rappresenta l'integrità, la salute e la salvezza dell'uomo. Infinita ed incondizionata, la significatività assoluta, la salvezza, trascende completamente la sfera dell'ente e con ciò la sfera di ciò che può esser anticipato, progettato e prodotto dall'uomo. Ne segue che essa può esser unicamente attesa come dono dal cielo. Si dimostra così che la speranza nell'avvento di una salvezza accordata da Dio appartiene all'essenza stessa dell'uomo. Ora, il pensiero della costitutiva storicità dell'esserci impone che lo studioso si faccia carico della propria determinatezza storica, della fatticità del proprio esistere, quindi, anche della particolare esperienza religiosa nella quale egli si trova coinvolto. Per questo, il cattolico Welte tenta di portare alla luce ed approfondire nel suo significato l'istanza di salvezza contenuta nel messaggio cristiano. Egli spiega come nella storia il Cristianesimo si sia fatto portavoce dell'irruzione della grazia divina, della salvezza in, e attraverso, Gesù Cristo dell'umanità intera. Le parole di Gesù hanno annunciato la liberazione dal decadimento a cui l'uomo peccatore è di continuo esposto e da ogni incompiutezza che è propria della finitezza umana. Ciò ha comportato la redenzione da ogni inessenza e parzialità da cui la religione è affetta, quindi l'affrancamento

dall'elemento umano del religioso. Nella fede in Gesù, Figlio di Dio, l'uomo è esonerato dalla religione intesa come suo prodotto e come sua deviazione. Il Cristianesimo rappresenta, sostiene Welte, la redenzione dalla storia del tentativo umano di portare all'espressione, nelle molteplici e diverse religioni, il mistero infinito da cui l'esserci è chiamato in causa.

## I CAPITOLO

# LA FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE NEL PENSIERO DI BERNHARD WELTE

### § I.1 Dalla fenomenologia della religione alla filosofia della religione

Bernhard Welte è un fenomenologo della religione. A dircelo è innanzitutto un dato esteriore: dal 1949 al 1963 egli ha tenuto ogni anno all'università di Friburgo lezioni di «*Phänomenologie der Religion*». L'iniziale attività accademica di questo autore è segnata dalla fenomenologia della religione<sup>10</sup>. Welte, infatti, scrive nel 1946 la tesi di abilitazione alla docenza intitolata *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*<sup>11</sup> e viene nominato docente nel 1948. A partire dal 1962, e proseguendo fino al 1973, egli ha però iniziato a preferire per i suoi corsi universitari la dicitura «*Religionsphilosophie*». A conferma di tale preferenza c'è anche la decisione di Welte di intitolare la sua opera principale, redatta nel 1978, *Religionsphilosophie*. Nell'introduzione dell'autore a questo scritto si legge: «La filosofia della religione che io qui propongo è emersa dalle lezioni. Sin dall'anno 1962 fino all'anno 1973 ho dovuto tenere regolarmente delle lezioni di filosofia della religione (*Religionsphilosophie*)»<sup>12</sup>. Sembrerebbe, quindi, che dal 1962 Welte abbia deciso di lasciarsi alle spalle quella disciplina che, da egli stesso definita «*Phänomenologie der Religion*» o «*Religionsphänomenologie*», ha caratterizzato i primi quattordici anni della sua attività di docente all'università di Friburgo per dedicarsi alla «*Religionsphilosophie*». È evidente che almeno sul piano formale un cambiamento ha avuto luogo. Ma cosa è accaduto sul piano del contenuto? La «*Phänomenologie der Religion*» o «*Religionsphänomenologie*» delle lezioni universitarie degli anni '49/'62 e la «*Religionsphilosophie*» delle lezioni tenute dal '62 al '73, il contenuto delle quali è stato rielaborato, sistematizzato ed esposto in *Religionsphilosophie*, sono radicalmente diverse

---

<sup>10</sup> Klaus Kienzler, nel saggio *Das Heilige im Denken Bernhard Welte*, elenca i singoli titoli dei corsi universitari tenuti da Welte nel periodo compreso tra il 1949 e il 1963, mostrando come egli in questi anni soleva definire esplicitamente la propria filosofia una fenomenologia della religione. Cfr. K.KIENZLER, *Das Heilige im Denken Bernhard Welte*, in AA.VV., *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, hrsg. von M.Enders u. H.Zaborowski, Alber, Freiburg i.B./München 2004, pp. 287-297.

<sup>11</sup> B.WELTE, *Jaspers*, GS II/3, hrsg. von K.Kienzler, Herder, Freiburg i.B. 2008.

<sup>12</sup> B.WELTE, *Religionsphilosophie*, cit., p. 17. Sebbene sia disponibile la traduzione italiana (*Dal nulla al mistero assoluto* a cura di Armido Rizzi) di questo testo, proponiamo qui le nostre traduzioni dell'originale tedesco. Anche per quanto riguarda gli altri scritti di Welte di cui esistono traduzioni in italiano abbiamo preferito fare riferimento alle edizioni in lingua originale.

oppure no? E un'eventuale differenza tra la fenomenologia della religione e la filosofia della religione di Welte può esser ricondotta ad una variazione del metodo, al passaggio cioè da un pensiero specificamente fenomenologico ad uno più generalmente filosofico?

La nostra tesi è che, seppure a livello contenutistico sia possibile rinvenire alcune variazioni tra la filosofia e la fenomenologia della religione di Welte, non si trova all'interno del pensiero weltiano una sensibile rottura o discontinuità. In riferimento agli studi weltiani, anziché di cambiamenti netti, di capovolgimenti e rovesciamenti delle proprie convinzioni, preferiamo parlare di evoluzione, di incessante revisione di quanto in precedenza sostenuto. Evoluzione che non si rende visibile unicamente negli anni in cui ha luogo il passaggio dalla fenomenologia alla filosofia della religione ma che, essendo continua, può esser colta anche in altri periodi della produzione letteraria di Welte. L'evoluzione del suo pensiero è un'evoluzione costante. La riflessione filosofica weltiana non rimane mai nel corso degli anni sempre uguale a se stessa, senza rielaborare ed arricchire quanto affermato in precedenza e senza introdurre elementi di innovazione. Principale caratteristica del pensiero dell'autore che stiamo presentando è l'incessante movimento di ripensamento del già pensato. Solo pensando e ripensando sempre di nuovo l'oggetto da indagare si può giungere a conoscere il significato essenziale di esso. È così che la filosofia di Welte non appare mai fissa e stabile ma sempre dinamica. A ciò si aggiunga che in questo costante gioco di pensiero e ripensamento dell'oggetto in esame, Welte ha sempre mostrato un grande interesse per ogni nascente corrente filosofica, per ogni nuovo approccio al reale. Perciò egli non ha mai esitato a chiamare in causa e ad introdurre nei suoi studi sulla religione nuovi modi di fare filosofia in grado di offrire una prospettiva nuova anche sul religioso. Inoltre il fatto stesso che la filosofia della religione elaborata da Welte appartenga ad un determinato periodo storico impone al suo autore di farsi carico di un approfondito confronto con le proposte filosofiche ad essa contemporanee. Nota il nostro autore: «[l]a filosofia della religione, così come ciò con cui essa ha a che fare, la religione, non si muove nel senza tempo (*im Zeitlosen*). Noi pensiamo – per quanto noi pensiamo filosoficamente – sullo sfondo e nel contesto del nostro tempo»<sup>13</sup>.

È quindi dall'incessante dinamismo del pensiero weltiano teso alla continua e sempre nuova rielaborazione di quanto già pensato e sostenuto che deriva, secondo il nostro parere, l'introduzione di nuovi elementi che di volta in volta ha luogo nell'analisi del religioso e che, ci teniamo a sottolinearlo, non è tutta concentrata in prossimità della scelta di Welte di dedicarsi esplicitamente alla «*Religionsphilosophie*» piuttosto che alla «*Phänomenologie der Religion*». Abbiamo notato, per esempio, che a partire dagli inizi degli anni '70 – in un momento, quindi, in cui lo spostamento

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 37.

dalla fenomenologia della religione alla filosofia della religione è già avvenuto – Welte, nello sforzo teorico di giungere alla conoscenza del fenomeno del sacro, affianca all'argomentazione ontologica una nuova argomentazione, quella che noi potremmo definire "etica" in quanto fondata su un «postulato di senso (*Sinnpostulat*)» che si rivela essere di ordine morale. Invece, alla forte curiosità che sempre ha stimolato Welte a riflettere sulla religione confrontandosi al tempo stesso con coloro che proponevano nuove teorie filosofiche, da una parte, e al carattere storico della stessa filosofia della religione che in quanto pensiero di un uomo storicamente condizionato appartiene ad un preciso contesto temporale, dall'altra, può esser ricondotto il fatto che Welte nei suoi testi, in *Religionsphilosophie* ma anche negli scritti minori, dialoghi con autori sempre diversi (pur essendoci alcuni autori, vedremo quali, con cui egli si pone in continuità diretta e che perciò cita con costanza). Per esempio, nella principale opera weltiana non poco spazio è dedicato alla discussione del razionalismo critico di Hans Albert, alla filosofia della scienza di Ludwig Wittgenstein e di Karl Popper e alla teoria critica della scuola di Francoforte, quindi, a teorie allora emergenti. Riassumendo, noi pensiamo che al passaggio dalla fenomenologia della religione alla filosofia della religione non corrisponda una svolta del pensiero weltiano e che, da una parte, l'introduzione di nuovi elementi teorici e, dall'altra, la scelta di riservare una particolare attenzione a determinati autori piuttosto che ad altri – introduzione e scelta presenti nell'opera *Religionsphilosophie* ma anche in testi appartenenti a periodi diversi – derivino rispettivamente dal continuo ripensamento del proprio oggetto di studio da parte di Welte e dalla volontà di questo di trovare vie sempre nuove per la ricerca filosofica e di contestualizzare le proprie idee<sup>14</sup>.

Abbiamo visto che in corrispondenza del passaggio weltiano dalla fenomenologia della religione alla filosofia della religione non siano presenti significativi cambiamenti a livello contenutistico. I principi fondamentali della fenomenologia della religione di Welte sono gli stessi della sua successiva filosofia della religione. Ma alla decisione del nostro autore di tenere, dal '62 al '73, corsi universitari di «*Religionsphilosophie*» e di condensare i pensieri elaborati in occasione di tali corsi in un libro anch'esso intitolato *Religionsphilosophie* corrisponde un distacco, forse meno visibile rispetto ad un'eventuale revisione sostanziale della propria concezione del religioso, dal

---

<sup>14</sup> Anche Klaus Kienzler, curatore del volume *Religionsphilosophie* delle opere complete weltiane non sembra sottolineare una significativa cesura tra la «*Phänomenologie der Religion*» e la «*Religionsphilosophie*» del nostro autore. Anzi egli sostiene – a ragione a nostro avviso - che nel testo *Religionsphilosophie* convergano anche le teorie elaborate da Welte negli anni della «*Phänomenologie der Religion*» o della «*Religionsphänomenologie*». Nell'introduzione al volume Kienzler scrive: «Il presente volume contiene l'opera principale di Bernhard Welte "Religionsphilosophie". Essa è l'esito delle regolari lezioni di Welte sulla filosofia della religione (*Religionsphilosophie*) tenute a Friburgo dal 1962 al 1973. Al tempo stesso è un classico della fenomenologia della religione (*Phänomenologie zur Religion*) del friburghese. Welte, dal 1949, aveva sempre di nuovo esposto la cosa del libro sotto il titolo di "fenomenologia della religione (*Religionsphänomenologie*)"». K.KIENZLER, *Einführung*, in B.WELTE, *Religionsphilosophie*, cit., pp. 11-12, p. 11.

modo di procedere fenomenologico? Abbandonando la dicitura «*Phänomenologie der Religion*» per le proprie lezioni e per i propri testi Welte abbandona anche la fenomenologia? La nostra risposta è no. Il pensiero di Welte non smette mai di essere fenomenologico. Nell'opera *Religionsphilosophie* il metodo rimane lo stesso degli anni precedenti. Nel presentare il modo di procedere adottato in tale scritto, il nostro autore parla in termini del tutto simili a quelli del passato. Sono ancora fenomenologi come Husserl e Heidegger e concetti come *epoché*, messa tra parentesi, riduzione, *eidōs*, noesi, noema, esserci (*Dasein*), essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) e così via, ad essere i protagonisti nell'esposizione weltiana del proprio metodo. La filosofia della religione rimane interamente una fenomenologia della religione. Ma allora, a cosa è dovuta la preferenza dell'espressione «*Religionsphilosophie*» a quella di «*Phänomenologie der Religion*» o di «*Religionsphänomenologie*»? Bisogna riconoscere che negli anni in cui Welte decide di dare al suo pensiero il nome di «*Religionsphilosophie*» anziché quello di «*Religionsphänomenologie*» il significato del termine fenomenologia, e soprattutto di fenomenologia della religione, non è affatto ovvio. E forse non lo è nemmeno oggi. Dal 1900, infatti, anno della pubblicazione delle *Ricerche logiche* di Husserl, testo inaugurale della fenomenologia, ha avuto luogo – sia internamente che esternamente alla cerchia di allievi del fondatore del metodo fenomenologico – un susseguirsi di dibattiti volti alla definizione di una cosiffatta filosofia. E uno degli ambiti in cui sono maggiormente visibili tali controversie relative al modo di intendere il metodo fenomenologico è proprio quello della fenomenologia della religione. Dunque l'ipotesi è che nella mancanza di un significato univoco del termine fenomenologia, nell'alone di confusione che la proposta husserliana di un nuovo tipo di filosofia aveva generato intorno a sé, Welte abbia deciso di ritornare al vecchio e più generico vocabolo “filosofia”, salvo però continuare ad esporre all'inizio di ogni libro, saggio, conferenza o corso di lezioni la natura fenomenologica del proprio pensiero. Tale ipotesi è rafforzata dal fatto che già in un saggio del 1950, sul quale in seguito ci soffermeremo, il nostro autore si preoccupava di differenziare i suoi studi da una fenomenologia della religione, quella esposta da Rudolf Otto nell'opera *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* e in quei tempi divenuta molto celebre, da lui giudicata eccessivamente soggettivista, sentimentalista ed irrazionalista.

È quindi possibile concludere che il passaggio weltiano dalla fenomenologia della religione alla filosofia della religione è un cambiamento unicamente formale a cui non corrisponde un cambiamento di contenuto. Welte resta un fenomenologo della religione, rimanendo intimamente legato alla fenomenologia husserliana e a quella heideggeriana. Perciò, quando in seguito

utilizzeremo il termine filosofia si tenga presente che è sempre in gioco una filosofia fenomenologicamente connotata.

Abbiamo inoltre notato che insieme al venir meno dell'espressione fenomenologia della religione si assiste anche alla diminuzione della ricorrenza delle parole «il sacro (*das Heilige*)» e «assenza del sacro (*Abwesenheit des Heiligen*)», o «sottrazione del sacro (*Entzug des Heiligen*)», spesso rispettivamente sostituite con «il mistero (*das Geheimnis*)» e «il nulla (*das Nichts*)»<sup>15</sup>. Per quanto riguarda la parziale sostituzione del termine «il sacro» con «il mistero» l'ipotesi è, di nuovo, che Welte voglia evitare che la sua concezione del sacro venga confusa con quella derivante dal tipo di fenomenologia della religione ritenuta dal nostro autore eccessivamente soggettivista, sentimentalista ed irrazionalista. La descrizione del mistero non è infatti diversa da quella del sacro. Anzi essi appaiono esser del tutto interscambiabili. Il sacro è un mistero e il mistero è sacro. Mentre il ricorso sempre più frequente alla nozione di «nulla» con la quale si intende la sottrazione del sacro, del divino o del mistero infinito è legato, secondo il nostro parere, ad una riformulazione del pensiero della negazione del sacro. Il concetto di nulla è forse sembrato a Welte più idoneo ad esprimere l'esperienza della “morte di Dio” denunciata da Nietzsche e più adatto ad un confronto con l'ateismo. Ma, anche in questo caso, il nulla è sacro: come in seguito vedremo, nella società contemporanea il sacro si manifesta come nulla.

Stabilito che Welte è un fenomenologo della religione, si deve indagare ancora in che modo si delinea il suo pensiero. Sappiamo infatti che la sua fenomenologia della religione si distingue almeno da un altro tipo di fenomenologia della religione. Ma prima di concentrare la nostra attenzione sulla concezione di Welte del procedimento fenomenologico applicato all'analisi del fenomeno religioso soffermiamoci brevemente sull'interessante rapporto che egli intrattiene con una branca degli studi religiosi: la storia della religione.

## § I.2 Welte e la storia della religione

Innanzitutto il modo in cui Welte si relaziona alla storia della religione non è esplicitamente tematizzato dal nostro autore ma può esser dedotto da alcuni indizi rinvenibili nei suoi testi. Nostro

---

<sup>15</sup> Il nulla è al centro dei saggi *Ein Experiment zur Frage nach Gott, Versuch zur Frage nach Gott, Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* raccolti nel volume delle opere complete *Zur Frage nach Gott*, GS III/3, hrsg. von H.Zaborowski, Herder, Freiburg i.B. 2008. Anche in *Religionsphilosophie* il nulla – affiancato ai termini «mistero» e «sacro» - gioca un ruolo importante nell'argomentazione fenomenologica weltiana avente come scopo il raggiungimento della comprensione del religioso.

compito sarà quindi quello di evidenziare alcuni luoghi degli scritti weltiani in cui l'espressione «storia della religione (*Religionsgeschichte*)» - o anche «scienza della religione (*Religionswissenschaft*)» - ricorre e di capire, sulla base del posto che essa occupa all'interno del testo in questione, quale funzione riveste tale disciplina nel pensiero di Welte.

Iniziamo con *Religionsphilosophie*. Nel primo capitolo di quest'opera, in occasione della distinzione della filosofia dalla scienza, Welte parla di «scienza della religione». La scienza, egli spiega, è «la constatazione (*das Feststellen*) di fatti e il sistematizzare dei fatti constatati»<sup>16</sup>. E ancora:

[i]l pensiero scientifico constatante constata che questo o quello è così o così. Esso si attiene così agli elementi afferabili dell'effettivo esser-così. Ma esso non entra nella seguente questione: cos'è questo propriamente (*eigentlich*)? Cosa, in quanto l'essenziale, sta alla base di ogni afferrabilità? Cos'è nella totalità ciò che si lascia comprendere in una molteplicità di momenti afferrabili? Cos'è questo nella sua essenza propria?<sup>17</sup>

Ora, continua il nostro autore: «Nell'ambito della religione un tale pensiero condurrebbe alla scienza della religione. Per la filosofia della religione sarà sempre utile, anzi indispensabile, tenerla sottocchio. Ma la filosofia della religione è, in quanto filosofia, qualcosa d'altro»<sup>18</sup>. In quanto filosofia, infatti, la filosofia della religione si interroga sull'essere del proprio oggetto di studio, la religione in questo caso, su ciò che essa è propriamente e in generale. Il pensiero filosofico non si arresta alla mera osservazione, constatazione e catalogazione delle singole caratteristiche e qualità delle religioni passate in rassegna ma cerca di indagare ciò che essenzialmente appartiene al fenomeno religioso, ciò che la religione è propriamente, ciò che risiede alla base di ogni comportamento religioso. Mentre la scienza della religione, in quanto scienza si sofferma su singole caratteristiche e qualità della religione senza porre alla base di tale studio una tematizzazione del concetto di religione. Il fenomeno religioso è da essa conosciuto unicamente tramite l'osservazione e la sistematizzazione dei suoi tratti constatabili. Ma, oltre ad evidenziare la radicale differenza tra la scienza della religione e la filosofia della religione, la frase weltiana appena citata sottolinea anche il ruolo essenziale, indispensabile, che la prima riveste nella seconda.

In *Religionsphilosophie* una definizione esplicita della storia della religione non compare. È necessario leggere un breve passo di *Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen* per poter capire con certezza qual è il suo oggetto di studio. In questo saggio del 1966 Welte spiega che la comunità dei credenti esprime la propria fede in parole, simboli, gesti e discorsi dando così

---

<sup>16</sup> B. WELTE, *Religionsphilosophie*, cit., p. 23.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 23-24.

<sup>18</sup> Ivi, p. 24.

vita ad un mondo di immagini, di simboli, di parole, di concetti e di dottrine. Questi mondi in cui il rapporto religioso trova la sua esteriorizzazione «rappresentano l'oggettività della fede e della religione e, in quanto tale oggettività, essi sono l'oggetto di una possibile storia della religione»<sup>19</sup>. La storia della religione studia le rappresentazioni religiose con le quali ogni comunità di credenti porta all'espressione il rapporto interiore con la divinità. Ci sembra perciò del tutto lecito annoverare tale disciplina nell'ambito delle scienze della religione. Le immagini, le parole, i concetti, i gesti, i riti, i miti e le dottrine, in generale le rappresentazioni religiose, non sono altro che i tratti osservabili e constatabili dell'oggetto religione.

Individuato l'argomento di studio della storia della religione diviene anche chiaro il motivo che la rende «indispensabile» agli occhi del filosofo Welte. La filosofia della religione, sebbene non faccia dei singoli caratteri di ogni comportamento religioso il suo oggetto d'indagine e si indirizzi all'esame di ciò che la religione è propriamente, necessita comunque di una base empirica dalla quale prendere inizialmente le mosse. Per arrivare a conoscere l'essenza della religione, la filosofia deve, più o meno esplicitamente e più o meno consapevolmente, partire dai dati ricavati dall'osservazione. Il ragionamento filosofico sulla natura della religione ha sempre – questo accade nel pensiero weltiano – alle proprie spalle una previa frequentazione di dati meramente empirici. Ora, sull'essenziale riferimento della filosofia della religione alla storia della religione Welte non sembra soffermarsi, viene dato per scontato. Tuttavia egli dimostra sempre di poggiare le proprie argomentazioni filosofiche sugli esiti degli studi storici, e più in generale degli studi scientifici, del religioso. Di seguito citiamo alcuni esempi nei quali l'attingere weltiano ai lavori di osservazione e di sistematizzazione dei tratti constatabili della religione è ben visibile:

- *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*. In questo testo del 1958, uno dei due manoscritti che leggeremo nel presente lavoro, c'è una chiara traccia dell'assidua lettura di Welte dei testi di storia della religione. In sede di introduzione alla tematica delle riflessioni filosofiche che si appresta a svolgere egli propone ai suoi studenti di aprire un qualsiasi libro di storia della religione. Essendo il cambiamento delle figure del sacro l'argomento trattato nel corso universitario a cui si riferisce questo manoscritto, Welte suggerisce di dare un'occhiata anche solo fugace agli esiti degli studi storici della religione che narrano di una sconcertante molteplicità di nomi e di immagini del divino. Come autorevoli rappresentanti di questi studi egli cita Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade. Ma il dialogo weltiano con la storia della religione non si arresta qui. Come vedremo nel terzo capitolo di questo nostro lavoro,

---

<sup>19</sup> B. WELTE, *Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen*, in ID., *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, GS III/2, hrsg. von M. Enders, Herder, Freiburg i.B. 2008, pp. 110-119, p. 113.

esso intesse l'intero manoscritto. Welte non cessa mai di attingere notizie dall'analisi storica del religioso e prende i dati da essa riportati come il punto di partenza per ipotesi che tramite la riflessione filosofica saranno poi indagate più approfonditamente allo scopo di comprendere il perché del cambiamento delle rappresentazioni del divino. Inoltre, nel corso del pensare filosofico che si dispiega in tale manoscritto, Welte tende costantemente a mettere in luce eventuali concordanze tra i risultati del suo ragionare e le testimonianze di ordine empirico della storia della religione. Dunque quest'ultima, in quanto testimonianza di ciò che effettivamente viene a delinearsi sul piano della realtà religiosa, rappresenta per la filosofia della religione, la base d'appoggio e il termine di riferimento dal quale la teoria filosofica che cerca di andare all'essenza del fenomeno indagato non deve mai distogliere lo sguardo. La filosofia della religione deve essere sempre distinta dalla storia della religione e al contempo in perenne comunicazione con essa;

- *Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft*. In questo testo del 1977 Welte presenta la sua teoria sulla relazione tra la dignità umana da una parte e la religione, la società, la cultura e la storia dall'altra. Ma prima di esporre la sua teoria il nostro autore delinea una breve storia della relazione tra la religione e la società cercando in particolare di capire quale posto la religione ha occupato all'interno della società nella preistoria e la protostoria. Per scrivere il paragrafo (all'incirca dieci pagine) in cui tale storia è esposta, *Was die Frühgeschichte lehren kann*, Welte si serve dell'aiuto di studiosi della religione. Egli stesso nella prefazione di questo scritto dichiara: «[p]er l'elaborazione di questa teoria ho consultato una serie di ricerche che a me paiono importanti. Le più importanti di queste sono nominate in questo libro»<sup>20</sup>. I nomi citati sono, di nuovo, quelli di Van der Leeuw (*L'homme primitif et la religion*)<sup>21</sup> ed Eliade (*Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*) ai quali si aggiungono ora quelli di Arnold Gehlen (*Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*), di Lucien Lévy-Bruhl (*Le mentalité primitive*), Marcel Graule (*Dieu de l'eau*) e Carl Gustav Jung (*Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*). Non si tratta solo di storici della religione; alcuni sono antropologi, etnologi, psicologi e anche filosofi. Tuttavia essi hanno portato all'evidenza aspetti particolari del fenomeno religioso sui quali Welte si sofferma nel tentativo di descrivere il rapporto instauratosi tra religione e società nella preistoria e nella protostoria. Anche in questo caso, quindi, le ricerche di quelli che secondo la definizione sopra vista di *Religionsphilosophie* possiamo chiamare scienziati della religione sono il fondamento empirico su cui Welte edifica la sua filosofia della religione;

---

<sup>20</sup> B.WELTE, *Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft*, in ID, *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 59-105, p. 60.

<sup>21</sup> Riportiamo tra parentesi e a fianco di ogni singolo autore anche i titoli nominati da Welte.

- *Christentum und Religionen der Welt*. Risalente al 1980, è lo scritto weltiano che meglio dà prova del fatto che il pensiero del nostro autore si nutre continuamente ed abbondantemente delle ricerche condotte dagli storici della religione. L'attingere di Welte agli esiti degli studi storici della religione è in questo testo del tutto esplicito. Prima di immergersi in un serrato confronto tra il Cristianesimo da una parte e le cosiddette religioni naturali o primitive, la religione induista, buddista, ebraica e islamica dall'altra, prima di avviare cioè un approfondito dialogo interreligioso, egli, nel paragrafo *Zur Theorie der Religionsgeschichte von den Anfängen bis heute*, prova a tracciare una storia della religione (che occupa ben trenta pagine di *Christentum und Religionen der Welt*) tentando di tenere insieme ed armonizzare tra loro gli esiti delle ricerche di autori che hanno studiato il fenomeno religioso a partire da prospettive differenti. Numerosissimi sono gli autori citati: si tratta di storici, etnologi, antropologi, psicologi ma anche filosofi e teologi. A colpire è però la frequenza con cui è citato Eliade (*Geschichte der religiösen Ideen; Die Religionen und das Heilige; Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*) dagli scritti del quale Welte attinge a piene mani. Tornano, inoltre, anche Van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*) e Chantepie de la Saussaye (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*) definito nell'introduzione di *Christentum und Religionen der Welt* «il pioniere della nuova storia della religione»<sup>22</sup>. Al fine di

---

<sup>22</sup> B.WELTE, *Christentum und Religionen der Welt*, in ID, *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 177-263, p. 177. Welte non spiega in che cosa consiste la «nuova storia della religione». Kienzler, nella sua introduzione alla quinta edizione di *Religionsphilosophie*, afferma che *Christentum und Religionen der Welt* è la prova del fatto che Welte si è occupato anche della cosiddetta fenomenologia empirica della religione. Cfr. K.KIENZLER, *Zur Einführung*, in B.WELTE, *Religionsphilosophie*, hrsg. von Bernhard Casper und Klaus Kienzler, Knecht, Frankfurt am Main 1997, pp. 13-40. Con fenomenologia empirica della religione si intende generalmente uno studio del religioso che, come il filosofo Bernhard Casper sottolinea, si configura come un rapporto oggettivante con le religioni, palesemente assimilabile a quello che le scienze naturali intrattengono con i fenomeni obiettivabili. Tale rapportarsi al religioso, affonda le sue radici nella metà del diciannovesimo secolo, epoca in cui, a seguito dell'ampliamento degli orizzonti storici, geografici e linguistici – ampliamento che era la conseguenza delle esplorazioni geografiche intraprese all'inizio dell'età moderna e che aveva permesso all'uomo europeo di prendere atto dell'esistenza di innumerevoli religioni, tra le quali le cosiddette “primitive”, oltre a quella cristiana, ebraica e islamica - si era dato il via al proliferare di numerose scienze delle religioni: la storia delle religioni, la psicologia delle religioni, la sociologia delle religioni, l'antropologia delle religioni etc. La fenomenologia empirica della religione, comparsa solo successivamente, differisce da tali scienze delle religioni per il suo farsi portavoce di un'istanza rigorosamente descrittiva, quindi, per il suo rifiuto di tradurre la religione in termini antropologici, psicologici, sociologici, e così via, ma è a loro accomunabile per i risultati da essa ottenuti. L'esito di questo tipo di fenomenologia è infatti una descrizione meramente empirica delle religioni storicamente date nella quale le formazioni religiose più disparate vengono semplicemente accostate l'una all'altra nel tentativo di cogliere le loro costanti e strutture fondamentali attraverso le quali pervenire alla conoscenza di leggi generali che caratterizzano il fenomeno religioso. Tipi ideali (come il sacro o il *mana*), nella maggior parte dei casi stabiliti *a posteriori*, in seguito ad uno studio comparato delle molteplici religioni, fungono da fili conduttori nella disamina dei diversi culti e miti religiosi. A distinguersi dalla fenomenologia empirica della religione c'è la fenomenologia filosofica della religione, ossia il tentativo di comprendere tramite il procedere fenomenologico husserliano l'essenza della religione. In questo caso non ci si arresta agli aspetti enumerabili, classificabili e riconducibili sotto concetti più ampi e generali, del religioso ma si prova a trovare un accesso al suo significato ultimo. La questione con cui ci si confronta è, spiega Casper in *Möglichkeiten, Grenzen und Chancen einer Philosophie der Religion – heute*, la seguente: «La religione, le sue figure ed espressioni, la religiosità in quanto compimento umano: cos'è questo in verità?». Nel rispondere a tale domanda si delinea così un'analisi filosofica, dunque non meramente empirica, della religione. Cfr. B.CASPER, *Möglichkeiten, Grenzen und Chancen einer Philosophie der Religion* –

mostrare quanto questa parte di *Christentum und Religionen der Welt* sia vicina agli studi comparati delle religioni, agli studi, cioè, che si soffermano sulle costanti rinvenibili nelle diverse formazioni religiose può rivelarsi utile riportare qui sotto l'indice delle prime trenta pagine del saggio in questione:

1. Per una teoria della storia della religione dagli inizi sino ad oggi
  - 1.1. L'origine della religione
  - 1.2. Lo spazio e le variabili della storia della religione (*Geschichte der Religion*)
  - 1.3. Le costanti della storia della religione (*Religionsgeschichte*)
    - 1.3.1. I simboli del mondo primario
    - 1.3.2. I rituali
    - 1.3.3. I miti
    - 1.3.4. Religione come linguaggio
  - 1.4. Primi gradi della storia della religione (*Religionsgeschichte*)
    - 1.4.1. Primo modello di religione
    - 1.4.2. Variazione attraverso la variazione dell'essere-nel-mondo
    - 1.4.3. Formazione delle grandi religioni
    - 1.4.4. L'evento storico come nuova ierofania
  - 1.5. La minaccia delle religioni attraverso il loro abuso (*Unwesen*)<sup>23</sup>
  - 1.6. Il divergere (*Auseinanderentwicklung*) delle religioni e la relazione reciproca delle diverse religioni
    - 1.6.1. Diffusione e isolamento
    - 1.6.2. Forme fondamentali dell'incontro
    - 1.6.3. La nuova situazione oggi.<sup>24</sup>

Si conferma così nuovamente l'estrema vicinanza del nostro filosofo agli studi da egli stesso definiti di storia della religione pur rimanendo il suo pensiero, in quanto pensiero radicalmente filosofico,

---

heute, in AA.VV., *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, cit., pp. 11-26 e B.CASPER, *Dal sacro al santo. Sul senso ambiguo dell'orizzonte trascendentale "das Heilige"*, in AA.VV., *Etica di Frontiera. Nuove forme del bene e del male*, a cura di Carmelo Vigna e Susi Zanardo, Vita e pensiero, Milano 2008, pp. 99-115. Per una breve introduzione alla nascita, allo sviluppo e alla ramificazione delle scienze delle religioni cfr. A.FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma/Bari 2002, pp. 7-16. Come sopra s'è visto Welte denomina scienza della religione la fissazione dei tratti direttamente osservabili del religioso. Egli non ricorre all'espressione "fenomenologia empirica della religione" ma parla spesso di scienza o di storia della religione. È interessante però notare che Chantepie de la Saussaye, van der Leeuw ed Eliade, da Welte considerati storici della religione o rappresentanti della «nuova storia della religione», sono oggi considerati tre massimi esponenti di quella che è comunemente definita fenomenologia empirica della religione. Si noti, infine, come lo scopo della fenomenologia filosofica della religione coincida con quello della filosofia, o della fenomenologia, della religione di Welte: comprendere ciò che la religione è propriamente. Ci sembra, quindi, che la distinzione weltiana tra storia della religione (o nuova storia della religione) e filosofia (o fenomenologia) della religione ricalchi perfettamente la più recente differenziazione operata dalla critica tra fenomenologia empirica della religione e fenomenologia filosofica della religione.

<sup>23</sup> In questo caso traduciamo il termine tedesco "*Unwesen*" con "abuso" mentre nell'ultimo capitolo del presente lavoro, trattando testi in cui Welte si sofferma a lungo sull'essenza (*Wesen*) e sull'inessenza (*Unwesen*) della religione, la nostra scelta è stata quella di ricorrere alla parola "inessenza" al fine di sottolineare la specularità tra le due. Nel §1.5. di *Christentum und Religionen der Welt*, invece, il nostro autore accenna brevemente solo all'inessenza, o all'abuso, della religione senza analizzare il rapporto di questa con la sua essenza.

<sup>24</sup> B.WELTE, *Christentum und Religionen der Welt*, in ID, *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 177-263, cit., p. 7.

nettamente distinto da essa. Ma vediamo ora in che modo si configura la fenomenologia, o la filosofia fenomenologica, della religione weltiana.

### § I. 3 Il sacro come oggetto principale della fenomenologia della religione

Innanzitutto è importante evidenziare che la fenomenologia della religione di Welte si configura per lo più come fenomenologia del sacro. Abbiamo già accennato all'utilizzo da parte di questo autore della parola «il sacro (*das Heilige*)». Stando all'ordine cronologico dei testi contenuti nelle opere complete weltiane, il primo testo, pubblicato, dedicato allo studio del sacro è *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*<sup>25</sup> risalente al 1949. A partire da questa data fino almeno agli anni del passaggio dalla fenomenologia alla filosofia della religione il termine sacro ha un'elevata ricorrenza negli scritti del nostro autore. Nel periodo della «*Religionsphilosophie*» tale ricorrenza diminuisce molto ma non sparisce del tutto. Si ricordi, inoltre, che le espressioni «mistero (*Geheimnis*)» e «nulla (*Nichts*)» non rappresentano una rottura con il concetto di sacro ma un nuovo modo, forse più adatto agli occhi di Welte, di denominare il divino.

Dunque, Welte individua nel sacro la categoria tramite la quale indagare la relazione religiosa. La scelta di servirsi del concetto di sacro per studiare il fenomeno religioso – “*das Heilige*” è una parola giovane, entrata a far parte relativamente tardi della lingua tedesca<sup>26</sup> - è riconducibile al fatto che, a partire dal 1917, anno della pubblicazione del fortunato libro *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* di Otto, tale fenomeno è progressivamente divenuto, nella coscienza comune così come negli ambienti colti, la categoria ermeneutica privilegiata per lo studio della religione. Identificato da Otto con l'elemento irrazionale costitutivo dell'atteggiamento religioso e definito dallo stesso, nell'intento di salvaguardare la specificità della religione, una categoria *a priori*, il sacro – il cui significato è di volta in volta rielaborato da ogni singolo autore - da questo momento in poi viene considerato l'ovvio riferimento dello studioso delle religioni (si tratti di un filosofo, di uno storico, di un antropologo, di un sociologo etc.). Si aggiunga poi che, nel caso di Welte, la causa della preferenza accordata al concetto di sacro non è unicamente riconducibile all'influenza che il lavoro di Otto ha esercitato sulla riflessione religiosa novecentesca ma anche all'utilizzo di tale termine – si pensi soprattutto alla

---

<sup>25</sup> B.WELTE, *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, in ID, *Hermeneutik des Christlichen*, cit., pp. 230-271.

<sup>26</sup> Per una breve storia del termine “*das Heilige*” si veda B.CASPER, *Dal sacro al santo. Sul senso ambiguo dell'orizzonte trascendentale “Das Heilige”*, cit.

*Lettera sull'«umanismo»* - da parte dell'amico e collega Heidegger (il ricorso heideggeriano alla parola "sacro" era a sua volta fortemente legato al confrontarsi di questo con la poesia di Hölderlin).

#### § I. 4 La razionalità (*Vernünftigkeit*) del sacro

Un testo centrale per la comprensione delle fenomenologia della religione nel pensiero di Welte è *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion* pubblicato per la prima volta nel 1954 in *Studi filosofici intorno all'esistenza, al mondo, al trascendente*<sup>27</sup> e successivamente, nel 1965, in *Auf der Spur des Ewigen*<sup>28</sup>. L'utilità di prendere in considerazione questo saggio per una presentazione della filosofia fenomenologica weltiana del religioso scaturisce dal fatto che in tale sede Welte, prendendo le mosse da quanto esposto da Husserl nelle *Idee per una filosofia fenomenologica pura*, sonda le possibilità di un'applicazione del metodo fenomenologico alla riflessione incentrata sulla religione.

In un primo momento il nostro autore si sofferma su una delle principali istanze di cui la fenomenologia si fa portavoce per poi dedicarsi, successivamente, all'esemplificazione del rapporto che può sussistere tra un cosiffatto modo di procedere ed il fenomeno religioso. Welte richiama il §18, *Necessità della chiarificazione delle scienze dogmatiche*, del terzo libro delle *Idee*<sup>29</sup>, paragrafo nel quale Husserl spiega che la principale pretesa delle scienze risiede nel conseguire conoscenze certe in quanto articolate in proposizioni fondate e dimostrate. Ma, nonostante tale esigenza di fondazione dei propri concetti e delle proprie teorie, avanzata dalla scienza, il sapere scientifico è ben lontano dall'esser compiutamente fondato e chiarito in se stesso. Sin dalla loro nascita, infatti, continua Husserl, le scienze sono state caratterizzate da uno stato di confusione dei propri concetti e delle proprie nozioni basilari, derivante in parte da un certo costitutivo grado di oscurità del piano empirico-quotidiano e d'altra parte dalla formazione di nuove discipline non sufficientemente chiarite, confusione che con il successivo progredire di tali sistemi scientifici non è venuta meno. Anzi, quanto più essi con il passare del tempo si sono sviluppati ed ingranditi, tanto più le loro basi teoriche, con le quali hanno cominciato e sulle quali ora poggia la loro attività speculativa articolata in proposizioni, si sono allontanate, fino a distaccarsene completamente, dal loro contenuto

<sup>27</sup> *Studi filosofici intorno all'esistenza, al mondo, al trascendente* (=Analecta Gregoriana 67), Roma 1954, pp. 283-304.

<sup>28</sup> B.WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Herder, Freiburg i.B. 1965, pp. 315-336.

<sup>29</sup> E.HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro III, a cura di V.Costa Einaudi, Torino 2002.

originario che, per quanto anche inizialmente non fosse del tutto chiarito, si trovava in un contatto relativamente diretto con l'intuizione e con il darsi del fenomeno in essa. Tali nozioni basilari, aventi la funzione di portare concettualmente all'espressione il manifestarsi autentico dei fenomeni, sono andate progressivamente assumendo una funzione meramente simbolica, perdendo così quel parziale grado di chiarezza e fondatezza che agli albori delle scienze era loro proprio. Ciò significa che i fondamenti concettuali, pur essendo costantemente utilizzati all'interno delle discipline scientifiche, non sono più tematizzati all'interno di esse. Nozioni principali come quella di ente naturale per le scienze della natura o di ente storico per le scienze storiche, sulle quali questi studi edificano le loro costruzioni teoriche, sono già sempre presupposte e mai esaminate nel loro significato. Ora, il pensiero husserliano porta all'evidenza, come esplica il titolo stesso del paragrafo, la necessità della chiarificazione filosofica di tali concetti fondamentali, chiarificazione da attuare tramite il capovolgimento dello sguardo in direzione del contenuto originario a cui essi devono dar voce. Si deve, cioè, ritornare all'essenza che si dà originariamente nella datità fenomenica e che può esser colta, così come si dà e nei limiti in cui si dà, dall'intuizione<sup>30</sup>. Spiega Welte:

Bisogna chiarificare che cosa significano propriamente (*eigentlich*) questi concetti fondamentali e da dove deriva inizialmente questo significato. Nel linguaggio di Husserl: deve esser compreso il contenuto noematico<sup>31</sup> dei concetti fondamentali e precisamente riguardo all'essenza che in ciò viene alla datità e riguardo alla sua origine. Ciò che è inteso originariamente deve esser reso manifesto, cosicché in ciò diventi manifesto in nome di che cosa esso, in quanto ciò che è, è inteso originariamente.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Cfr. il «principio di tutti i principi» da Husserl esposto nel §24 del primo libro delle *Idee*: «ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, [...] tutto ciò che si dà originalmente nell' "intuizione" (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà». E.HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro I, a cura di V.Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53.

<sup>31</sup> Nel §88 del primo libro delle *Idee*, Husserl distingue «le componenti vere e proprie dei vissuti intenzionali e i loro correlati intenzionali o le componenti di questi correlati», ossia il momento noetico da quello noematico. Egli spiega: «Da un lato, dobbiamo dunque distinguere le parti e i momenti che troviamo grazie a una *analisi effettiva* del vissuto, trattando così il vissuto come un qualunque altro oggetto e ricercandone le parti o i momenti non-indipendenti a esso effettivamente inerenti. D'altro lato, poiché il vissuto intenzionale è coscienza di qualcosa, e lo è conformemente alla sua essenza, per esempio come ricordo, come giudizio o come volontà, ecc., possiamo indagare che cosa debba essere eideticamente enunciato dal lato di questo "di qualcosa"». Dunque il lato noetico del vissuto è quello, per così dire, soggettivo, il lato dalla cui parte ha luogo il percepire, il ricordare, il desiderare, il giudicare etc. mentre il contenuto noematico è rappresentato dalla molteplicità dei dati che si danno nell'intuizione, dal percepito come tale, dal ricordato come tale, dal desiderato come tale, dal giudicato come tale e così via. E.HUSSERL, *Idee per una filosofia fenomenologica pura*, cit., pp. 224-225.

<sup>32</sup> B.WELTE, *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, in ID., *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 17-39, p.17.

E qualche riga sotto: «[...]La chiarificazione pretesa può, per principio, avvenire solo nel seguente modo: i contenuti eidetici<sup>33</sup> fondamentali devono essere cercati solamente nella loro *datità prima* e, a partire da essa, semplicemente innalzati, senza che a questo contenuto dato primariamente venga aggiunto qualcosa»<sup>34</sup>. La ricerca dei contenuti originari delle nozioni basilari delle discipline scientifiche assume le sembianze di un ritorno a ciò che è iniziale. «Ne va della chiarificazione di ciò che è inizialmente intuito a partire da se stesso o dalla sua *datità prima*. Essa, come si vedrà, significa contemporaneamente un ritorno alle origini e alle fondamenta, dalle quali solamente può derivare la determinazione fondamentale delle scienze»<sup>35</sup>.

Fatto cenno ad uno dei principali compiti che il metodo fenomenologico husserliano si prefigge, Welte si domanda se tale procedere filosofico possa trovare un'applicazione nel campo della religione. Anche nel caso della scienza della religione, infatti, affiora un contenuto noematico, che può e che deve essere esaminato nel suo significato originario (nel suo che cosa e nel suo iniziale ambito di provenienza) ed un contenuto noetico che pure non va tralasciato. Egli scrive:

In effetti è chiaro che anche nella scienza della religione in generale, e in particolare in quella delle religioni rivelate, deve esser domandato da dove provengono i contenuti di senso che le costituiscono originariamente e qual è il significato che le origini del contenuto di senso stesso portano con sé, come questo significato si mostra negli atti che si danno inizialmente e quali sono questi atti. In primo luogo deve esser domandato: cosa intendiamo propriamente quando diciamo “sacro”, “Dio” o cose simili? Qual è l'iniziale contenuto noematico ed eidetico di tali concetti? A quale misura ci relazioniamo quando paragoniamo oggetti reali o pensati con tali noemata? Perché nominiamo Dio Dio e il sacro sacro? E in secondo luogo: per tali noemata, si lasciano costituire ambiti primari, orizzonti che si danno inizialmente, e dove risiedono questi? Questa domanda diretta all'orizzonte delle fondamenta e degli inizi è, di nuovo, a sua volta una duplice domanda, essa indaga due cose in una: i modi di *ciò che si mostra* (sich-Zeigenden) inizialmente come tale e i modi dell'iniziale *percezione* di questo che si mostra. Queste sono le domande fondamentali per la costituzione di una teologia come scienza.<sup>36</sup>

Se si presta attenzione agli studi dedicati al fenomeno religioso, comparsi nella prima metà del Novecento, si può notare come alcuni pensatori (Welte nomina Scheler, Otto, van der Leeuw e Heidegger) si siano fatti portavoce del vantaggio che la filosofia della religione e la teologia avrebbero ricavato dall'entrare in contatto con la fenomenologia. A coloro che hanno dato origine a

---

<sup>33</sup> Per Husserl, il contenuto eidetico di un oggetto è l'essenza pura che si dà nell'intuizione, appunto, eidetica, distinta per principio dall'intuizione empirica (sebbene poi, sul piano fattuale sia costantemente intrecciata ad essa) attraverso la quale si coglie il dato di fatto. A pag 17 del primo libro delle *Idee*, egli scrive: «L'essenza (eidos) è un oggetto di nuova specie. Come ciò che è dato nell'intuizione di qualcosa di individuale o intuizione empirica è un oggetto individuale, così ciò che è dato nell'intuizione eidetica è un'essenza pura». Su questo argomento cfr. in generale i §§ 2 e 3 del medesimo testo.

<sup>34</sup> B. WELTE, *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, cit., p. 18.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

tali fenomenologie della religione<sup>37</sup> va riconosciuto il merito di aver individuato e chiarito – tramite un procedere teorico che di volta in volta si richiamava all’assunto fenomenologico della pura descrizione del fenomeno nel suo darsi originario – gli specifici ed autentici noemata della religione. Pensatori eminenti in questo panorama di studi, emersi a partire dai primi decenni del Novecento fino al momento in cui Welte scrive ed annoverabili sotto la comune dicitura di fenomenologia della religione, sono, sostiene il filosofo di Friburgo, Scheler ed Otto, le analisi dei quali «hanno nondimeno portato alla luce qualcosa di molto importante e, in ogni caso, attraverso quei lavori, la sensibilità per la forma propria delle categorie religiose è cresciuta significativamente nel complesso»<sup>38</sup>. Inoltre, afferma Welte, «se anche i tentativi e i pensieri di questo tipo sinora hanno avuto relativamente poca eco nell’ambiente teologico-cattolico, ciò in fin dei conti non cambia davvero nulla in riferimento al loro significato di principio, che non può esser ignorato alla luce della posizione della domanda scientifico-teoretica sviluppata da Husserl»<sup>39</sup>. Nonostante ciò, egli non esita a sollevare alcune obiezioni nei confronti di questi autori le quali nel luogo che stiamo esaminando vengono solamente accennate e poi subito lasciate alla loro indeterminatezza per cedere il passo alla *pars* più propriamente *costruens* del testo in questione (di questa parte, nella quale il pensiero fenomenologico è messo in connessione con le prove dell’esistenza di Dio di Tommaso d’Aquino, ci occuperemo nel seguente capitolo in quanto essa concerne il tema dell’accesso al sacro tramite la questione dell’essere). Welte nota che lo studio dei noemata della religione è stato compiuto da filosofi come Scheler e Otto «sotto il parziale impiego di schemi filosofici che a lungo andare si sono dimostrati non più sostenibili e in particolare per la teologia sono difficilmente, o per niente, accettabili»<sup>40</sup>.

Ora, la natura delle critiche da Welte rivolte a Otto e a Scheler e le ragioni che sono alla base della parziale discordanza del pensiero del primo con le fenomenologie della religione elaborate da questi due autori possono esser comprese in tutta la loro complessità ed interezza solo se si prende in considerazione un ulteriore testo in cui viene affrontato lo stesso problema teorico e che, a nostro parere, può esser proficuamente letto in parallelo con quello che finora abbiamo solamente introdotto. Questo perché, mentre nel saggio *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion* maggiore è l’importanza accordata alla trattazione delle prove dell’esistenza di Dio di Tommaso d’Aquino, in *Zur geistgeschichtlichen Lage der*

---

<sup>37</sup> Si noti che in questo caso Welte include van der Leeuw nella cerchia dei fenomenologi della religione, mentre in altre sedi tale autore era stato definito uno storico della religione.

<sup>38</sup> Ivi, p. 19.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

*Fundamentaltheologie*, il testo del 1950 che ora ci accingiamo a leggere, più esteso è lo spazio dedicato alla spiegazione delle obiezioni sollevate nei confronti di una certa fenomenologia della religione. Ciò nonostante, anzi proprio perché, come vedremo, i due aspetti della questione sono intimamente connessi, si fa strada anche in quest'ultimo saggio l'idea che la fenomenologia della religione debba porsi in contatto con l'ontologia scolastica<sup>41</sup>.

Prima di rivolgerci al contenuto di esso, però, soffermiamoci brevemente sul rapporto tra fenomenologia e tomismo teorizzato nel testo sin qui in minima parte citato e che in seguito, sotto diversi punti di vista e con nuovi interrogativi, sarà di nuovo interpellato. Dopo aver introdotto il principio fenomenologico husserliano esposto nelle *Idee* secondo cui ogni scienza, nel suo procedere, deve divenir cosciente dell'originario contenuto noetico-noematico del proprio indagare, dopo aver affermato che Heidegger, van der Leeuw, Otto e Scheler hanno colto l'enorme potenzialità dell'applicazione di questo giovane metodo nell'ambito degli studi sulla religione, e, infine, dopo aver accennato, in modo sbrigativo e senza accordargli troppa importanza, alla parziale insufficienza delle categorie investigative sviluppate ed applicate da Scheler ed Otto, Welte scrive che «la posizione della domanda [quella scientifico-teoretica sviluppata da Husserl], cresciuta in questo modo, necessita da molti lati di uno sviluppo. Nel suo ambito, un punto importante e caratteristico che noi qui scegliamo sono le prove di Dio. In riferimento ad esse la domanda abbozzata deve qui esser trattata in alcuni tratti fondamentali»<sup>42</sup>. L'istanza fenomenologica husserliana – secondo una convinzione weltiana davvero originale ed interessante, sulla quale, tra poco, avremo modo ancora una volta di soffermarci al fine di cogliere con maggior consapevolezza le ragioni ultime di tale accostamento - va arricchita e completata tramite il ricorso alle prove dell'esistenza di Dio che Welte quasi sempre cita nella forma elaborata da Tommaso d'Aquino (raramente viene presa in considerazione la versione di Anselmo da Canterbury). Ora, condizione necessaria affinché il contatto tra fenomenologia e tomismo possa rivelarsi proficuo è che le

---

<sup>41</sup> Il confronto tra fenomenologia e scolastica è una costante del pensiero weltiano. Rinvenibile non solo nei testi esplicitamente dedicati all'analisi del pensiero tomista, esso, a partire dalla tesi di abilitazione del 1946 (*Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*), ha attraversato trasversalmente la sua intera opera letteraria. D'altronde, già durante la seconda guerra mondiale Welte aveva avuto l'occasione di sondare le potenzialità insite nel contatto tra queste due tipologie di pensiero filosofico: insieme a Karl Färber, Max Müller e Reinhold Schneider aveva organizzato un circolo intento all'approfondimento del pensiero di Jaspers e di Heidegger alla luce dei testi di Tommaso d'Aquino. Il pensiero tradizionale con il quale egli tentava di far entrare in corto circuito il pensiero contemporaneo non era però esclusivamente rappresentato dal tomismo. La rilettura di testi classici comprendeva anche autori come Bonaventura e Meister Eckhart. Inoltre, la ragione dello sforzo weltiano di mettere in contatto la fenomenologia con l'ontologia risiedeva anche nell'esigenza di ritrovare, tramite la lettura dei testi antichi, quella vicinanza al divino assente nell'epoca della tecnica. Su quest'ultimo argomento cfr. B.CASPER, *Phänomenologie des Glaubens. Zum 100. Geburtstag des Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Welte* in *Theologische Revue* Nr.3, 2006 Jahrgang 102, pp. 179-184. In particolare cfr. pp. 179-181.

<sup>42</sup> B.WELTE, *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, cit., pp. 19-20.

sudette prove dell'esistenza di Dio non siano lette ed esaminate tramite la mediazione della tradizione, che ci ha restituito una versione di esse eccessivamente rigida e schematica, difficilmente conciliabile con il metodo fenomenologico. Piuttosto, lo sforzo dello studioso deve esser quello di cogliere la loro logica interna: «le prove di Dio di San Tommaso devono essere interrogate circa il loro momento fenomenico in esse nascosto»<sup>43</sup> cosicché, oggi, possa esser riattivato il loro antico nucleo vivente, «la fiamma della loro verità». Detto altrimenti: la messa tra parentesi dei giudizi e delle conoscenze tramandate deve esser effettuata anche nel momento in cui si intraprende la lettura di un antico testo scritto. Si legge infatti che:

[...]deve esser preteso, sulla scia della posizione della domanda fenomenologica, che nel corso della loro dimostrazione (*Aufweis*) si dispieghi anche l'*Eidos noumenico* di Dio in quanto Dio, del sacro *in quanto sacro*, che, a partire da ciò, ciò che è originariamente inteso e compreso con tali parole mostri inizialmente se stesso. E questo al tempo stesso significa che il pensiero, nello svolgimento del corso di queste prove e attraverso questo corso, venga condotto nella figura fondamentale che corrisponde al pensiero del sacro *in quanto sacro*, che esso stesso diventi *religioso*.<sup>44</sup>

Rimandando al capitolo successivo l'analisi particolareggiata del confronto di Welte con il contenuto delle prove dell'esistenza di Dio, passiamo ora ad occuparci del testo *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, il cui oggetto è il rapportarsi della ragione (*Vernunft*) alla fede, a quella cristiana in particolare. Questa relazione va esaminata e chiarita facendo ricorso alla ragione stessa e, contemporaneamente, prendendo in considerazione la specifica situazione storica in cui tale questione viene sollevata. Per quanto, infatti, su un piano puramente teorico il rapporto tra ragione e fede possa delinearci sempre nello stesso modo, nel corso del procedere storico esso si configura secondo modalità sempre diverse, mutando anche in relazione ai cambiamenti a cui sono sottoposti gli altri ambiti dell'umano. Così, con l'intento di farsi carico della portata storica della problematica che si vuole affrontare, evitando perciò di sradicarla dal terreno su cui essa nasce e di considerarla astrattamente su un piano esclusivamente teorico, Welte, sulla scia di Nietzsche e delle sue *Considerazioni inattuali* del 1874, procede alla sua contestualizzazione. Come già notato e denunciato da quest'ultimo, nel diciannovesimo secolo ha preso il suo avvio un progressivo movimento di generale scientificizzazione che ha comportato una sostanziale trasformazione del modo di intendere la struttura e i metodi d'indagine delle

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 22. Klaus Hemmerle scrive: «Poiché è fenomenologo, Bernhard Welte vede come indispensabile prendere sul serio tutto quello che un testo, in quanto se stesso, lascia emergere in modo veritiero da se stesso». K.HEMMERLE, *Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe un Auftrag von Bernhard Welte*, in AA.VV., *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages*, hrsg. von K.Hemmerle, Schnell&Steiner, München/Zürich 1987, pp. 103-122. La citazione è tratta da pp. 112-113.

<sup>44</sup> B.WELTE, *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, cit., p. 20.

discipline annoverabili tra le scienze dello spirito. Con l'imporsi di una particolare corrente teorica che, sebbene Welte non la definisca esplicitamente, riteniamo lecito identificare con quel pensiero positivista affermatosi in Francia all'incirca nella prima metà del 1800, si avanzò la richiesta che anche queste ultime discipline, al fine di poter raggiungere dei risultati non meramente soggettivi ed illusori, adottassero quel metodo scientifico che fino ad allora era stato prerogativa delle discipline naturali (si pensi alla matematica, alla fisica, alla chimica, alla biologia, alla fisiologia e così via) e il quale solo permetteva di entrare in possesso di risultati d'indagine matematicamente certi perché verificabili su un piano reale ed oggettivo.

Ora, la pretesa omologazione di ogni indagine teorica a quella scientifica, in considerazione del fatto che qualsiasi oggetto di studio, si tratti di fenomeni naturali o culturali, debba esser avvicinato e misurato con i medesimi strumenti metodologici, non poté non incidere significativamente sulla teologia fondamentale. L'argomento attorno a cui essa ruota, infatti, è ciò che maggiormente sfugge e si sottrae a misurazioni e catalogazioni di stampo scientifico. Welte scrive:

Era sopraggiunta una scientificizzazione dello spirito generale, la scienza apparve come la misura divina di tutte le cose, essa comprese se stessa come tale e, in quanto tale, non poté lasciar valere nulla fuori di sé, prima di sé e oltre di sé; nello sviluppo critico e metodico si fondò in modo assoluto in se stessa, senza condizioni e libera, e divenne consapevole della sua culminazione proprio attraverso il temperamento e il *pathos* con i quali essa in nome della sua propria maestosità e libertà oltrepassa le tradizionali presupposizioni e in generale tutte le barriere che non sono sollevate e sviluppate da lei stessa. Tra questi oltrepassamenti, quello massimo, più consapevole, maggiormente pieno di temperamento, dovette essere quello della religione, della fede sacra; e così questo tempo è poi anche pieno di superbe dichiarazioni da parte dei sostenitori della scienza, le quali proprio nel nome e nell'autorità di questa scienza oltrepassarono l'ambito sacro e respinsero non senza violenza le proteste dei custodi del sacro.<sup>45</sup>

Sono tre le principali tipologie di atteggiamenti - ognuna con i suoi pro ed i suoi contro ma tutte unificate dal comune intento di voler salvaguardare quel fenomeno religioso che la scienza con il suo armamentario metodologico minacciava di desacralizzare riducendolo unicamente al piano storico o morale (Welte fa cenno alla critica biblica e agli studi sulla vita di Gesù, entrambi fondamentali per la chiarificazione del contenuto di fede ma insufficienti, da soli, a descrivere il sacro) - che vennero assunte dai difensori della religione come reazione al generale processo di scientificizzazione. Di esse, ne trattiamo solo una, quella che più ci sarà d'aiuto nel nostro tentativo di cogliere le caratteristiche e le ragioni della critica weltiana alla fenomenologia della religione di Otto e di Scheler. In seguito alla descrizione della strategia, messa in atto dalla teologia liberale, per contrastare la pretesa avanzata dalla scienza di rappresentare l'unica strada percorribile per

---

<sup>45</sup> B.WELTE, *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, cit., pp. 194-195.

giungere a un sapere certo e perciò di inglobare in sé qualsiasi campo d'indagine, Welte spiega come un'ulteriore possibilità di salvaguardare la natura ineffabile del sacro e la sua irriducibilità al piano esclusivamente storico e morale fosse quella di «[collocarsi], al fine di evitare i colpi apparentemente così pericolosi e minacciosi della scienza onnipotente, sul terreno, che si credeva libero dalla scienza, dell'irrazionale, [di richiamarsi] alle sensazioni (*Empfindungen*) religiose, al sentimento, al vissuto (*Erlebnis*), ai fenomeni rispetto alle quali la scienza non può nuocere direttamente»<sup>46</sup>. E, continua Welte, «a partire da questo punto apparentemente sicuro, si lasciò alla scienza liberale il “materiale oggettivo (*objektiv*)” del religioso, i dati del suo fenomeno storico al fine di preservare almeno il cuore del religioso»<sup>47</sup>. Tale movimento di reazione al positivismo imperante prefigura, secondo il nostro autore, quel fenomeno che nel ventesimo secolo verrà nominato modernismo e, a sua volta, è stato anticipato da pensatori come Schleiermacher e Jacobi, sostenitori di un irrazionalismo religioso che impediva di ricondurre completamente la religione al piano del razionale. Ma, afferma Welte, è stata proprio la dinamica di progressiva scientificizzazione, che, a partire dai primi decenni del 1800, ha caratterizzato tutto il diciannovesimo secolo, a ridestare e a dare nuovo impulso a questa possibile soluzione al problema, già affiorato nel corso della storia, dell'accessibilità o meno al religioso tramite la ragione. Il punto di forza di questo tipo di teologia irrazionale, proposta in contrapposizione alla volontà di assimilare il pensiero sul sacro al pensiero operante nelle scienze naturali, risiedeva nel fatto che: «sentendo ed avendo esperienze (*erlebend*) si poté credere di essere immuni nei confronti della scienza vittoriosa, per quanto lontano essa potesse arrivare, e si ebbe inoltre, così parve, il cuore dalla propria parte»<sup>48</sup>. L'esperienza immediata dell'irrazionale, il sentimento dell'infinito apparvero essere, in quel preciso contesto storico-culturale, l'unico rifugio rimasto per mettere al riparo il fenomeno religioso dalla sua completa traduzione nelle categorie scientifiche e, come già detto, dalla sua conseguente desacralizzazione. Se l'irrazionale non poteva per definizione esser oggetto di una scienza che intendeva occuparsi esclusivamente del reale, ossia - secondo una visione positivista - di ciò che è misurabile e verificabile, era su questo che si doveva far leva per poter riconoscere e garantire alla religione un *quid* di irriducibilità e di autonomia rispetto al piano scientifico.

Ma la scelta di tale alternativa da parte dei difensori del sacro non comportò unicamente vantaggi. Il loro arroccarsi sulla montagna dell'irrazionale ebbe come conseguenza la rinuncia ad una componente altrettanto essenziale della religione:

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 196.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

[L]a rinuncia alla *ratio* nell'affare delle fondamenta della religione dovette – come sempre - esser pagata a caro prezzo, ossia con il carattere di chiarezza e di serietà (*Ernstcharakter*) del religioso, caratteri i quali oramai sono inseparabilmente legati all'utilizzo della ragione (*Vernunft*). Una religiosità solo provata (*empfundene*) e sentita può di certo esser esteticamente nobile e in misura elevata interiore, ma mai chiarita in se stessa e nei suoi fondamenti. Alla datità dei suoi fenomeni manca, soggettiva come rimane, il pieno carattere di realtà (*Wirklichkeitscharakter*), ma con ciò anche le radici di ogni autentica serietà, di ogni elevatezza e carattere vincolante, il che in definitiva significa: il cuore del sacro in quanto sacro. Perché da quando ci sono gli uomini, il sacro, in qualunque modo esso possa esser pensato, viene pensato come ciò che più è reale, più serio e più vincolante [...].<sup>49</sup>

Identificando il sacro con l'irrazionale si è perso, sostiene Welte, la chiarezza del significato e dei fondamenti della religione. Senza l'utilizzo della ragione, il fenomeno religioso, confinato nell'ambito dei sentimenti e delle emozioni, rimane qualcosa che è solo percepito soggettivamente e quindi oscuro e non indagato. La teologia, definendo il sacro come una potenza irrazionale che in nessun modo può esser avvicinata dalla ragione umana, non rinuncia unicamente all'impiego della *ratio* scientifica nei confronti del religioso ma alla ragione in generale. Come tra poco vedremo, infatti, la prima è solamente una parte, una ramificazione della più ampia e imprescindibile facoltà umana del pensare la quale, nella sua configurazione originaria, anteriore ad ogni sua specifica determinazione, sia essa scientifica o di altro tipo, è in grado di entrare in una relazione pensante col sacro senza con ciò desacralizzarlo. Al rifugio nell'irrazionale messo in atto da questa particolare teologia, segue necessariamente, questa la convinzione di Welte, una perdita del carattere di realtà, di serietà e di gravità del religioso per l'essere umano. Senza una chiarificazione del significato e dei fondamenti del sacro, chiarificazione che può aver luogo solo con il ricorso alla ragione e quindi tramite l'integrazione del soggettivo sentimento devoto con il pensiero, la religione non può rappresentare un fenomeno reale – dove con il termine reale Welte non intende un ché di verificabile scientificamente ma qualcosa di non meramente soggettivo - e perciò nemmeno vincolante per l'uomo. D'altra parte, il carattere di chiarezza, di realtà e di serietà del sacro appartengono costitutivamente a questo fenomeno a cui l'uomo ha sin dalle sue origini tentato di dar voce.

Dopo essersi occupato anche della terza via intrapresa dalla teologia nella seconda metà del diciannovesimo secolo, la via di un'apologetica che si serviva dello stesso strumentario concettuale scientifico per poter affermare e provare il sacro davanti al tribunale della ragione, Welte introduce finalmente la fenomenologia a cui Husserl nel 1900, con le *Ricerche logiche*, diede i natali. Il metodo fenomenologico è introdotto come quel procedere teorico che, diffidente nei confronti di conoscenze ritenute certe ed indubitabili perché semplicemente tramandate ma mai provate – sono

---

<sup>49</sup> Ivi, pp. 196-197.

questi i concetti e le nozioni fondamentali, i contenuti noematici, a cui prima si faceva cenno e su cui le scienze basano le loro successive costruzioni teoriche - punta il suo sguardo unicamente in direzione di ciò che può esser intuito nel suo darsi originario. A questa operazione di decostruzione di concetti rimasti a lungo inindagati e di ricerca dell'autentico significato di essi, significato che non può esser dedotto speculativamente ma percepito solo tramite un'attenzione libera da pregiudizi e diretta esclusivamente alla datità del fenomeno e all'immediatezza di ciò che si mostra nell'intuizione, è intimamente connessa la scoperta di nuovi campi d'indagine rimasti finora inesplorati. La sospensione del giudizio relativo ai contenuti noematici oscuri e la pretesa chiarificazione di essi facendo appello solo all'evidenza intuitiva ebbero, infatti, il seguente effetto : «vennero poste domande fondamentali a lungo trascurate, vennero chiarite le forme basilari del pensiero e del pensato e in generale degli atti che danno (*gebenden Akte*), siano di tipo pensante o d'altro tipo, e di ciò che in essi è dato in un'accurata analisi e descrizione [...]»<sup>50</sup>. Di nuovo, la scoperta di un metodo che, facendosi portavoce della necessità di uno sguardo rivolto all'originario manifestarsi del fenomeno e attuando la conseguente messa tra parentesi delle conoscenze non provate e derivate da pregiudizi tramandati, ha mutato le sorti del pensiero novecentesco, non poté non esercitare la sua influenza anche sulla riflessione dedicata al sacro:

Da una parte si manifestarono la particolarità categoriale, le condizioni e i limiti categoriali della scientificità, ma, con ciò, questa stessa dovette esser liberata dalla sua pretesa di absolutezza una volta così grande e contemporaneamente non chiarita in favore di una chiarificazione delle sue fondamenta; d'altra parte lo sguardo, così come per tutti i fenomeni anche per quelli del mondo del sacro e del religioso, divenne, a partire dalla ragione stessa, aperto e senza pregiudizi (*unbefangen*) [...].<sup>51</sup>

In questo contesto storico-culturale, quindi, si intrapresero studi sul sacro fenomenologicamente orientati: essi avevano l'obbligo di muoversi entro i confini dell'intuizione originaria. I nomi che Welte cita sono, di nuovo, quelli di Otto e di Scheler, i quali – assistiamo qui al medesimo movimento, delineatosi nel saggio *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, di riconoscimento di merito da una parte e di parziale critica dall'altra relativamente al

---

<sup>50</sup>Ivi, p. 198. A tal proposito, ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Husserl, a p. 141, scrive:« [...] vediamo schiudersi, con uno stupore crescente, un'infinità di fenomeni nuovi che rientrano in una nuova dimensione e che vengono in luce soltanto attraverso una conseguente penetrazione delle implicazioni di senso e di validità di queste ovvietà; un'infinita, perchè penetrando progressivamente in esse risulta come qualsiasi fenomeno che venga attinto attraverso questo dispiegamento di senso, e che dapprima, nella dimensione del mondo-della-vita, si dava come ovviamente essente, porta già in sé implicazioni di senso e di validità, la cui esplicitazione porta poi a nuovi fenomeni, ecc.». E.HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E.Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.

<sup>51</sup>B.WELTE, *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, cit., p. 199.

modo in cui tali studi sono stati effettuati – hanno messo in evidenza la figura originaria del sacro, sebbene con deviazioni di tipo psicologistico ed irrazionalistico.

A questo punto siamo in grado di cogliere, almeno in parte, gli elementi che agli occhi di Welte appaiono critici di una tale fenomenologia. Egli, infatti, sostiene che le soluzioni di Otto e di Scheler sono accostabili a quella proposta dalla teologia irrazionale del secolo a loro precedente, sulla quale ci siamo poco fa soffermati. Come prima, il rifiuto da parte di questa fenomenologia della religione – che aveva affascinato soprattutto la gioventù che con maggior fervore si opponeva alla scientificizzazione coatta di qualsiasi aspetto del vivere umano - di un'indagine razionale del sacro e l'esclusiva collocazione di esso sul piano del sentimento aveva portato con sé la rinuncia ad un rigoroso confronto con l'essenza, con il significato ultimo del fenomeno religioso. Il sentimento irrazionale non era sufficiente a cogliere la costituzione, la struttura essenziale del sacro e la caduta nel soggettivismo e nello psicologismo era, secondo Welte come anche secondo gran parte dei suoi contemporanei, sicura.

L'ultimo passo che il nostro autore compie, in questa ricostruzione della breve storia del rapporto tra ragione e fede partendo dal diciannovesimo secolo e giungendo fino a metà del ventesimo, è quello che va in direzione della fenomenologia heideggeriana<sup>52</sup> grazie alla quale «il pensiero entrò in una serietà (*Ernst*) senza pari e scavò in direzione delle radici della serietà e della chiarezza, in direzione delle radici dell'essere [...] e questo nella costituzione d'essere dell'esser se stesso che si mostra da se stesso [...]. L'impulso fenomenologico [...] si radicalizzò fino ad un punto estremo»<sup>53</sup>. È nella questione dell'essere sollevata da Heidegger e nell'esistenzializzazione del discorso fenomenologico husserliano che Welte ravvisa la possibilità di una radicalizzazione, di tipo ontologico, di quella fenomenologia del sacro che con Otto e Scheler aveva virato verso il soggettivismo e l'irrazionalismo, abbandonando così il carattere di razionalità, di realtà e di serietà del sacro. Egli scrive:

Con questo movimento dovette in ogni caso divenire visibile la debolezza nei pensieri di Otto e Scheler del resto così originari e viventi [...]: essi mostrano bene il fenomeno della religione nella sua colorazione originaria, ma lasciano le sue radici e i suoi fondamenti nell'oscurità, non dimostrano la loro incondizionata serietà e, visti dalla parte della serietà del pensiero esistenziale, appaiono come fenomeni estetici nel senso di Kierkegaard. Così essi, se non sono capaci di un approfondimento, non possono più tener del tutto testa alla domanda ultima di quest'ora.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Welte, nel passo analizzato, non nomina esplicitamente Heidegger. Tuttavia, il suo riferirsi a tale autore appare ovvio.

<sup>53</sup> B. WELTE, *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, cit., p. 200.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

A questo punto del testo, l'istanza critica del procedere weltiano lascia lo spazio ad una proposta metodologica nella quale convergono da una parte elementi già presenti in quella fenomenologia della religione giudicata eccessivamente irrazionalistica e, dall'altra, in linea con le obiezioni sollevate, richieste di correzione ed integrazione di essa:

Si ha qui l'esigenza della *categorialità* adeguata del sacro, nella differenza dai modi profani del pensiero. Si ha qui l'esigenza della *razionalità* (Rationalität) della fondazione del sacro, nella quale esso deve, di nuovo, convenire con il profano. E, infine, si ha qui ancora la domanda circa il rapporto del sacro con l'ambito dell'*esistenzialità*, nella quale esso deve incontrarsi con la serietà della situazione presente.<sup>55</sup>

Apparentemente estranee tra loro e semplicemente elencate una dopo l'altra, queste tre esigenze costituiscono aspetti diversi, ma al tempo stesso intrinsecamente connessi, di un unico ed unitario fenomeno, il sacro, tanto da permettere al nostro autore di iniziare a trattare un lato della questione, quello della categorialità, di proseguire con quello della razionalità e di terminare con quello dell'esistenzialità senza che nei passaggi da un momento all'altro del discorso si inseriscano cesure significative. Dapprima Welte sceglie di soffermarsi sulla questione della categorialità del sacro e sulla sua differenza rispetto ad un pensiero di tipo profano. Sin da Kant si è, a ragione, creduto di ravvisare una sostanziale differenza tra le modalità di accesso agli oggetti che non si configurano come sacri da una parte, e le modalità di accesso al sacro (o al divino, in termini kantiani) dall'altra. Che il comprendere, l'afferrare, il rappresentare, il dedurre e il dimostrare, propri delle discipline, per così dire, profane, e *in primis* di quelle scientifiche, non siano utilizzabili nell'ambito del pensiero sul sacro, è una conquista a cui ormai nessun autore intende più rinunciare; essa è entrata ormai a far parte della coscienza odierna. Con l'ingresso, nel panorama filosofico novecentesco, della fenomenologia, costitutivamente attenta alla tutela delle peculiarità delle modalità di accesso al fenomeno, stabilite e determinate unicamente a partire dalla cosa stessa e non imposte ad essa da parte del soggetto ricercante, la differenziazione tra sacro e profano si fa ancora più netta. Essa viene compresa come «una differenza di categorie [...], una originaria differenziazione degli atti che danno (*gebenden Akte*) e delle modalità fondamentali dell'essere che in essi si dispiegano, del sacro da una parte e del profano dall'altra»<sup>56</sup>. «Che [...] al sacro si addica un proprio ambito dell'essere, il quale presuppone una specifica modalità di accesso, non può esser più dubitato e viene anche in ogni modo confermato dalla nostra coscienza quotidiana»<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 201.

<sup>56</sup> Ivi, p. 202.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

A questo punto Welte sottolinea nuovamente l'importanza degli studi di Otto e di Scheler per il riconoscimento del carattere di categorialità del sacro e avverte ancora una volta il lettore della parziale inadeguatezza dei risultati ai quali i due pensatori sono giunti. Vediamo ancora una volta – con la convinzione che, comprendendo a fondo la critica di Welte ad un certo tipo di fenomenologia della religione, risulterà poi più semplice capire la sua proposta teorica – dov'è situato il nucleo centrale delle obiezioni avanzate dal nostro autore:

D'altra parte, su questo punto non ci possiamo assolutamente accontentare dei risultati di Otto e Scheler, perché qui il sacro apparve o come una categoria accanto alle altre o, altrimenti, come un modo fondamentale della coscienza il quale va parallelamente con gli altri, come una possibilità o una necessità d'atto *effettivamente* (faktisch) fondata nella natura umana, il cui contenuto di realtà e il cui carattere di serietà per il dominio della domanda esistenziale, ma anche per la coscienza ecclesiastica, non era adeguatamente provata. Ciò che è solo un qualcosa accanto ad altro, non può pretendere nessun *assoluto* carattere vincolante, e ciò che si trova solo fattivamente, lascia in sospeso la questione delle radici del suo diritto. Perciò, la domanda circa l'adeguata categoria del sacro non può mai esser separata da quella sul carattere razionale (*rational*), ossia intellettuale (*vernünftig*) e fondante il diritto e il carattere vincolante, di ogni pensiero sul sacro.<sup>58</sup>

Né la fenomenologia della religione di Otto né quella di Scheler, secondo l'interpretazione di Welte, possono rappresentare uno studio completo sul sacro. La precedente critica di soggettivismo e di irrazionalismo e, quindi, di mancanza di realtà, di serietà e di carattere vincolante delle analisi del fenomeno religioso condotte da questi autori, viene qui riproposta e arricchita con ulteriori precisazioni. Ma ciò che appare ormai evidente è che la ragione delle riserve che il nostro filosofo nutre, le quali, nonostante sembrino esser molteplici e diverse, ruotano tutte intorno allo stesso punto, risiede, in entrambi i casi, in quello di Otto come in quello di Scheler, nella mancanza di una chiarificazione di tipo razionale del sacro, l'unica in grado di portare all'evidenza la necessità e la cogenza (una necessità e una cogenza certamente diverse da quelle di tipo logico a cui fanno ricorso le discipline scientifiche) del fenomeno religioso all'interno dell'esistenza umana. Se l'intento è quello di continuare a pensare il sacro come «ciò che più è reale, più serio e più vincolante» - come sopra abbiamo visto, sono questi tre elementi che sin dagli albori dell'umanità hanno accompagnato qualsiasi concezione del sacro – l'identificazione di esso con una categoria *a priori* situata nella coscienza dell'uomo accanto ad altre categorie oppure la sua individuazione in una sfera del tutto peculiare e specifica che di fatto emerge nell'esistenza umana, non risultano sufficienti. Per questo, la dichiarazione della categorialità del sacro, ossia della sua distinzione dal pensiero, dal sistema concettuale e dal linguaggio profano, volta a preservare la specificità della sua oggettualità e, conseguentemente, della modalità d'accesso ad essa adeguata, non deve significare la sua

---

<sup>58</sup> Ivi 202-203.

separatezza dalla ragione *tout court*. Detto altrimenti, la questione della categorialità del sacro deve esser costantemente tenuta insieme a quella della sua razionalità, che rappresenta, lo ricordiamo, la seconda esigenza avanzata da Welte.

Ora, l'intuizione cardine attorno a cui ruota la descrizione weltiana dell'accesso al sacro tramite la ragione vede sussistere un'intima relazione tra l'essere in generale e il religioso. Di essa ci occuperemo approfonditamente nel secondo capitolo di questo lavoro, capitolo incentrato sull'accesso all'orizzonte del sacro tramite la domanda sull'essere. Per ora ci limitiamo ad accennare in modo generico a questa relazione solo nella misura in cui essa può esserci d'aiuto nella comprensione del metodo fenomenologico da Welte proposto. Si legge:

Per questa riflessione possiamo in primo luogo prendere le mosse da un reperto che ogni seria fenomenologia del sacro ci può mostrare. Di sicuro appartiene fenomenicamente all'essenza del sacro e del divino che esso, nella misura in cui appare in quanto tale, domina, compenetra e abbraccia la totalità dell'essere senza eccezione, in tutti i suoi luoghi ed assolutamente.<sup>59</sup>

Relativamente a questo punto, continua Welte, «la determinazione fenomenologica dell'essenza del sacro e quella scolastico-ontologica indicano nella stessa direzione»<sup>60</sup>. Pure quest'ultima, infatti, aveva identificato, sia pur tramite strumenti concettuali radicalmente diversi da quelli fenomenologici, l'assoluto fondamento divino di tutte le cose con l'essere stesso (*Ipsum Esse o Esse tantum*). Anche in questo saggio, dunque, – si pensi a quanto detto sopra in occasione della lettura del testo *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion* riguardo al fatto che la fenomenologia husserliana possa e debba esser completata dalle prove dell'esistenza di Dio di Tommaso d'Aquino - si fa strada la convinzione weltiana secondo cui la fenomenologia husserliana (la quale ha posto le basi perché fenomenologie della religione come quelle di Otto e di Scheler potessero nascere) sia da tenere necessariamente insieme all'ontologia tomista che identifica Dio con l'essere in generale. La salvaguardia della specificità del noema religioso e la denuncia della sua irriducibilità a qualsiasi ambito del profano, insomma, la categorialità del sacro, deve esser posta in relazione con il pensiero sull'essere. La fenomenologia stessa, infatti, mostra che il sacro, nel suo autentico manifestarsi, «domina, compenetra e abbraccia la totalità dell'essere senza eccezione». La tesi proposta dal filosofo di Friburgo è quindi la seguente: la fenomenologia husserliana che, applicata al pensiero sul religioso, ha permesso che l'attenzione degli studiosi si concentrasse sulla peculiarità di quell'originario noema denominato sacro – e questo agli occhi di Welte appare essere un risultato fondamentale ed indispensabile per la filosofia della religione –

---

<sup>59</sup> B.WELTE, *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, cit., p. 203.

<sup>60</sup>Ivi, p.204.

deve esser completata, se si vuole che il sacro non perda il suo carattere di realtà e di serietà, con il pensiero sull'essere. È in questa medesima direzione che indicava la dichiarazione weltiana, sopra citata, secondo cui con la questione dell'essere da Heidegger sollevata «il pensiero entrò in una serietà senza pari e scavò in direzione delle radici della serietà e della chiarezza». Il filo rosso che collega la fenomenologia della religione di Welte con la filosofia di Heidegger e con l'ontologia scolastica è il pensiero dell'essere<sup>61</sup>.

Ora, dal principio per cui il sacro si mostra come ciò che è ultimo e fondamentale, ossia come ciò che concerne la totalità dell'essere e, quindi, anche la totalità dell'esistenza umana segue che:

[...] nessuna apertura limitata ad un qualunque piano speciale (*Sonderebene*) della coscienza o ad una qualunque posizione fondamentale dello spirito può contenere l'accesso proprio al divino e valere per esso come organo spirituale categoriale. Il divino, l'essere, oltrepassa attraverso la sua essenza stessa ogni limite, ogni particolarità, ogni categoria, esso è oltre-categoriale (*überkategorial*): impossibile est Deum in aliquo genere.

Ma con ciò abbiamo subito superato il principio della filosofia della religione fenomenologica nello stile di Otto, nel quale il sacro appare come una categoria speciale (*Sonderkategorie*) accanto alle altre.<sup>62</sup>

L'accesso al sacro non è la prerogativa di una facoltà dell'uomo distinta dalle altre. Se il sacro compenetra l'essere intero e se l'essere è oltre-categoriale in quanto oltrepassa qualsiasi suddivisione in categorie, il luogo dell'incontro dell'uomo col fenomeno religioso deve esser rinvenuto nel «medium dello spirito» che precede – in quanto ne è la radice - ogni unilaterale determinazione, specificazione, particolarizzazione e fissazione del pensiero e che quindi solo rende possibile ogni sua successiva frammentazione (un esempio di forma determinata del pensiero è quella di tipo astrante e obiettivante propria della scienza). Si tratta di quel «fondamento oltre-categoriale» da cui hanno origine le modificazioni categoriali dello spirito le quali già sempre presuppongono, come loro condizione, l'unità del pensiero ancora indiviso in cui, in ultima analisi, ogni pensiero particolare è ricompreso. «Dobbiamo, evidentemente, rivolgere la nostra attenzione a questo fondamento dello spirito, così come esso, *prima* di ogni differenziazione, è in sé puro, se siamo alla ricerca dell'adeguato organo spirituale per la radice divina di ogni ente, la quale invade e domina tutto, per il pensiero dell'essere stesso puro che oltrepassa ogni genere»<sup>63</sup>.

Se, però, sul piano pratico, di continuo si assiste alla frammentazione e alla dispersione del pensiero in una molteplicità e diversità di ambiti che difficilmente appaiono tra loro conciliabili,

---

<sup>61</sup> Nel seguente capitolo avremo modo di vedere come secondo Welte la questione dell'essere emerga anche nella filosofia di Tommaso d'Aquino sebbene in una veste tutta metafisica.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Ivi, pp. 204-205.

come è possibile ritornare a questa iniziale e fondante unità dello spirito, alla «ragione in se stessa», unico organo in grado di porsi in una relazione pensante confacente al sacro? Welte indica un percorso per il raccoglimento del pensiero classicamente scandito in *via negationis* dapprima e in *via affirmationis* e *eminentiae* poi. Prima di esporre il significato di queste due vie, però, è opportuno interrompere momentaneamente la lettura del saggio *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie* e indirizzare la nostra attenzione su un aspetto centrale della fenomenologia di Welte. Aspetto che renderà ancor più evidente il legame di questo autore con la filosofia heideggeriana.

Nelle prime pagine di *Religionsphilosophie* Welte espone le linee guida del proprio metodo fenomenologico e, in particolare, nel paragrafo intitolato *Die Sache des Denkens* illustra la qualità del rapporto tra il pensare filosofico ed il suo oggetto. Il pensiero, egli spiega, deve «corrispondere (*ent-sprechen*)» all'assegnazione (*Zuspruch*) della verità e dell'essere che a partire dagli enti del mondo gli viene incontro. Alla richiesta di attenzione proveniente dalle cose e primaria rispetto all'atto del pensare «deve esser data una risposta in modo responsabile (*ver-antwortlich Antwort*)»<sup>64</sup>. «La libertà del pensiero è legata alla sua cosa in quanto responsabilità»<sup>65</sup>. La decisione dell'esserci di assumere un atteggiamento di tipo teoretico (la stessa cosa vale per qualsiasi altra modalità di atteggiamento) nei confronti dei fenomeni che, nel suo essere-nel-mondo, si trova dinnanzi non dipende, almeno in prima battuta, dalla volontà di una soggettività chiusa in se stessa che prende le mosse da un punto zero. Il pensare, sostiene Welte, sia esso filosofico e quindi diretto alla scoperta della verità o - il che ha il medesimo significato - dell'essere degli enti, oppure sia esso scientifico, indirizzato cioè all'analisi degli aspetti quantificabili degli enti (e situato perciò sul piano ontico) è già sempre risposta all'originario appello delle cose stesse le quali ci «guardano (*anblicken*)», ci «chiamano (*anrufen*)» e ci «rivolgono la parola (*ansprechen*)».

Da ciò segue che «il pensiero filosofico deve *dimostrare* (*ausweisen*) tutti i suoi passi a partire dalla sua cosa»<sup>66</sup>. Il carattere fondante del pensare risiede nel suo guardare unicamente ed esattamente la cosa di cui si occupa e nel prestare ascolto al suo appello. La funzione della ragione deve esser quella di render possibile il mostrarsi del fenomeno a partire da se stesso. Anche la necessaria e conseguente concettualizzazione, in categorie e parole, di ciò che è esperito deve poter lasciar vedere «ciò che si mostra, così come esso si mostra da se stesso»<sup>67</sup>. Ecco allora che la definizione della fenomenologia data da Heidegger nel settimo paragrafo di *Essere e tempo* («Fenomenologia

---

<sup>64</sup> B.WELTE, *Religionsphilosophie*, cit., p. 21.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

significa [...] lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»<sup>68</sup>) e la massima fenomenologica «alle cose stesse!» vengono prese in prestito da Welte, fatte proprie e citate in molte occasioni. Mentre la concezione weltiana del carattere originariamente responsorio del pensiero può esser letta in continuità con quanto da Heidegger sostenuto nella *Lettera sull'«umanismo»*. Ma torniamo ora a riflettere sulla natura del percorso che la ragione deve intraprendere per poter pensare adeguatamente al sacro.

Nella *via negationis* – nella quale è impossibile non riconoscere la somiglianza con l'*epoché* husserliana e al contempo una sua radicalizzazione che porta alla totale indeterminatezza del pensiero – la ragione si deve «sottoporre ad un'asceti spirituale, nella quale esso lascia cadere a terra le specificazioni, ad esso così familiari, in questo-o-quel-pensare, nel pensare-così-o-diversamente»<sup>69</sup>. In tale via viene tralasciata ed invalidata ogni delimitazione del pensiero, ogni specificazione e particolarizzazione di esso, derivate dalla suddivisione in ambiti diversi dello stesso unico fondamento spirituale. Nel saggio *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion* Welte parla di «procedere negativo», di «lasciare» e scrive: «il pensiero deve [...] pervenire all'abbandono (*Gelassenheit*) incondizionato ed illimitato in virtù del quale esso semplicemente *lascia essere*, ciò che è, e *abbandona* (*überlasst*) se stesso alla pura richiesta»<sup>70</sup>. Il lato noetico, correlato del lato noematico (il sacro), viene individuato in quella originaria ed indeterminata forma del pensiero che viene descritta dal filosofo tedesco con i seguenti termini: «abbandono», «incondizionatezza», «semplicità», «silenzio», «devozione (*Andacht*)» e «raccoglimento». Ma con ciò si è già sulla strada della *via affirmationis* e *eminentiae*: quel «tenersi aperto (*sich offen-halten*)» dello spirito alla totale alterità del sacro che, al contempo, è anche raccoglimento della ragione in se stessa, sguardo diretto alla sua propria essenza. Il fondamento semplice ed unitario dello spirito, infatti, «comunica essenzialmente con la verità eterna [...] ab ipso Deo anima humana lumen intellectuale participat»<sup>71</sup>.

Una lunga ed accurata analisi della forma del pensiero nel metodo fenomenologico weltiano si può leggere nel saggio dell'allievo Klaus Hemmerle, *Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen*, dove il «pensiero che lascia (*lassendes Denken*)»<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 50.

<sup>69</sup> B.WELTE, *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, cit., p. 206.

<sup>70</sup> B.WELTE, *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, cit., p. 24.

<sup>71</sup> B.WELTE, *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, cit., p. 205.

Gli allievi di Welte, Hemmerle, Casper e Hünemann, a ragione osservano che «[t]ale ritorno del pensiero al sacro, nel filosofare di Bernhard Welte, diventa inoltre il ritorno del pensiero nel suo proprio fondamento». B.CASPER, K.HEMMERLE, P.HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg i. B. 1966, p. 5.

<sup>72</sup> Hemmerle nota come la parola «lasciare (*lassen*)» fosse una determinazione fondamentale del pensiero di Welte; perciò parla di «pensiero che lascia (*lassendes Denken*)». Egli tenta, inoltre, di riassumere il metodo del suo maestro

è posto in contrapposizione al «pensiero che afferra (*fassendes Denken*)», al «pensiero che fissa e che tiene fermo (*feststellendes Denken*)» e al «pensiero che rappresenta (*vorstellendes Denken*)»<sup>73</sup>. Solo nel primo si può ravvisare la forma originaria del pensiero che è già sempre risposta interrogante all'iniziale appello proveniente da ciò che è e che proprio per questo viene anche definito «pensiero che è in debito (*verdankendes Denken*)». Tale pensiero, chiamato in causa dalla cosa stessa e avente l'unico scopo di lasciar essere questa nella sua originarietà, si configura come pura apertura che testimonia. Esso deve divenire lo spazio privo di limitazioni e condizionamenti, quindi di qualsiasi previa determinazione, nel quale l'emergere della verità può aver luogo. «Il pensiero in se stesso non può esser nient'altro di più che l'emergere della sua cosa, esso è questo: lasciar emergere la cosa da se stessa»<sup>74</sup>. Il metodo, così, viene aristotelicamente a coincidere con il suo oggetto. D'altra parte già Heidegger in *Essere e tempo* aveva affrontato tale questione, scrivendo che la fenomenologia non è né una «“corrente”» né un «“punto di vista”» poiché essa «si radica nella discussione delle cose stesse e si allontana da ciò che chiamiamo artificio tecnico»<sup>75</sup>. Al contrario, il pensiero che afferra e che tiene in pugno ciò che è, pensiero dello *Ist-Sagen* derivato dalla volontà del soggetto di determinare anticipatamente il suo oggetto tramite una rappresentazione preliminare e di possederlo, comprendendolo in concetti finiti, riducendolo a grandezze numeriche e sussumendolo sotto leggi generali (si pensi alla cartesiana *mathesis universalis*), tradisce l'autenticità della cosa stessa. Ripiegato esclusivamente su di sé, e perciò solo apparentemente in correlazione con ciò che è, il pensiero oggettivante si ritrova a poter comprendere solamente se stesso.

L'ultima questione da Welte affrontata nel saggio che stiamo leggendo, e che in questo testo rimane solo accennata, è quella del rapporto del sacro con l'esistenzialità. Il fenomeno religioso, al quale la ragione nella sua forma iniziale, completamente altra rispetto al pensiero di tipo rappresentante ed oggettivante, può accedere, «dimostra, proprio per questo pensiero, la sua realtà e con ciò il suo carattere di serietà nella misura in cui esso viene preso insieme con la realtà dell'esserci esperibile, con la realtà, la quale, per la semplicità del pensiero essenziale, in ogni posto, ma in modo eccellente nelle esperienze intensificate della realtà – per esempio della morte –

---

esprimendolo così: «Lascia ciò che sai, lascia i tuoi modi di impossessarti, di disporre, di potere; lascia i tuoi ordinamenti, lasciati attraversare da ciò che si apre a te, manda via ciò che impedisce a te e ai tuoi occhi di essere puro medium!». K.HEMMERLE, *Eine Phänomenologie des Glaubens*, cit., p.106.

<sup>73</sup>K. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken. Zur philosophische Phänomenologie des Heiligen* in B.CASPER, K.HEMMERLE, P.HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, cit., pp. 9-80.

<sup>74</sup> K. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, cit., p. 10. Sullo stesso argomento cfr. anche K.HEMMERLE, *Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken*, in *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, cit., pp. 222-239 e K.HEMMERLE, *Eine Phänomenologie des Glaubens*, cit.

<sup>75</sup> M.HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 42.

indica oltre di sé in direzione dell'innominabile»<sup>76</sup>. La razionalità del sacro non va tenuta separata dalla sua esperibilità. Anzi, è proprio nelle esperienze intensificate del reale che le forme derivate del pensiero, le quali comprendono il loro oggetto ricorrendo ad una concettualità finita, naufragano, rivelando la loro impotenza ed inadeguatezza a rispondere alle domande esistenziali ultime, e rimandano ad una razionalità più originaria: quella che segue all'applicazione dell'*epoché* husserliana. D'altra parte però, se, come nel prossimo capitolo vedremo, si accede al sacro tramite la domanda sull'essere, l'esperienza di qualsivoglia ente, e non solo quella che ha luogo nelle situazioni limite come quelle della morte o dell'amore, può fungere – la condizione *sine qua non* è l'abbandono del rapporto obiettivante con ciò che è esperito – da rimando al mistero divino.

Ora, a conclusione della nostra lettura di questo interessante saggio, proponiamo una lunga citazione – tratta dalla parte finale dello scritto di Welte - che ha il pregio di riassumere con estrema precisione e chiarezza le principali coordinate della fenomenologia della religione weltiana il cui significato si è sinora tentato di individuare:

Se si accoglie la domanda, sollevata dalla filosofia della religione fenomenologica, sulla categoria del religioso e se la si elabora, come noi abbiamo tentato di schizzare, sulla base dell'ontologia tomista, allora si ottiene [...] che la ragione *in se stessa* è l'organo del sacro e il luogo del suo incontro, ma essa, nei suoi *derivati*, conduce alla molteplicità delle categorie profane<sup>77</sup>. I caratteri del sacro in quanto sacro, che la fenomenologia del religioso trovò, vengono progressivamente fuori quando la ragione viene pensata e compiuta nel suo fondamento puro; raccoglimento, semplicità e silenzio, dei quali abbiamo parlato, mostrano una parentela di tipo fenomenico con il Tremendum e Fascinosum del sacro di Otto ma, inoltre, ciò che ancora si è potuto sviluppare ora non si trova più in una penombra irrazionale-psicologista ma è portata in pieno giorno dalla ragione che scruta se stessa. Se la ragione in se stessa è il fondamento e il medium del religioso, allora questo medium non è né irrazionale, come pensarono le teorie della religione moderniste e le altre teorie della religione, né razionale (*rational*) nello stesso senso dei procedimenti di pensiero categorialmente limitati delle scienze dei fatti – questo sarebbe l'errore di un'apologetica unilateralmente razionalistica - ed esso nemmeno rappresenta un ambito speciale (*Sonderbereich*) categoriale accanto ad altri – come press'a poco in Otto - piuttosto esso si mostra come niente di più e niente di meno che la ratio in se stessa.

[...] Forse, su tale via, si può riuscire a recuperare l'utile delle guerre della filosofia della religione delle ultime generazioni, senza cadere nelle unilaterialità che in ciò sono spesso apparse: i fenomeni potrebbero esser mantenuti in un fondamento chiarito, la distinzione dell'ambito sacro dalle categorie della scientificità profana sarebbe compiuto in modo puro e la ragione, il limpido organo della verità, rimarrebbe per noi il garante del carattere di serietà del pensato.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> B.WELTE, *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, cit., p. 208.

<sup>77</sup> Come giustamente mette in evidenza Kienzler, la ragione, il medium nel quale il sacro si mostra, «non è ovviamente il sacro stesso. O espresso diversamente: la ragione è ciò che è formale, è il vetro trasparente, nel quale il sacro si può mostrare, mentre esso stesso non è il sacro, poiché questo è proprio di un'altra origine. Se, invece, viene tematizzata la ragione stessa, e viene quindi resa oggetto del pensiero, allora essa è del tutto profana». K.KIENZLER, *Das Heilige im Denken Bernhard Welte*, in AA.VV., *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, cit., p. 293.

<sup>78</sup> B.WELTE, *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, cit., pp. 208-209. Per un ulteriore approfondimento delle differenze e dei punti in comune tra la configurazione del sacro in Welte e in Otto rimandiamo alla dettagliata tesi di laurea di D. Nebel: *Die Vernünftigkeit der Religion. Bernhard Weltes Kritik an Rudolf Ottos Sicht des Heiligen*.

Infine, un'ulteriore questione, finora lasciata sullo sfondo per far risaltare altre problematiche, deve essere affrontata: il rapporto tra filosofia e teologia. A questo punto della nostra spiegazione del metodo fenomenologico di Welte sarà forse emerso il sospetto che nel pensiero di tale autore non ci sia soluzione di continuità tra queste due discipline. In particolare, leggendo lo scritto *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie* si ha l'impressione che la distinzione tra fenomenologia della religione e teologia sia del tutto venuta meno: Welte passa dall'una all'altra senza soffermarsi su alcuna differenza di principio tra di esse sussistente. Inoltre, come denunciato da Stephan Loos nel saggio *Bernhard Weltes Phänomenologie der Religion. Kritische Anfragen im Licht gegenwärtiger philosophischer Religionsphänomenologie*, anche la sola decisione di esporre i principi di una completa ed adeguata fenomenologia della religione in un testo dedicato alla chiarificazione della posizione occupata dalla teologia fondamentale oggi presta il fianco a possibili obiezioni provenienti dalla schiera dei difensori di una netta separazione - lo scopo è quello di salvaguardare l'assoluta autonomia della ragione - tra filosofia e teologia. D'altronde già nel 1978, anno a cui risale la prima edizione di *Religionsphilosophie*, Max Seckler (teologo fondamentale), in una recensione a questo libro, aveva dichiarato che «il tipo di filosofia della religione che Welte pratica scaturisce dalla convinzione» che «filosofia e teologia possono coincidere», definendo così tale filosofia della religione una «teologia filosofante (philosophierende Theologie)»<sup>79</sup>.

Ora, posto che non è errato pensare che la fenomenologia della religione di Welte intrattenga con la teologia un rapporto di incessante scambio reciproco, sino a coincidere in alcuni punti con questa, è necessario sottolineare che esse restano comunque due discipline distinte. Lungi dal voler offrire una trattazione esaustiva di tale complessa questione, la quale, se approfondita in ogni suo aspetto<sup>80</sup>, ci porterebbe fuori strada, facendoci allontanare eccessivamente dal principale argomento del presente lavoro, tentiamo di cogliere, con l'ausilio dell'opera maggiore di Welte,

---

<sup>79</sup> M.SECKLER, *Religion im Denken. Zu einer neuen Religionsphilosophie*, in *Christ in der Gegenwart* 30 (1978), p. 181. Nel suo breve scritto, Loos collega tali punti della recensione di Seckler al dibattito acceso in ambiente francese a partire dal 1991, anno di pubblicazione dello scritto polemico di Dominique Janicaud *Le tournant théologique de la phénoménologie française* nel quale si denuncia la «sbandata teologica» subita dalla fenomenologia francese e, dunque, la sua coincidenza con la teologia (tra gli autori criticati ci sono Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion e Michel Henri). Accostando la fenomenologia della religione di Welte a quella di Jean-Luc Marion, Seckler cerca di approfondire il rapporto tra fenomenologia e teologia nel pensiero del primo, giungendo alla seguente conclusione: nella filosofia weltiana si profila una continua compenetrazione tra le due, la quale non permette una loro distinzione netta. Cfr. S.LOOS, *Bernhard Weltes Phänomenologie der Religion. Kritische Anfragen im Licht gegenwärtiger philosophischer Religionsphänomenologie*, in AA.VV., *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, cit., pp. 203-218.

<sup>80</sup> Sarebbe senz'altro interessante cercare di definire il rapporto tra filosofia e teologia sulla base della lettura dei numerosi saggi di Welte. Infatti, sebbene essi, per le problematiche di volta in volta affrontate, possano esser suddivisi in scritti teologici e in scritti filosofici, di fatto quasi sempre emerge nei primi il richiamo alla filosofia e, nei secondi, alla teologia.

*Religionsphilosophie*, la differenza tra il pensiero filosofico e quello teologico. Il primo deve rapportarsi al religioso come a qualcosa di predata (*Vorgegebenes*)<sup>81</sup> e deve chiarire, tramite l'utilizzo della ragione, la sua essenza. Sbaglierebbe la filosofia se pretendesse di poter costruire, o distruggere, sulla base delle proprie capacità razionali, lo stesso rapporto col divino; esso, nel suo esser già sempre dato al pensiero, può solamente esser *ri-costruito* (*nach-kostruiren*). La funzione della filosofia, quindi, è quella di «ricostruzione critica della religione predata, in vista dell'autentico essere e dell'autentica essenza di questa religione stessa»<sup>82</sup>. Condizione necessaria affinché un pensiero sul religioso possa aver luogo, è la pre-datità originaria della vita religiosa. Ma anche alla teologia la religione deve esser anticipatamente data. La distinzione tra questa e la filosofia consiste dunque nella diversità di atteggiamento che le due, a partire dall'evidenza dell'esperienza religiosa, assumono. Scrive Welte:

[...] dovrebbe esser chiaro che la filosofia, certo, presuppone la religione, e nel nostro contesto soprattutto il cristianesimo, ma non nella forma di una premessa. Per lo sguardo filosofico, la religione è predata solo in quanto ambito della cosa alla quale questo sguardo, pensando, si riferisce. Ma il suo diritto e la sua essenza sono, dapprima, da provare per la ragione. Perciò ciò che è predata non è la base dalla quale bisogna partire in quanto qualcosa di ovvio. Se questo fosse fatto, allora si tratterebbe di teologia, poiché essa parte immediatamente dalle premesse teologiche. Ma non sarebbe più filosofia.

Quindi, nella filosofia della religione in quanto filosofia si deve riflettere, a partire dalla libertà e dall'autonomia del pensiero, sulla cosa della religione predata al pensiero<sup>83</sup>

Sembra chiaro, quindi, che i compiti della filosofia e della teologia sono distinti e tenuti separati. Prendendo le mosse dalla stessa esperienza originaria, esse indagano il fenomeno religioso ognuna con i propri strumenti concettuali e metodi teorici. La filosofia mostra la razionalità, o meglio la ragionevolezza (nel senso del termine tedesco "*Vernünftigkeit*"), della religione e, al tempo stesso, ne ricerca l'essenza; mentre la teologia pone come premessa dei propri studi religiosi la conformità del fenomeno religioso alla ragione e ne conosce già il significato ultimo.

---

<sup>81</sup> Si tratta della stessa intuizione avuta dal giovane Heidegger e da Otto. Il primo, ne *I fondamenti filosofici della mistica medioevale*, scrive: «Difficoltà: soltanto un uomo religioso può comprendere la vita religiosa, poiché altrimenti non disporrebbe di alcun dato genuino. [...] questo fatto [...] significa soltanto "giù le mani" (*Hände weg*) per colui che qui non si "sente" sul giusto terreno. Ciò vale ovunque». Il secondo, ne *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, dichiara: «Invitiamo ora chi legge a rievocare un momento di intensa eccitazione religiosa, che sia tale nel modo più univoco possibile. Chi non è in grado o chi in generale non ha di questi momenti è pregato di non leggere oltre. È difficile, infatti, praticare una psicologia della religione con chi è capace di ricordarsi dei sentimenti della sua pubertà, dei suoi disturbi digestivi o magari dei suoi sentimenti sociali, ma non dei suoi sentimenti propriamente religiosi». Cfr. M.HEIDEGGER, *I fondamenti filosofici della mistica medioevale* [Prime stesure e abbozzi per un corso non tenuto (1918-1919)], in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F.Volpi, Adelphi, Milano 2003, pp. 383-421, p. 385; e cfr. R.OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, cit., p. 208.

<sup>82</sup> B.WELTE, *Religionsphilosophie*, cit., p. 32.

<sup>83</sup> Ivi, p.33.

L'apparente confusione e indistinzione tra il procedere filosofico e quello teologico e la conclusione che, nel pensiero di Welte, essi vengano a coincidere del tutto derivano, a nostro avviso, dalla nuova configurazione, fenomenologica, della filosofia della religione. È la fenomenologia stessa, infatti, a pretendere che il pensiero si faccia carico dell'evidenza fenomenica che si dà nell'intuizione e che non costruisca, al contrario, il proprio oggetto d'indagine. Qualsiasi riflessione filosofica – questo è il significato della massima «Alle cose stesse!» e dell'idea weltiana che le cose ci guardano e ci rivolgono la parola - deve indirizzare la sua attenzione su ciò che è inizialmente dato al soggetto esperiente. Tale istanza descrittiva si radicalizza nel caso in cui è la relazione religiosa ad esser esaminata: indisponibile per eccellenza, il sacro può, a maggior ragione, esser portato all'espressione solo da un pensiero che testimonia ciò che lo ha chiamato in causa e che, per questo, è un «pensiero che è in debito». Dichiarare, come Welte fa, che il diritto e l'essenza della religione sono da «provare per la ragione» non significa che il fenomeno religioso deve esser prodotto dalla facoltà intellettuale ma che, a partire dall'evidenza di un'esperienza originaria, si deve capire se il sacro, in accordo con le leggi della ragione, può esser ritenuto qualcosa che è anche razionale, e perciò concernente la totalità dell'esistenza umana, oppure no e che si deve saper cogliere l'essenza del religioso così da permettere una distinzione critica tra le religioni essenziali, vere, espressione di un rapporto iniziale col sacro, e gli abusi, le perversioni di esse. In conclusione, appare evidente che l'obiezione sollevata nei confronti della fenomenologia della religione, secondo la quale si è completamente persa la distinzione tra il procedere filosofico e quello teologico, è frutto della convinzione, di stampo illuministico, secondo cui la filosofia deve giunger da sola alla religione, ossia la ragione deve autonomamente produrre il fenomeno religioso (il sacro, gli déi o Dio).

## II CAPITOLO

# L'ASSENZA DEL SACRO E L'ACCESSO AD ESSO TRAMITE LA QUESTIONE DELL'ESSERE

### § II.1 La *Lettera sull'«umanismo»* e la relazione tra l'essere e il sacro

Parlare di fenomenicità - e in stretta connessione con ciò di molteplicità e di storicità - del sacro, oggi, non può esimerci da un confronto con l'esperienza radicale che caratterizza e struttura la situazione storica contemporanea, quella della morte di Dio. Se, come Heidegger dichiara, e come Welte sottoscrive, «[f]enomenologia significa [...] lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»<sup>84</sup>, allora l'assenza del fenomenizzarsi del sacro non può non incidere profondamente su un pensiero sin dal principio dichiaratosi fenomenologico. Nell'epoca della secolarizzazione (Welte ricorre spesso nei suoi testi al termine «*Säkularisierung*») l'assenza del sacro – derivante dal fatto che è questo stesso a nascondersi e a negarsi all'esperienza diretta umana – impone al fenomenologo lo sforzo di individuare e di battere una strada alternativa che renda quanto meno possibile un avvicinamento al fenomeno religioso. Laddove è negata la datità originaria del fenomeno in questione, si deve tentare, con l'aiuto del pensiero, di scavare il più possibile in direzione del sacro per trovare una via d'accesso praticabile oggi, via d'accesso rappresentata, secondo Welte, dalla domanda sull'essere<sup>85</sup>. Per questo, si è deciso di dedicare il secondo capitolo della nostra tesi all'introduzione e all'approfondimento di una questione, quella ontologica, la quale sembra radicalmente discostarsi da ciò che il titolo “Fenomenicità, molteplicità e storicità del sacro” può evocare. Come già detto, occuparsi della fenomenicità del sacro oggi significa, in primo luogo, divenire coscienti e farsi carico della sua assenza, del suo nascondersi e negarsi, ossia di quella che noi potremmo definire la sua non

---

<sup>84</sup> HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 50.

<sup>85</sup> Abbiamo accennato nel precedente capitolo al fatto che dagli inizi degli anni '70 Welte trova in quella che possiamo definire la via “etica” un'ulteriore via d'accesso al fenomeno religioso che oggi si nega. Tale via è rappresentata da un'argomentazione che fa leva sul postulato di senso etico insito nella coscienza umana e che è già sempre presupposto in ogni pensare ed agire. Nel presente lavoro noi non ci occuperemo di questa argomentazione; preferiamo soffermarci unicamente sulla questione ontologica la quale ricorrendo con insistenza nell'intera produzione letteraria weltiana ed essendo trattata da Welte in maniera molto più approfondita ed accurata (anche tramite il confronto con Heidegger e con autori del passato) rispetto a quella etica ci sembra essere senza dubbio la principale via d'accesso al sacro nel pensiero del nostro autore. Alcuni testi in cui affiora l'argomentazione etica sono: *Ein Experiment zur Frage nach Gott* (1972), *Versuch zur Frage nach Gott* (1972/75), *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* (1980) raccolti nel volume *Zur Frage nach Gott* (GS III/3) delle opere complete di Welte. Anche in *Religionsphilosophie* (1978) è ben visibile l'accostamento dell'argomentazione etica a quella ontologica.

fenomenicità e, in secondo luogo, individuare il posto in cui ciò che si cela può albergare. Solo in tal modo, infatti, l'uomo contemporaneo può aspirare ad esperire il sacro.

Ora, dietro il riconoscimento weltiano dell'assenza del fenomeno religioso nel mondo odierno e dietro la convinzione che una rinnovata esperienza del sacro può aver inizio solo se ci si situa nelle vicinanze dell'essere, dove "essere" è il termine formale per esprimere ciò con cui l'esserci si trova costantemente in correlazione e da cui questo è al contempo ricompreso, c'è evidentemente un celebre climax dalla firma heideggeriana, sul quale tra poco ci soffermeremo, rinvenibile nella *Lettera sull'«umanismo»*. Brillante interprete della filosofia del suo celebre contemporaneo, Welte si è infatti esplicitamente posto sulla scia di questo nel tentativo di applicare la questione dell'essere allo studio della religione.

Parecchi sono i saggi<sup>86</sup> in cui Welte si cala in un confronto serrato con il pensiero heideggeriano e altrettanti sono i manoscritti - appunti personali o preparazioni di alcuni suoi corsi universitari - nei quali il nostro autore si occupa della filosofia del suo collega, in particolare del ruolo che essa può giocare nel campo della odierna fenomenologia della religione. Tra di essi, lo scritto che con maggior completezza raccoglie le accurate interpretazioni weltiane del problema religioso in Heidegger è *Gott im Denken Heideggers*, pubblicato nel volume *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt* del 1975<sup>87</sup>. È importante sottolineare che, progettato a partire dal 1973, anno in cui Welte tenne un corso universitario dal medesimo titolo, questo testo era stato già letto ed approvato da Heidegger nel 1974<sup>88</sup>. Noi, non ci occuperemo dell'intero saggio ma solo di alcune parti utili al nostro discorso sul sacro, sulla sua fenomenicità e sulla sua relazione con l'essere; tali parti sono quelle in cui il nostro autore si pone in dialogo con la *Lettera sull'«umanismo»*. Innanzitutto, però, è necessario, tramite l'aiuto

---

<sup>86</sup> Tali testi sono oggi raccolti in B.WELTE, *Hegel-Nietzsche-Heidegger*, GS II/2, hrsg. von H.Zaborowski, Herder, Freiburg i.B. 2007.

<sup>87</sup> B.WELTE, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg i.B. 1975, pp. 258-280.

<sup>88</sup> In una lettera del 13/08/1974, indirizzata da Heidegger a Welte, si legge: «Lei percorre in modo chiaro un tratto del mio pensiero nei suoi stadi mutanti» e «non ho nessuna obiezione sul Suo testo». L'unico consiglio che Heidegger rivolge al collega è quello di sottolineare in una nota a piè di pagina che, quella che si trova in *Gott im Denken Heideggers*, è una proposta interpretativa che non deve essere recepita come un insieme di tesi fissate in modo definitivo ma, al contrario, deve essere continuamente pensata e ripensata. Cfr. B.CASPER (hrsg), *Martin Heidegger, Bernhard Welte – Briefe und Begegnungen*, cit, pp. 36-37. Inoltre consultando l'inedito *Das Heilige im Denken von Martin Heidegger. Wintersemester 1957/58 und Sommersemester 1958*, relativo ad un seminario tenuto da Welte all'università di Friburgo nel 1958 e composto dai protocolli redatti dagli studenti, dalla lista dei partecipanti al seminario, da alcuni appunti personali di Welte, da una lettera di Heidegger e da quattro foto, abbiamo avuto un'ulteriore conferma del fatto che Heidegger approvava il tentativo weltiano di riflettere sul tema del sacro, e di Dio, nel suo pensiero. Nella lettera del 2/07/'58 indirizzata da Heidegger a Welte, oggi conservata in *Das Heilige im Denken von Martin Heidegger. Wintersemester 1957/58 und Sommersemester 1958* e gentilmente trascritta per noi da Bernhard Casper, si legge: «Caro Signor Welte! La ringrazio per la sua lettera, soprattutto perché mi dà una lieta segnalazione del modo in cui Lei tenta con i Suoi uditori di approfondire il mio pensiero. Questo mi sembra essere conforme alla difficoltà (*Schwere*) delle semplici domande. [...]».

dell'interprete Welte, individuare le principali coordinate concettuali all'interno delle quali lo Heidegger della *Lettera sull'«umanismo»* si muove.

A differenza di *Essere e tempo*, spiega Welte in *Gott im Denken Heideggers*, in cui l'essere è pensato a partire dall'esserci, ossia passando per la comprensione dell'essere dell'esserci, che progettando si muove già sempre nell'orizzonte dell'essere, Heidegger, nel periodo successivo a quella che lui stesso ha definito «svolta», ha progressivamente iniziato a ripensare l'essere a partire dal riferimento di questo all'uomo e cioè a partire dal suo farsi evento. In prima battuta è l'essere che si mostra, sia pur in maniera celata, e che si invia all'uomo. A partire dal darsi iniziale dell'essere, l'ente, indissolubilmente legato alla manifestazione dell'essere, è dall'esserci esperito ogni volta in maniera diversa. L'essere e con esso la verità autentica, non è un qualcosa di stabile e sempre uguale a se stesso, non è, in termini heideggeriani, una semplice presenza, ma si compie (*sich vollbringen*), eviene (*sich ereignen*), di volta in volta. Dunque, l'essere è l'evento (*Ereignis*) che ogni volta secondo modalità diverse si invia (*sich zuschicken*) all'uomo e che, in questo inviarsi, si costituisce come destino (*Geschick*). Continua Welte:

Ma da questo destino (*Geschick*) deriva la storia (*Geschichte*). Essa cresce e si forma dall'essere e dal modo in cui l'essere, e con esso ogni ente, di volta in volta si dona e si invia all'uomo. Dall'evento dell'essere, dal destino dell'uomo risulta come, e in quanto cosa, l'essere, e con esso l'ente, emerge o si occulta per l'uomo, e da ciò, a sua volta, risultano gli spazi e le possibilità della vita umana, cioè le forme storiche del suo esserci. Tutto questo si determina inizialmente dal modo in cui l'essere si dirada (*sich lichtet*) o emerge o si occulta e si sottrae.<sup>89</sup>

Le diverse epoche storiche, quindi, con le loro caratteristiche tipologie di presenza o di assenza dell'essere e, conseguentemente, dell'ente, sono il risultato delle modalità secondo cui l'essere si destina all'esserci. D'altra parte proprio «a partire da questa appropriazione l'uomo giunge nel suo più proprio: comprendere l'ente a partire dall'evento dell'essere. L'evento dell'essere non è qualcosa che tocca l'uomo solo occasionalmente. Piuttosto è ciò che (per quanto per lo più non considerato) primo fra tutti lo invia nella sua essenza»<sup>90</sup>. Compito dell'uomo è quello di porsi in ascolto dell'essere e di portare all'espressione ciò che questo gli destina. Affinché possa appropriarsi della sua essenza, l'uomo deve assumere su di sé il proprio destino, il carattere epocale che contraddistingue la situazione storica in cui egli è gettato e in nessun modo ignorare i limiti che

---

<sup>89</sup> B.CASPER (hrsg), *Martin Heidegger, Bernhard Welte – Briefe und Begegnungen*, cit., p. 100. Questo saggio si trova nel volume *Hegel-Nietzsche-Heidegger* (GS II/2) delle opere complete weltiane. Tuttavia noi facciamo riferimento al libro *Martin Heidegger, Bernhard Welte – Briefe und Begegnungen* nel quale oltre al carteggio tra Heidegger e Welte sono raccolti anche alcuni saggi di quest'ultimo, tra i quali *Gott im Denken Heideggers*.

<sup>90</sup> B.CASPER (hrsg), *Martin Heidegger, Bernhard Welte – Briefe und Begegnungen*, cit., p. 100

dall'essere gli sono assegnati. Applicando questo discorso al sacro, sostenere forzatamente la fenomenicità di esso oggi equivarrebbe a sorvolare sui condizionamenti epocali che ci sono assegnati dall'essere e, di conseguenza, a rinunciare all'essenzialità umana. Inoltre, come vedremo, dissimulare la mancanza del religioso distoglierebbe l'attenzione dell'esserci dalla preparazione del giusto terreno per un probabile manifestarsi futuro del sacro.

Ora, l'assenza del sacro, spiega Welte che legge Heidegger, rappresenta «un'estrema conseguenza del compimento del destino dell'essere occidentale, attraverso il quale il pensiero rappresentante della soggettività umana giunse al potere»<sup>91</sup>. E in occasione del seminario *Das Heilige im Denken Martin Heideggers* dell'anno accademico 1957/58 egli afferma: «Il sacro non manca semplicemente. Ma esso manca in modo tale che la scienza regna. Il dominio della scienza e con ciò dell'oggettività (*Gegenständigkeit*), domina in quanto il c o m e (*das W i e*) della mancanza del sacro»<sup>92</sup>.

Sin dai suoi albori, con i presocratici, e fino ad oggi, con il dominio della tecnica, il pensiero occidentale è stato caratterizzato dall'oblio dell'essere e dal primato dell'ente. La differenza ontologica, quella tra essere ed ente, non è emersa e la motivazione non è da cercare in una colpevole omissione dell'esserci o in una limitatezza dell'intelletto umano ma nel modo specifico in cui si è configurato il riferimento dell'essere all'uomo. L'essere stesso si è diradato celandosi e sottraendosi; la modalità del suo manifestarsi è stata quella del nascondimento. E in corrispondenza di un cosiffatto evenire dell'essere, il pensiero è divenuto un «pensiero *rappresentante* (*vorstellendes Denken*)». Welte spiega con chiarezza:

Ora, in seguito a questa sottrazione all'inizio del destino dell'essere occidentale, l'ente dal principio fino ad oggi giunge, secondo Heidegger, ad un primato sull'essere, il quale da parte sua è vittima della dimenticanza. E in seguito il *pensiero* del soggetto umano in quanto pensiero logico e razionale giunge ad un primato di contro all'essere e all'ente. Il pensiero in quanto pensiero del soggetto umano diviene così sempre più pensiero *rappresentante*, il quale pensiero rappresentante *assicura* (*sicherstellt*) l'ente in quanto oggetto (*Gegenstand*) *davanti a sé* (*vor sich hin*) e *a sé* (*zu sich her*) e inoltre nel suo fondamento. In riferimento a ciò, il pensiero della metafisica occidentale è, secondo Heidegger, pensiero *rappresentante* di *oggetti*. La soggettività che in ciò opera e cresce è, secondo Heidegger, al lavoro a partire da Platone, passando per il medioevo e Descartes, e si compie, secondo lui, nella volontà di potenza di Nietzsche e, in un altro modo, nella scienza moderna e nel dominio mondiale che ad essa segue.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Ivi, p. 103.

<sup>92</sup> Per quanto riguarda questo seminario, non siamo in possesso di un manoscritto di Welte ma solamente dei protocolli redatti dagli studenti partecipanti alle lezioni. Il protocollo da cui è tratta la frase citata è di Gerd Müller ed è relativo alla lezione del 10/01/1958. Cfr. *Das Heilige im Denken von Martin Heidegger. Wintersemester 1957/58 und Sommersemester 1958*, p. 12.

<sup>93</sup> B.CASPER (hrsg), *Martin Heidegger, Bernhard Welte – Briefe und Begegnungen*, cit., pp. 101-102.

Nella metafisica, continua Welte, la dimenticanza dell'essere ha avuto come effetto la configurazione del divino come ente. Dio è stato pensato, rappresentato e assicurato, come entità, sebbene di grado sommo, come *causa sui*. L'aver ridotto la divinità ad un ente prodotto dal pensiero umano ha avuto come conseguenza la perdita di un Dio che possa esser definito divino tanto che l'esito ultimo dell'incontro del pensiero metafisico con il fenomeno religioso è stato quello dell'uccisione di Dio da parte di una soggettività che, divenuta sempre più potente, ha potuto disporre a proprio piacimento della sua stessa creatura ontoteologica. Queste sono, secondo Heidegger, le radici in cui affonda la nietzscheana morte di Dio che oggi l'uomo vive.

Ma qual è il legame - per Heidegger come per Welte che accetta le intuizioni di questo, sopra introdotte - tra il Dio della metafisica e la proclamazione della sua morte, da una parte, e l'assenza del sacro, questione più prossima al tema del nostro lavoro, dall'altra? La connessione tra il sacro e Dio, e tra il sacro e l'essere, è espressa in un famoso passo della *Lettera sull'«umanismo»*, da Welte stesso citato nello scritto *Gott im Denken Heideggers* e così introdotto : «Nella *Lettera sull'«umanismo»* noi leggiamo una serie di condizioni che innanzitutto si devono dare prima che Dio possa esser esperito come divino e quindi al di là della metafisica»<sup>94</sup>. Il passo della *Lettera sull'«umanismo»* è il seguente:

Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola "Dio". O non dobbiamo forse prima di tutto saper intendere e ascoltare con cura tutte queste parole, affinché ci sia consentito esperire come uomini, cioè come esseri e-sistenti, un riferimento di Dio all'uomo? Ma come può l'uomo dell'attuale storia del mondo riuscire anche solo a domandarsi in modo serio e rigoroso se Dio si avvicini o si sottragga, quando proprio quest'uomo tralascia di pensare anzitutto in quella dimensione in cui solamente quella domanda può esser posta? Ma questa è la dimensione del sacro, che rimane chiusa persino come dimensione, se l'apertura dell'essere non è diradata e, nella sua radura, non è vicina all'uomo.<sup>95</sup>

Quelle dell'essere, del sacro, della divinità e di Dio appaiono esser dimensioni in stretta connessione una con l'altra. Solo a partire dalla verità dell'essere, spiega Welte che cerca di interpretare questo significativo climax heideggeriano che dall'essere giunge a Dio, si può pensare l'essenza del sacro, solo a partire da quest'ultimo si può pensare l'essenza della divinità e, infine, solo a partire dalla divinità si può pensare Dio. L'essere è la regione a partire dalla quale il sacro

---

<sup>94</sup> Ivi, p. 106.

<sup>95</sup> M.HEIDEGGER, *Lettera sull' «umanismo»*, cit., p. 303.

può darsi, meglio, è l'essere stesso che nelle molteplici figure del suo farsi evento, nel suo chiamare destinalmente in causa l'uomo, può manifestarsi come sacro. Per questo motivo la vicinanza all'essere, il porsi in ascolto del riferimento dell'essere all'esserci, è la condizione necessaria, seppur non sufficiente, affinché possa darsi un'esperienza del sacro e, conseguentemente, della divinità e di Dio. Se nell'era della tecnica si deve preparare il terreno per un futuro superamento della metafisica e, perciò, per un possibile fenomenizzarsi del religioso, il primo passo da compiere è quello che va in direzione dell'essere caduto nell'oblio; solo questo, infatti, può darsi come presenza o come assenza del sacro.

## § II.2 Il carattere ontologico del sacro

Quella sinora descritta è la strada heideggeriana sulla quale si incammina Welte, sostenitore, nella situazione storica contemporanea, della possibilità di accedere al sacro tramite la questione dell'essere. Ma vediamo ora, lasciando sullo sfondo il Welte interprete di Heidegger, come il nostro autore personalmente affronta il legame tra la problematica ontologica e il religioso. A tal fine decidiamo di volgere la nostra attenzione ad alcune parti di *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* del 1949 che, lo ricordiamo, stando all'ordine cronologico dei testi contenuti nelle opere complete, è la prima testimonianza scritta pubblicata di un sistematico studio weltiano sul sacro. Si tratta di un testo che raccoglie il contenuto di un ciclo di cinque conferenze, dal medesimo titolo, tenuto da Welte nel semestre invernale del 1948/49 nell'ambito del *Dies Universitatis* dell'università di Friburgo.

Il punto di partenza per la trattazione del problema della manifestazione del sacro nel mondo è costituito dal confronto con l'antichità classica, nella quale Welte ritiene di poter individuare qualcosa di cui il mondo odierno sembra esser privo. Dalla lettura di alcuni celebri versi del libro primo delle *Georgiche* di Virgilio<sup>96</sup>, nei quali, secondo il nostro autore, viene esemplarmente

---

<sup>96</sup> I versi a cui Welte si riferisce, solo alcuni dei quali sono citati letteralmente, sono i seguenti: «Che cosa fecondi le messi, sotto quale stella / convenga arare la terra, o Mecenate, unire agli olmi le viti, / come si accudisca ai buoi e si curi l'allevamento delle greggi / quanta esperienza si debba dedicare alle frugali api, / di qui l'inizio del canto. O voi splendenti luci / del mondo, che guidate nel cielo il trascorrere dell'anno; / Libero e Cerere nutrice, se per vostro dono la terra / sostituì la ghianda caonia con la turgida spiga / e scoperto il succo dell'uva lo mischiò alle tazze acheloe / e voi, numi propizi degli agricoltori, o Fauni, / muovete insieme il passo, o Fauni e giovinette Driadi; / canto i vostri doni. E tu a cui la terra / percossa dal grande tridente prima produsse il fervido / cavallo, o Nettuno; e tu, abitatore dei boschi, / per cui trecento nivei giovenchi mordono i fiorenti / cespugli di Cea: e tu, o Pan, custode delle pecore, lasciando il bosco patrio e le balze del Liceo, se davvero / ami il Menalo, assistimi benigno, o Tegeeo; e Minerva / che trovasti l'ulivo, e tu, fanciullo che hai scoperto il ricurvo / aratro; e Silvano, che rechi dalla radice un giovane cipresso, / e dii e dee tutte che vi curate di proteggere i campi / e nutrite le nuove erbe che crescono spontanee, / e fate cadere pioggia abbondante

espressa la coscienza dell'uomo antico, emerge con chiarezza come l'epoca classica fosse caratterizzata dalla presenza dei *numina* ossia dall'apparizione del sacro negli oggetti e nei fenomeni del mondo: «[...]la semente e la vite, il bestiame e le api mostrano un fulgore sacro»<sup>97</sup>. Il poeta che invoca Ceres, Liber, Pan, Minerva etc, esperisce, come qualcosa di ovvio e naturale, la «*presentia numina*», la rivelazione del sacro *nel* mondo.

Ma la presenza del sacro negli enti mondani, narrataci dai versi iniziali delle *Georgiche*, è frutto dello spirito poetico di Virgilio e, in generale, dell'uomo antico o è indice del reale mostrarsi di un fenomeno che il poeta si limita a portare all'espressione? Welte sceglie la seconda possibilità. Egli infatti nota come in numerose altre testimonianze dell'antichità classica, del Cristianesimo primitivo e della chiesa dei primi secoli sia denunciata la presenza del fulgore sacro nei fenomeni mondani: «il carattere sacro mostra primariamente *se stesso* nel mondo»<sup>98</sup>. Esso, a partire dalle proprie origini, si rivela nelle cose del mondo mostrando così una determinata e ben distinta pienezza di significato che non può esser, con un'eccessiva semplificazione, ricondotta esclusivamente all'umore del poeta o dello scrittore in generale.

Un cosiffatto mondo, però, sembra non poter condividere nulla con la nostra contemporaneità secolarizzata: un rapporto di assoluta estraneità (*Fremdheit*) si instaura tra l'antichità che, come abbiamo visto, è caratterizzata dalla presenza del sacro e l'odierna società che, al contrario, appare del tutto lontana da qualsivoglia esperienza del religioso. L'obiettività, il materialismo e la freddezza calcolatrice con i quali l'uomo contemporaneo si pone in relazione col mondo circostante escludono in linea di principio il delinearsi di un tale fenomeno il quale viene senza indugio relegato in epoche passate e considerato un mero ornamento estetico sintomo di uno spirito ancora troppo poetico. Svuotato del suo significato originario, il termine "sacro" non rientra, e non può rientrare, nel novero dei fenomeni oggi considerati reali. Ma decisivo è, continua Welte, il fatto che sia in potere dell'uomo accorgersi dell'assenza del sacro. Esperita come la perdita di una dimensione essenziale della vita, la mancanza del fenomeno religioso è avvertita come un problema urgente da un essere che sembra aver smarrito il senso ultimo di ogni proprio agire e agli occhi del quale tutto appare indifferentemente insignificante. Ciò di cui l'uomo odierno lamenta la mancanza, nota Welte, se analizzato nelle sue principali caratteristiche, corrisponde a quel sacro la cui presenza il mondo antico non osava mettere in dubbio e che la coscienza comune, invece, considera esser figlio di una mente che ancora non distingueva il sogno dalla realtà. D'altra parte basta rivolgersi ad

---

sui seminati». VIRGILIO, *Georgiche*, traduzione di Luca Canali, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999, pp. 131-135.

<sup>97</sup> B. WELTE, *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, cit., pp. 230-231.

<sup>98</sup> Ivi, p. 231.

autorevoli pensatori come Hölderlin, Nietzsche e Heidegger per vedere tematizzata in veste teorica o espressa in forma poetica l'assenza di questo aspetto dell'esistenza.

Tale consapevolezza del venir meno della manifestazione religiosa nel mondo contemporaneo è resa possibile e occasionata dall'esperienza dell'uomo della mancanza di una dimensione essenziale del proprio vivere e al contempo dal confronto, per esempio tramite la lettura dei versi di Virgilio, con le epoche passate. Il mondo, infatti, spiega Welte, da una parte è un «*unico e completo* [...]», che in quanto unico fonda in sé, regge e determina anche qualitativamente la presenzialità del molteplice»<sup>99</sup>; esso è l'orizzonte della presenzialità che primariamente dona a quest'ultima un aspetto unitario, è quella caratteristica colorazione rinvenibile in ogni singolo oggetto, la quale determina in anticipo ciò che può esser considerato appartenente a questo specifico mondo. In breve, il mondo è il modo della presenzialità dell'ente. D'altra parte «[i]l nostro mondo non è talmente chiuso che l'altro mondo non possa far cenno in modo significativo»<sup>100</sup>. Esso, piuttosto, può riferirsi e può aprirsi ai mondi passati che «fanno cenno» chiamandolo in causa e può, in una certa misura, accedere ad essi ed al loro autentico significato. Importante, però, è che non si tenti con ciò di annullare le differenze tra i due distinti orizzonti: l'estraneità tra di essi rimane e la caratteristica presenzialità di un mondo non può essere di colpo trasferita all'altro. Un determinato orizzonte mondano non può essere forzato a tal punto da renderlo completamente assimilabile ad un altro.

È in gioco, dunque, un duplice movimento avente direzioni opposte. Convinzione di Welte è che l'uomo deve, da un lato, riconoscere l'esser profondamente radicato nella propria situazione storica, accettando tutti gli aspetti del suo specifico mondo e facendosi quindi carico del rendersi presente o del sottrarsi di determinati fenomeni; mentre, dall'altro, egli deve prestare attenzione ai «cenni» provenienti dalle epoche passate e prendere atto del fatto che in mondi estranei a quello contemporaneo è stata esperita la presenza di fenomeni oggi ritenuti insignificanti e «senza essenza». Solo una tale apertura al passato da parte del mondo di volta in volta attuale può far sì che un nuova e diversa epoca storica sopravvenga e che ciò che ora si sottrae, negando la sua presenza, torni di nuovo a manifestarsi all'essere umano. L'assunzione critica del passato è la condizione necessaria affinché un nuovo mondo possa irrompere nel corso della storia e prendere il posto di quello contemporaneo. Vedremo meglio nel capitolo successivo in che modo il concetto di storicità si delinea in Welte e quale rapporto esso intrattiene con la verità.

---

<sup>99</sup> Ivi, p. 235.

<sup>100</sup> Ivi, p. 236.

Applicando al discorso sul sacro questa intuizione weltiana, relativa al confronto dell'attualità con il passato, ne segue che:

Se il nostro mondo non ci concede più il sacro, così che noi per nulla o quasi possiamo percepirlo nella sua specifica qualità e così che esso è per noi qualcosa di estraneo, che non sembra addirsi al nostro mondo, allora si tratta di essere prudenti in molte direzioni. Sarebbe altrettanto inadeguato alla nostra situazione storica chiudersi nell'aspetto del nostro mondo quanto voler astoricamente saltare questo aspetto.

Ci chiuderemmo in modo inadeguato nel nostro mondo se ritenessimo significativo solamente ciò che a noi si rivela come accessibile e si offre apertamente e se, invece, ritenessimo il sacro, per noi così estraneo, come privo di essenza (*wesenlos*). Dobbiamo percepire che il sacro ci fa significativamente cenno a partire da altre epoche lontane e che inoltre nel nascosto del nostro mondo, in ciò che si nasconde a noi, deve esser celato un riferimento ad esso non ancora svelato [...].

D'altra parte non ci è lecito neanche saltare il nostro mondo e la sua deficienza in questa dimensione. Dobbiamo farci carico, nel pensiero non meno che nell'agire, della difficoltà del nostro presente. Non ci è lecito credere che possediamo sufficientemente il sacro mancante già solo per il fatto che possiamo parlare di esso in modo astratto o per il fatto che possiamo immergerci esteticamente nelle sue espressioni e apparizioni passate. E neanche per il fatto che noi possiamo personalmente credere ad esso e alla sua origine personale, in un Dio personale [...].<sup>101</sup>

Dunque, il compito primo del pensiero è quello di assumere su di sé la difficoltà, l'emergenza del tempo presente, cioè l'assenza del sacro – assenza che è essa stessa il modo di una presenza, in quanto esperita come la mancanza presente di qualcosa che si nega e che pur nel suo sottrarsi lascia dietro di sé una percettibile, sia pur minima, traccia - e di dar vita, a partire da ciò, ad un confronto con le epoche passate il quale solo permette alla società contemporanea di aprire i propri orizzonti ad un eventuale futuro fenomenizzarsi del sacro nella sua originarietà.

La questione che si solleva è: in che modo si può tentare di cogliere il sacro in una società caratterizzata dalla sua assenza? In quali termini e con quali categorie si può oggi riflettere sul fenomeno religioso? Il sacro, non essendo più avvertito come qualcosa di ovviamente presente, esperienza che invece caratterizzava il mondo antico, deve esser cercato con uno sforzo del pensiero. Venuta meno l'immediatezza del fenomenizzarsi religioso, il mondo contemporaneo, deve saper identificare l'ambito in cui le tracce del sacro possono essere individuate. Pensare al sacro nel nostro tempo significa, come prima s'è visto, pensare a ciò che è nascosto.

È a questo punto del discorso che – nel secondo paragrafo, intitolato *Die ontologischen Grundlagen des Heiligen*<sup>102</sup>, di questo testo - entra in scena il problema ontologico: il filosofo di Friburgo, accettando la sfida heideggeriana lanciata nella *Lettera sull'«umanismo»*, ritiene di poter

---

<sup>101</sup> Ivi, pp. 237-238.

<sup>102</sup> I concetti fondamentali di questo secondo paragrafo e di quello seguente erano da Welte già stati esposti, con il titolo di *L'homme, l'être e le sacré* in occasione del decimo congresso internazionale per la filosofia tenuto ad Amsterdam nel 1949.

rinvenire il sacro nell'ambito dell'essere. Con una mossa retorica che tradisce la sicurezza di una risposta affermativa, egli si domanda: «Pensando, non si lasciano individuare nel fondamento della nostra coscienza dell'essere basi e fonti di tipo ontologico la struttura delle quali lascia riconoscere il loro carattere sacro in quanto sacro?»<sup>103</sup>. L'orizzonte nel quale muoversi per rintracciare un fenomeno religioso che oggi si manifesta esclusivamente nella modalità dell'assenza è, secondo il nostro autore, quello dell'essere. Esso, infatti, nella sua onnicomprensività, potrebbe intrattenere una qualche relazione, o persino coincidere, con il sacro ossia con ciò che, proprio come l'essere, concerne l'interezza dell'esistenza umana.

Welte sceglie di prendere le mosse dalla forma più generale della nostra coscienza dell'essere (*Seinsbewusstsein*), dalla forma della coscienza che, priva di ogni specificità, appartiene a qualsiasi mondo ed è alla base di ognuno di essi. Si tratta di una mossa teorica a nostro avviso molto interessante. In un'epoca storica in cui il sacro si sottrae e si nega all'esperienza diretta dell'uomo, Welte propone di prendere in considerazione, per dar inizio e poi sviluppare la propria ricerca del fenomeno religioso, ciò che, privo di qualsiasi particolare determinazione, è rinvenibile in ogni esistenza umana, sia essa quella dell'esserci antico o quella dell'esserci contemporaneo. Questo significa che, venuta meno, in questo preciso momento storico, la manifestazione del sacro, oppure, essendo questo presente esclusivamente nella modalità della sua assenza, si sceglie di identificare quella base comune ad ogni mondo specifico per indagare se tale fenomeno possa esser individuato in ciò che appartiene ad in ogni periodo storico. Inoltre, la scelta di prendere in considerazione la forma generale della coscienza rappresenta un buon esempio della costante preoccupazione di Welte di riuscire ad avviare e portare avanti, con il ricorso al metodo fenomenologico che intende portare all'espressione solo ciò che si dà in modo evidente, un dialogo con gli atei<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Ivi, pp. 240-241.

<sup>104</sup> Nella stessa direzione va la strategia weltiana che parte dalla finitezza per poi giungere all'infinità, tramite il solito movimento della cosa stessa la quale mostra all'osservatore fenomenologico il suo spontaneo e, al contempo, necessario rovesciarsi nell'infinità. Infatti, identificare il punto d'avvio della filosofia dell religione con la finitezza, significa prendere le mosse dal mondo degli atei. Su ciò cfr. J.EV.HAFNER, *Vom Fussball zum Heiligen. Das Erbe des Religionsphilosophen Bernhard Welte*, in *Herder Korrespondenz* 60, 8/2006, pp. 408-413. Vedremo, nel corso della lettura del secondo paragrafo di *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* e, successivamente, con l'analisi di *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, come Welte rivolge in prima battuta la propria attenzione all'esser finito del fenomeno. Invece, per un esempio del procedimento teorico weltiano a partire dalla specifica finitezza rinvenuta nei limiti dell'esistenza umana, di volta in volta identificati con i fenomeni ambivalenti – ambivalenti perché sempre pronti a mostrare il loro carattere di infinità e di illimitatezza – dell'eros, della colpa, della sofferenza e della morte si veda: B.WELTE, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, in ID, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, GS I/3, hrsg. von E.Kirsten, Herder, Freiburg i.B. 2006, pp. 25-76 e B.WELTE, *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, in ID, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, cit., pp. 82-113.

Spiega Welte: «La forma generale della nostra coscienza dell'essere si esprime nel fatto che noi diveniamo coscienti che qualcosa ci è. Noi pensiamo ciò che è». I fenomeni, egli continua, nel loro mostrarsi ci appaiono come «*problematici* (*fragwürdig*)», letteralmente come “degni di domanda”. «Divenendo coscienti del fatto che ci è qualcosa, per lo più troviamo in ciò che ci è la disposizione a domandare: cos'è questo? Com'è questo? E la prima di ogni domanda: perché è questo?»<sup>105</sup>. Ciò che, in quanto essente, è incontrato nel mondo, si tratti di cose, proprietà o relazioni tra oggetti e fenomeni in generale, appare ai nostri occhi come «deficiente», mancante di qualcosa, sembra esser «attraversato da un'oscurità» e «minato da un sottrarsi». Esso si manifesta «vacillante» in se stesso e pare rimandare ad un ulteriore fondamento che è alla base del suo fenomenizzarsi e dal quale gli deriva il suo «carattere-di-è (*Ist-Charakter*)». Inoltre, nota Welte, l'esser problematico dell'ente scaturisce dal fatto che il fenomeno esperito appare come «ciò che sta nella differenza rispetto alla nostra coscienza dell'essere»<sup>106</sup>. In essa, infatti, è sempre già presente una misura dell'essere con la quale viene confrontato l'ente effettivamente percepito. Spiega: «questo terreno più profondo, questo fondamento che regge ogni coscienza-dello-è (*Ist-Bewusstsein*) deve *essere già presente*, prima di ogni domanda, nel nostro spirito che si orienta nel mondo degli enti»<sup>107</sup>, altrimenti ciò che è non apparirebbe come ciò che è problematico. «Solo quando, in precedenza, regna in noi una misura di ogni essere – e con ciò al tempo stesso – una misura del comprendere, solo allora possiamo, rispetto a questa misura, misurare l'ente che ci viene incontro [...] come problematico, solo allora può destarsi la domanda: cos'è, perché è?»<sup>108</sup>. Dunque, la misura di ogni essere è ciò che, già sempre presente in noi, è «*più interiore*» di qualsivoglia ente che incontriamo nel mondo e che suscita il nostro domandare e, al contempo, è ciò che è «*più esteriore e lontano*», la meta ultima verso cui è diretto ogni ricercare. Ogni domandare, infatti, tenta di ricondurre il fenomeno incontrato al fondamento di ogni ente, fondamento che ha accordato a quest'ultimo il suo «carattere-di-è». Difficile non riconoscere nella differenza dell'ente dalla norma dell'essere la differenza ontologica heideggeriana alla quale Welte spesso, anche se non esplicitamente nel testo in questione, si richiama.

Ora, continua Welte, siamo soliti elaborare, consapevolmente o meno, «un abbozzo della struttura del mondo nella sua totalità» la quale è considerata certa ed indubitabile - «*unfragwürdig*» egli scrive – e alla quale viene ricondotto ogni ente che, al contrario, appare problematico. Le spiegazioni che l'esserci si dà, nella vita quotidiana così come nel pensare scientifico, sono il

<sup>105</sup> Ivi, p. 241.

<sup>106</sup> Ivi, p. 248.

<sup>107</sup> Ivi, p. 242.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

risultato di un procedimento di riduzione di ciò che viene interrogato ad un insieme di principi ritenuti indiscutibili. Si tratta di quei punti fermi, da Welte definiti «passerelle» costruite per non naufragare nell'oceano delle domande, i quali sono fissati dall'esserci stesso in relazione ad una particolare configurazione del mondo da lui progettata, al fine di fornire delle risposte più o meno esaurienti agli infiniti interrogativi che sorgono a partire dall'esperienza.

A questo punto, la questione che si solleva è la seguente: «Con ciò abbiamo già in pugno il fondamento proprio e originario del nostro essere e della nostra coscienza del mondo? Non domandiamo mai oltre ciò? Il nostro mondo è semplicemente un mondo chiuso da riportare al fondamento dei principi conosciuti [...]?»<sup>109</sup>. La risposta di Welte è che, sebbene di fatto, nel mondo in cui ogni giorno viviamo, spieghiamo ciò che non conosciamo tramite il ricorso a ciò che in precedenza è stato stabilito come certo ed indubitabile, «noi *possiamo* ulteriormente domandare»<sup>110</sup>.  
Scrive:

Quanto più intensivamente la nostra coscienza dell'essere si allarga, quanto più essa guadagna il coraggio della libertà, il coraggio di staccarsi dagli abbozzi del mondo – del resto necessari – divenuti fissi, di saltare giù dalla passerella, di guadagnare l'originarietà di se stessa [...], tanto più *cresce* l'ambito della problematicità (*Fragwürdigkeit*) e il peso delle domande. E tanto più si apre nelle sue radici e fondamenta il terreno di un mondo portante, finora apparso come chiuso. Anche ciò che è ovvio diviene dubbio (*fraglich*), ciò che più di tutto è semplice diviene il sorprendente, il carattere della problematicità penetra, come un mare crescente, in tutti gli ambiti, straripa su tutte le passerelle che si sono costruite da sé, va sopra la vetta dell'ente e soprattutto: la problematicità penetra in ciò stesso che finora è originariamente apparso, nell'ente in quanto ente, in ciò che è, in quanto è, e lì essa si rivolge alla sua piena grandezza come al suo ultimo – o primo – punto: cosa significa, cosa deve significare in generale, il fatto che qualcosa è? Perché è in generale qualcosa?<sup>111</sup>

Tutto diviene infinitamente problematico; l'esserci non ha più a disposizione dei principi certi a cui ricorrere per arrestare arbitrariamente la catena delle domande. Qualsiasi ente è ora ricompreso nella domanda ultima e radicale, quella che ricerca le fondamenta della «mondità (*Welthaftigkeit*)» in generale. Su questa via, spiega Welte, si è raggiunta «la forma originaria della coscienza dell'essere», «l'ambito originario (*Urbereich*) della coscienza che domanda» nel quale lo stupore, ora indirizzato all'essere dell'ente, trova la sua concretizzazione nella domanda: “perché è in generale qualcosa?”.

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 244.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> Ivi, p. 244-245.

Nell'opera *Religionsphilosophie* Welte mette giustamente in evidenza ciò che nel saggio che stiamo leggendo rimane solo sottinteso; e cioè come, nello spostamento d'attenzione dall'ente nella sua fatticità e finitezza – si pensi agli aspetti specifici dell'ente che denotano la sua grandezza, il suo peso, la sua consistenza, il suo colore etc – all'essere dell'ente, si profili un vero e proprio cambiamento di direzione del domandare, un cambiamento di tipo qualitativo che introduce una discontinuità nella serie di domande e risposte concernenti l'ente:

Questa svolta (*Wendung*) consiste nel fatto che d'ora in poi la domanda si volge altrove (*sich abwendet*) rispetto agli oggetti e alle circostanze *nel* mondo e al loro venire ed andare. E nel fatto che si rivolge (*sich zuwendet*) all'unico fatto fondamentale: *che è ciò che è nella totalità*. Si rivolge dunque al fatto che in generale è qualcosa e non nulla. Questo fatto fondamentale non è qualcosa *nel* mondo, esso è il fondamento del mondo stesso e nella totalità.<sup>112</sup>

Il cambio di direzione in opera nella svolta è quello che dalle domande: *cos'è questo?*, *com'è questo?*, *perché è questo?*, si volge alla questione: *perché in generale è qualcosa?* L'essere dell'ente, inteso come ciò che rende possibile l'esistenza dell'ente e perciò come fondamento ontologico dell'ente, è la dimensione sui cui adesso si appunta l'attenzione.

Il passo successivo che il ragionamento di Welte compie nel testo *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* per avvicinarsi sempre più al discorso sul sacro è quello dell'analisi dei caratteri principali di questo fondamento dell'ente in generale. Egli nota, infatti, come, trattandosi della misura originaria di ogni essere, non sia più possibile ricorrere alla copula “è” per descrivere ciò che è alla base della mondità. Se infatti si utilizzasse tale copula per esprimere l'origine di ogni ente, si cadrebbe di nuovo nell'ambito di quest'ultimo e sarebbe ancora possibile porre la domanda: *“perché è qualcosa in generale?”*. Ne deriva che tale fondamento non “è”. E con ciò, esso è per principio inesprimibile, indicibile e persino impensabile, dovendo ogni nostra espressione linguistica e pensiero necessariamente ricorrere allo “è” che qui non può esser riproposto. «L'origine è *attraverso se stessa* intangibile e ineffabile»<sup>113</sup>; venuta meno ogni possibilità di descrizione, essa, «mistero inesprimibile», può esser corrisposta unicamente con il tacere. D'altra parte, tale incomparabile mistero è al tempo stesso ciò che più intimamente appartiene all'essere umano in quanto è quella misura di ogni essere e comprendere che, ancor prima che la nostra coscienza del mondo assuma una figura determinata, fa apparire l'ente, che ci viene incontro a partire dall'orizzonte in cui viviamo, come problematico. Ecco allora che l'origine di ogni essere è ciò che è più lontano, perché inafferrabile attraverso la concettualità finita del linguaggio e del

---

<sup>112</sup> B.WELTE, *Religionsphilosophie*, cit., p. 84.

<sup>113</sup> Ivi, p. 246.

pensiero - «superior summo meo» - ed è anche ciò che in misura maggiore è vicino e intimamente connaturato all'essere umano, «interior intimo meo».

Delineate le principali caratteristiche del fondamento della mondità, può esser utile riportare alla memoria la domanda che aveva dato inizio all'analisi weltiana della coscienza dell'essere: «Pensando, non si lasciano individuare nel fondamento della nostra coscienza dell'essere basi e fonti di tipo ontologico la struttura delle quali lascia riconoscere il loro carattere sacro in quanto sacro?». Ebbene, solo adesso, giunti alla fine del secondo paragrafo del testo in questione, siamo in grado, con le parole del filosofo di Friburgo, di dare una risposta a tale interrogativo:

Ora, se si tenta di vedere insieme questi tratti che ci derivano così, in modo abbastanza singolare, dal riflettere sulle radici della nostra coscienza del mondo, se si tenta di vedere come *un unico* i momenti divergenti: l'incomparabilmente allontanante e l'incomparabilmente intimo, perciò il mistero più estasiante, allora si riconosce: qui è *il sacro in quanto sacro*. Qui ci deriva la fenomenalità di ciò che la parola sacro di volta in volta ha tentato di esprimere.

Avvertiamo dall'ontologico il contatto con gli antichissimi testimoni del sacro, con il Tremendum dei libri dell'Antico Testamento e contemporaneamente con il loro entusiasmo da sposa promessa, con il *contremui amore et horrore* di Agostino (Conf. VII. 10,16) e con molte testimonianze simili. Ci siamo posti, a partire dall'*interno*, in continuità con loro e questo non sulla base di un'impressione casuale e nemmeno in una qualche occasionale posizione nel mondo: piuttosto il nostro sacro ci derivò dall'interna e necessaria conseguenza del riflettere sulle basi ontologiche della nostra coscienza del mondo e perciò si palesò come la radice, ovunque presente anche se nascosta, del mondo e della mondità nella totalità.<sup>114</sup>

L'analisi dei tratti fondamentali della coscienza del mondo ha così reso possibile l'apparentemente impossibile identificazione del sacro in una situazione storica caratterizzata dall'assenza di esso. Il senso del procedimento teorico weltiano risiede nel tentativo di individuare un accesso al fenomeno religioso che riesca ad andar oltre gli impedimenti dell'effettività storica, quelli che oggi costringono a parlar della morte di Dio, e a porsi in continuità diretta con quella parte dell'umanità che, al contrario, ha avuto diretta esperienza del sacro. Il terreno su cui ricercare tale continuità deve essere un terreno aspecifico che possa rappresentare un punto in comune tra l'uomo contemporaneo e quello di epoche passate. Se ci si deve far carico della mancanza del fenomenizzarsi del sacro nel mondo odierno, se non è possibile cancellare questa con un colpo di spugna per sostituirla con una divinità pensata dall'uomo e non manifestatasi a partire da se stessa, allora, puntati i piedi nella propria epoca storica, si deve mettere in atto un lavoro di scavo progressivo che dall'interno del nostro mondo arrivi a penetrare in una profondità di livello, la quale permetta di dialogare con altri

---

<sup>114</sup> Ivi, pp. 247-248.

protagonisti della storia dell'umanità. Questo terreno comune è, come s'è visto, quello ontologico. Appartiene ad ogni uomo la presa di coscienza che nel mondo qualcosa è.

Bisogna però precisare che la via analitica sin qui percorsa – la quale ha consentito a Welte di arrivare ad asserire che «il mondo nella totalità riposa sul sacro»<sup>115</sup> - non è l'unica possibile e neanche la più iniziale, come spiega lo stesso autore nel manoscritto *Gott und Götter. Der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* del 1958. Uomini di epoche precedenti alla nostra non sono dovuti ricorrere ad una tale «deviazione (*Umweg*) che passa per l'analisi del domandare dell'uomo al suo mondo»<sup>116</sup> o, detto altrimenti, ad una deviazione che passa per il discorso ontologico. Essi, infatti, come già detto, hanno potuto esperire la vicinanza del sacro nella sua originarietà e perciò nella sua unitarietà, semplicità ed immediatezza. Laddove il fenomeno religioso si è manifestato a partire da se stesso, la via di una scomposizione analitica dei caratteri essenziali del fondamento della mondità e la successiva operazione di sintesi di essi al fine di arrivare a cogliere un fenomeno unitario denominabile sacro, deve esser sin dal principio apparsa inutile o eccessivamente macchinosa. Il fenomeno era presente - ce lo insegnano, per esempio, i versi di Virgilio - in modo ovvio e naturale; sulla presenza del sacro non vi erano dubbi.

### § II.3 Il carattere ontologico del sacro: una rilettura di Tommaso d'Aquino

In *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* la discussione weltiana del carattere ontologico del sacro giunge a questa conclusione lasciando lo spazio ad ulteriori tematiche di cui ci occuperemo nei seguenti capitoli. Ora, con il proposito di continuare ad approfondire la relazione tra il sacro ed il problema ontologico, decidiamo di volgere ancora una volta il nostro sguardo al testo weltiano *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, già parzialmente interrogato nel primo capitolo di questo lavoro in occasione dell'introduzione alla fenomenologia della religione di Welte. In questo paragrafo, quindi, ripercorreremo, toccando questioni teoriche già viste, la discussione weltiana del carattere ontologico del sacro. Tale ripetizione appare ai nostri occhi giustificata dalla volontà di mostrare al lettore un ulteriore tipico procedimento weltiano che spesso ricorre nella produzione letteraria – e anche nei manoscritti dei corsi universitari - del nostro autore. Tale percorso teorico, nella sua configurazione solo parzialmente diversa da quella dell'argomentazione sopra proposta, mette in evidenza alcuni

---

<sup>115</sup> Ivi, p. 249.

<sup>116</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, p. 39.

elementi sinora rimasti impliciti e fa chiarezza su alcuni passaggi concettuali forse sembrati confusi a chi non è aduso al filosofare di Welte.

*Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion* mostra il processo che a partire dall'ente conduce l'analisi rigorosamente fenomenologica ad asserire l'esistenza di Dio. In tale saggio il movimento della cosa stessa e del pensiero che si limita a seguire il progressivo dispiegarsi di essa – si pensi a quel riflettere fenomenologico da Welte delineato come un lasciare emergere il fenomeno nella sua originarietà e perciò come apertura, abbandono, raccoglimento, semplicità, silenzio e infine devozione - questo movimento unitario, dicevamo, è accuratamente descritto in ogni suo momento e ciò in continuo riferimento alla prova dell'esistenza di Dio elaborata da Tommaso d'Aquino. Il proposito, infatti, è quello di sondare il terreno sul quale si colloca la celebre prova e di individuare lo spazio all'interno del quale questa si muove, al fine di capire se sia rinvenibile in essa un meditare sul religioso fenomenologicamente configurato. Ne risulta un'originale rilettura fenomenologica della metafisica tomista nella quale il pensiero fenomenologico weltiano, sforzandosi di prescindere dalla veste tutta metafisica delle suddetta prova, cerca di cogliere il nucleo vitale della filosofia di Tommaso. Più precisamente, il tentativo è quello di mettere in movimento – ripristinando l'originaria motilità della cosa stessa che progressivamente emerge e si dà - ciò che nella formulazione tomista della dimostrazione dell'esistenza di Dio si presenta in una forma statica ed irrelata. Nell'accostamento apparentemente del tutto estrinseco di un momento della dimostrazione all'altro si cerca di rinvenire la relazione nascosta tra essi esistente, la quale, a causa della veste metafisica con cui Tommaso ha ricoperto la sua intuizione originaria, non può esser in prima battuta avvertita. Dunque, lo scopo di Welte è, come già detto, quello di arrivare a conoscere l'elemento vivente dello studio di Tommaso che a stento riesce ad affiorare nella sua sistematica concettualizzazione metafisica.

Il filosofo di Friburgo ritiene di poter individuare nel *De ente essentia* l'idea che sta alla base delle varie versioni in cui Tommaso ha di volta in volta riformulato la sua prova dell'esistenza di Dio. Nel terzo capitolo di tale opera si legge: «oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus eo, quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse»<sup>117</sup>. Il punto cardine attorno a cui ruota la prova, nota Welte, sono i due termini, «esse tantum» e «res quae non est esse tantum», nella loro distinzione e, al tempo stesso, intima connessione:

---

<sup>117</sup> B.WELTE, *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, cit., p. 22.

Il pensiero inizia con con la *res quae non est esse tantum*, cioè con l'ente (*das Seiende*), nella misura in cui esso, in quanto tale, è determinato attraverso la sua differenza dallo *esse tantum*, e contemporaneamente con ciò, attraverso la sua connessione con esso; e il pensiero si muove in forza di questa differenza e di questa connessione. Il rapporto di queste due determinazioni fondamentali è il nervo di tutte le prove di Dio.<sup>118</sup>

L'ente, spiega il nostro autore, è ciò «cui conveniat esse», è ciò a cui si confà l'essere di cui è totalmente compenetrato. L'ente è, e può essere, solamente in virtù dell'essere che gli è accordato; senza l'essere non potrebbe esistere. Ma l'ente non è esso stesso l'essere di cui è pervaso; piuttosto l'essere si rivela, a partire dall'ente, come l'altro rispetto ad esso. L'essere, l'«*esse tantum*», pur essendo l'elemento vivificante dell'ente, non coincide con questo stesso ma si rivela come ciò che differisce dal fenomeno nella sua fatticità. Perciò, nota Welte con Tommaso, è necessario che la *res quae non est esse tantum* riceva da altro l'essere che ospita in sé: «*Omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio*»<sup>119</sup>. Ecco dunque che nel semplice dato di fatto che l'ente è, è insita la connessione e, al contempo, la distinzione tra l'ente e l'essere: l'ente è in virtù dell'essere che gli è accordato ma non è questo essere stesso. Questa, spiega Welte, è la «trascendenza dell'ente» ossia il costitutivo riferimento di questo alla condizione della sua esistenza. Nella mera esistenza dell'ente viene alla luce l'essere di cui esso è permeato e a cui, l'ente che è, costantemente rinvia.

Al fine di poter dirigere il nostro sguardo sull'ente in generale, però, «è dapprima necessario un procedere negativo, un lasciare, una riduzione che può esser confrontata con quella proposta da Husserl»<sup>120</sup>. Deve essere applicato, in questo caso, quel metodo fenomenologico weltiano che impone ad un pensiero indirizzato all'originarietà del fenomeno la messa tra parentesi di ogni sua determinazione e limitazione concettuale. Per lo più, infatti, il nostro intelletto è solito cogliere dell'ente i suoi aspetti particolari che lo rendono identificabile, e perciò definibile, come questo o quello e che lo distinguono dagli altri esemplari mentre il fatto «che in generale è ciò che è» viene messo in secondo piano o nascosto e di rado esplicitato. Per portare alla luce questa elementare ma essenziale esperienza il pensiero deve configurarsi come pura apertura. Scrive Welte:

Il pensiero deve abbandonare il suo arresto nella determinatezza quidditativa (questo uomo, questa casa, questo libro) e, contemporaneamente con ciò, anche la sua limitatezza nei limiti e sotto le condizioni di precisi punti di vista. Poiché questo stesso, che l'ente è, non è alcuna determinatezza quidditativa, nessun

---

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Ivi*, pp. 34-35.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 24.

genere, come Tommaso spesso ripete, e, in quanto trascendenza autentica, ha sempre già oltrepassato ogni limite e con ciò ogni condizione.<sup>121</sup>

La riflessione fenomenologica deve incentrarsi su ciò che è assolutamente semplice e unico; sul fatto che l'ente è. E in ciò è compreso non solo qualsiasi fenomeno o relazione tra essi ma anche colui che pensa insieme al suo pensare, facendo anch'egli parte di ciò che è; nulla cade al di fuori di questo ambito onnicomprensivo.

Questo è, secondo il nostro autore, il punto di partenza della prova dell'esistenza di Dio, muovendo dal quale, e facendo leva sul concetto della trascendenza dell'ente – il movimento innescato è da Welte definito un «movimento trascendente» -, Tommaso tenta di giungere all'«esse tantum». Due eminenti configurazioni che tale movimento può assumere sono: la «domanda» e lo «stupore (Verwunderung)». Il pensiero fenomenologico, infatti, quando incontra l'ente non si arresta alla mera constatazione della sua esistenza, né si accontenta della comprensione e fissazione di una qualche specifica determinazione di esso; la concettualità finita attraverso la quale ogni fenomeno è identificato come questo o quello è già stata, in precedenza, messa tra parentesi. Ciò di cui ora ne va, e su cui si sofferma il nostro immenso stupore ed incessante domandare, è la semplice ed iniziale esperienza dell'essere dell'ente, di questo ente particolare o dell'ente in generale e nella sua totalità. Percepito un qualsiasi fenomeno, l'esserci, a partire dalla cosa stessa e, almeno inizialmente, non per propria volontà, è gettato in uno stato d'animo di stupore relativo all'essere dell'ente ed è infine indotto, seguendo la catena degli interrogativi incentrati sul perché dell'essere di questo o quel particolare ente, a porre la domanda ultima: perché è in generale qualcosa? Come già visto nel precedente saggio, non è tanto l'esperienza dell'ente nella sua finitezza e fatticità quanto piuttosto l'esperienza dell'essere dell'ente, l'esperienza che all'ente viene accordato l'essere, ad occasionare la meraviglia e la sorpresa dell'esserci, il cui intento è quello di accogliere ciò che a partire dalla cosa stessa gli si fa incontro. Ciò che affiora nello stupore weltiano, e che viene poi espresso nella suddetta domanda fondamentale, è ciò che innanzitutto e per lo più, nella comprensione media della quotidianità, è «inesplicito» e «confuso», ciò che rimane in una «fenomenalità nascosta»: l'essere dell'ente. Il pensiero fenomenologico, in Welte principalmente configurato come pensiero che lascia (*lassendes Denken*), porta alla luce l'essere dell'ente che, heideggerianamente, si nasconde e si oblia.

Se si getta uno sguardo al punto C del paragrafo 7 di *Essere e tempo*, ci si può accorgere di quanto la riflessione weltiana sia radicalmente determinata dall'intuizione di Heidegger per cui «la

---

<sup>121</sup> *Ibidem.*

fenomenologia è il modo di accedere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia»<sup>122</sup>. Infatti, prima di giungere a tale conclusione, l'amico e collega di Welte sostiene qualcosa che è evidentemente alla base, anche se non esplicitamente riconosciuto nei passi da noi analizzati, di ciò che finora s'è letto nel testo *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*:

Che cos'è che la fenomenologia deve "lasciar vedere"? Che cos'è ciò che merita il nome di "fenomeno" in senso eminente? Qual è, nella sua essenza, il tema *necessario* di un procedimento che *mostri esplicitamente*? Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzitutto e per lo più *non* si manifesta, di qualcosa che resta *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, in modo da costituirne il senso e il fondamento.

Ma ciò che, in senso eminente, resta *nascosto* o ricade nel *coprimento* o si manifesta solo in modo "contraffatto", non è questo o quell'ente, ma, come le indagini che precedono hanno dimostrato, l'*essere* dell'ente. Tale essere può essere coperto così ampiamente da cadere nell'oblio e da far dimenticare il problema dell'essere e del suo senso. La fenomenologia ha "preso" perciò come suo oggetto tematico ciò che esige di diventare fenomeno in un senso eminente, proprio in base al suo più intrinseco contenuto reale.<sup>123</sup>

Appare quindi indubbio che la filosofia di Welte abbia fatto propria la rielaborazione heideggeriana della fenomenologia husserliana: portare alla luce la differenza ontologica, quella tra essere e ente, obliata dal pensiero di stampo metafisico, costituisce il compito della fenomenologia. Inoltre, è proprio in questi termini che nell'opera che rappresenta il precipitato degli studi filosofici di Welte sulla religione, *Religionsphilosophie*, la filosofia e il suo oggetto vengono descritti. Si legge infatti che: «il pensiero filosofico è caratterizzato dal fatto che esso si riferisce all'essere o alla verità (o all'essere veritiero) di ciò che bisogna pensare»<sup>124</sup>. E che :

Questo essere essenziale e proprio è anche la totalità che si innalza sopra tutti gli aspetti parziali isolati e che li abbraccia. Perciò il pensiero filosofico di fronte al suo oggetto domanda: cos'è questo propriamente ed essenzialmente e nella totalità? Che devo pensare dell'essere, della verità e dell'essentialità di questa cosa? E infine persino: qual è l'essere, la verità e l'essenza nella totalità e in generale?<sup>125</sup>

Diversamente, il pensiero scientifico, strumento teorico dell'era della tecnica, risulta indirizzarsi proprio a quegli aspetti dell'ente che possono esser, per così dire, afferrati tramite una concettualità finita che definisce il fenomeno osservato nel suo «esser-così».

In accordo con quanto affermato nella pubblicazione del ciclo di cinque lezioni tenuto nel 1949, in *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, Welte spiega che

<sup>122</sup> M.HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 51.

<sup>123</sup> Ivi, cit., p. 50-51.

<sup>124</sup> B.WELTE, *Religionsphilosophie*, cit., p. 23.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

nello stupore l'ente appare come ciò che è problematico (*das Fragwürdige*) e non ovvio (*das Nicht-Selbstverständliche*), dove la problematicità e il non-dover-essere dell'ente sono portati all'evidenza solo dal confronto – esplicito o meno - di questo con quella misura dell'essere che è già sempre nell'esserci. La norma dell'essere, di contro, è in sé «senza differenza» e per questo «assoluta (*absolut*)»; il punto zero rispetto a cui l'ente viene confrontato si mostra come l'essere stesso che accorda esistenza all'ente contingente. «Nella domanda e nello stupore si schiude proprio questo, il fatto che l'ente è solamente a partire dall'assoluto dell'essere»<sup>126</sup>. Se da una parte, nell'emergere della differenza ontologica, l'ente si dà originariamente nella piena datità, apparendo per la prima volta come ciò che è, d'altra parte, nella meraviglia nata dall'esperienza che qualcosa è, l'essere si manifesta come quell'assoluto che sostanzia la contingenza dei fenomeni e che permette, con ciò, il loro stare al mondo<sup>127</sup>.

L'essere, ciò in virtù di cui solamente un ente può venire all'esistenza e mantenersi in essa finché gli è concesso l'essere, si rivela come «ciò che comprende e che illimitatamente *oltrepassa tutto* quello che è»<sup>128</sup>, dunque come la trascendenza che affiora in ogni ogni singolo fenomeno – qualsiasi ente è – e che al contempo, in quanto eccedenza assoluta e infinità (*Unendlichkeit*), è al di là di ognuno di essi, o meglio, della loro finitezza. Welte, nei passi in questione, descrive l'essere come il «mistero infinito» che da una parte compenetra intimamente l'ente, sino a renderlo partecipe del suo carattere di trascendenza ed alterità assoluta, e che d'altra parte è originariamente presente nello spirito dell'esserci, nella sua interiorità, tanto da rappresentare la condizione necessaria per un qualsiasi domandare e meravigliarsi avente per oggetto l'essere dell'ente<sup>129</sup>.

Corrispondentemente al carattere trascendente di ciò a cui sono rivolti, gli interrogativi che l'esserci solleva non posson venir messi a tacere da risposte che rimandano a proprietà determinate dell'ente, in altre parole, da risposte di ordine scientifico, e la domanda ultima - “perché è qualcosa in generale?” – si configura come «domanda *infinita*» che precipita in un abisso senza fondo e cioè come domanda che non trova appagamento presso alcun sapere umano e a cui si può dar risposta solo indicando in direzione dell'inattuabile, dell'impensabile, dell'indicibile e dell'inesprimibile, in direzione cioè di quello «*ipsum esse*» relativamente al quale Tommaso afferma «non est in aliquo genere».

---

<sup>126</sup> Ivi, p. 28.

<sup>127</sup> La differenza dell'essere dall'ente è trattata, in termini molto simili a quelli weltiani, da Klaus Hemmerle nel paragrafo *Das Heilige und das Sein* del testo *Das Heilige und das Denken*, cit., pp. 62-72.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> Torna in questo saggio la citazione agostiniana già notata nel testo sopra parzialmente analizzato. Il mistero infinito dell'essere viene infatti esplicitamente descritto come «interior intimo meo et superior summo meo».

Il terreno è pronto affinché il fenomenologo possa scorgere nell'essere qualcosa di cui egli conosce i principali caratteri fenomenici ma di cui oggi, però, non ha e non può avere esperienza diretta. Dalla lettura dei primi paragrafi del precedente saggio weltiano si è infatti appreso che un'idea sia pur vaga del significato del termine "sacro" – idea che non deve avere l'effetto antifenomenologico di copertura del fenomeno e di deformazione della sua datità originaria ma che deve unicamente permettere al pensatore di sapere ciò di cui egli va in cerca - ci è fornita dalle testimonianze religiose di epoche passate. Così, di nuovo, in seguito all'analisi dei fondamentali caratteri dell'essere, oppure, detto con i termini utilizzati in *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, del fondamento ontologico della mondità, Welte, insieme a Tommaso, ritiene di poter sostenere che:

Ciò che è assolutamente sottratto attraverso l'assoluta altezza, l'assoluto rango e l'assoluta purezza e, però, ciò che contemporaneamente abbraccia nell'intimo noi stessi e la totalità dell'essere e ciò che ci concerne nel silenzio e nella devozione, noi dobbiamo chiamarlo il *sacro*. [...] E questo *mistero* dobbiamo chiamarlo *Mysterium*. Perché anche con ciò noi intendiamo originariamente un che di abbracciante e concernente noi e tutto, il quale in questo abbracciare e concernere è al contempo sottratto.

Il pensiero che dall'ente in quanto tale si eleva al suo fondamento trascendente, giunge, se osserva attentamente i caratteri fenomenici originari di questo andamento del pensiero, nell'ambito del sacro in quanto sacro così che questa determinazione non è semplicemente aggiunta dall'esterno ma viene fuori nel cuore dell'andamento di questo pensiero e a partire dalla conseguenza che giace nella cosa stessa, quindi in modo realmente originario. A ciò corrisponde la figura del pensiero stesso, la quale dalla medesima conseguenza e attenzione e quindi, di nuovo, non da un'aggiunta esterna assume la forma del raccoglimento, del silenzio e della devozione compiuta. Così l'idea fondamentale della prova di Dio, come Tommaso la progetta, conduce da se stessa agli inizi fenomenici della religione e pensa questo inizio.<sup>130</sup>

Il progetto iniziale di Welte, dunque, quello che puntava ad individuare nella prova dell'esistenza di Dio di Tommaso D'Aquino un movimento che, a partire dal fenomeno stesso e senza il ricorso ad artifici intellettuali di alcun tipo, portasse il pensare fenomenologico al cospetto della manifestazione del sacro, è stato ultimato. Il filosofo di Friburgo, accompagnato da una personale rilettura dello snodo fondamentale della dimostrazione tomista dell'esistenza divina, identificato con il passaggio dalla «res quae non est esse tantum» allo «esse tantum», ha ritenuto possibile giungere all'esperienza autentica del sacro muovendo dalla ovvia ed indubitabile percezione di un qualsiasi ente, in particolare, muovendo dalla scoperta di ciò che innanzitutto e per lo più rimane celato: l'essere dell'ente. «Il sacro [...] è realtà, *perché* è realtà il fatto che è ciò che è»<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Ivi, p. 32-33.

<sup>131</sup> Ivi, p. 35.

La parte conclusiva del saggio è dedicata ad una breve trattazione del carattere personale del sacro e perciò alla chiarificazione del modo in cui ha luogo il passaggio dal sacro a Dio. Il nervo dell'argomentazione è rappresentato dal fatto che, a partire dal fenomeno, dall'essere dell'ente, il sacro chiama in questione l'esserci nella forma di un «*appello personale*» che invita alla libera risposta affermativa della fede. Il sacro, quindi, già nel suo emergere come fondamento ontologico, si rivela come un inatingibile ed inesprimibile «TU personale» - un "TU" del tutto generico e perciò diverso dalla specificità della figura personale che viene di volta in volta adorata in ogni singola religione – il quale concerne e interpella nell'intimo l'essere umano. Per questo, spiega Welte, è fenomenologicamente lecito parlare, nei termini di Tommaso, di *Deus meus*.

In tal modo, la circostanza che vede da una parte un pensatore che si dichiara fenomenologo parlare di "sacro" mentre dall'altra un autore classico medievale parlare di "Dio" non pare essere in sé contraddittoria. Welte, infatti, si sforza di scorgere nel fenomeno del sacro quel carattere che possa autorizzarlo a compiere il salto dal concetto di sacro a quello di Dio. Salto che, si badi, deve esser fenomenologicamente mostrato, deve cioè esser reso possibile a partire dalla cosa stessa e non per un'arbitraria decisione dello studioso. D'altronde non si delinea in questo tentativo armonizzatore di Welte una sua ingenuità circa il divario che ancora può esserci tra un Dio configurato come sacro personalmente connotato e il Dio di Tommaso d'Aquino. Nel saggio del 1967, *Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte*, egli dimostra di saper lucidamente cogliere gli elementi che rendono conciliabili la filosofia tomista con la fenomenologia e quelli che separano le due. Convinzione di Welte è che il pensiero di Tommaso si situi ai confini di quel destino del pensiero occidentale che Heidegger ha definito metafisico, ossia di un pensiero connotato dalla coincidenza tra essere ed ente a discapito dell'essere caduto nella dimenticanza e nell'oblio. Più precisamente, secondo il nostro autore, come già accennato, la veste delle intuizioni di Tommaso è interamente metafisica mentre al di sotto di essa si trova un «pensiero recondito (*Hintergedanke*)» che rimane in ombra e che può esser portato alla luce solo da un accorto lavoro di scavo che giunga a cogliere il nucleo vitale, fenomenico, di tale filosofia. Nel caso specifico della trattazione dell'esistenza divina, l'aspetto metafisico del pensiero tomista è ben visibile nella descrizione di Dio come *ens*, sia pure come *primum ens*, come ente supremo o come *substantia divina* anziché come essere, mentre l'elemento che esce fuori dai tradizionali binari della filosofia occidentale, avvicinandosi così al distacco della fenomenologia dalla metafisica e dalla sua costituzione ontoteologica, è il riconoscimento che «*Deus non est in genere*», dove i dieci generi o

le dieci categorie sono, aristotelicamente, gli unici modi secondo i quali un ente può esser tale e può esser compreso dall'intelletto umano<sup>132</sup>.

Ma il discorso in Welte appare essere ancora più complicato, sebbene la complessità del pensiero weltiano sul rapporto tra la genericità del sacro a cui siamo giunti tramite il ragionare filosofico e la specificità di una divinità particolare adorata in una determinata religione, non emerga con chiarezza in *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*. Sussiste, infatti, ancora una differenza tra il sacro personalmente connotato dinanzi al quale il procedimento teorico fenomenologico ci ha condotto, il mistero che ci interpella e a cui si può rispondere con un generico "TU", e quello che tale pensatore, insieme allo Heidegger di *Identità e Differenza*<sup>133</sup>, definisce «Dio divino». Si tratta della «differenza fenomenologica», della differenza tra il sacro emerso attraverso l'analisi ontologica del mondo nella sua totalità e il sacro che nel suo manifestarsi nel mondo, nell'epifania<sup>134</sup>, si rivela a partire da se stesso come questa o quella specifica figura divina. Che tale essenziale differenza sia da Welte definita "fenomenologica" è l'aspetto su cui a nostro avviso bisogna puntare l'attenzione. Tale aggettivo sottolinea il fatto che il discrimine tra il sacro identificato con il mistero che accorda l'essere all'ente e il sacro configuratosi, a partire da se stesso, come gli déi dell'antichità classica, il Dio del Cristianesimo, dell'Islamismo etc., è costituito dalla fenomenicità, ossia dal concretizzarsi del fenomeno religioso stesso nella fatticità dell'esperienza terrena<sup>135</sup>. D'altra parte, sebbene, come già notato, nel saggio

---

<sup>132</sup> È interessante notare come l'interpretazione del pensiero tomista costituisca un punto di disaccordo tra Welte e Heidegger. Nello specifico, come già accennato, il primo non concorda con l'idea heideggeriana secondo cui la filosofia di Tommaso sia, da parte a parte, riconducibile alla metafisica intesa come oblio della questione dell'essere e, quindi, neanche in parte annoverabile tra le eccezioni che nel corso della storia della filosofia occidentale si sono talvolta date. A rigor di termini, l'interpretazione weltiana di Tommaso non si spinge a sostenere l'eccezionalità del pensiero di questo rispetto a quello metafisico – eccezionalità che, sia per Welte che per Heidegger, può esser riconosciuta solo a Meister Eckhart il quale riprende, radicalizzandoli, alcuni di quei concetti tomisti (come per esempio quello di «*Deus non est in genere*») che indicavano oltre la metafisica preparando così il terreno per il suo superamento –; ma si limita a dichiararne il suo esser collocata ai limiti della tradizionale filosofia occidentale. La lettura di Tommaso attraverso la ricezione di Meister Eckhart permette infatti a Welte di sostenere che il problema dell'essere affiora, sia pur parzialmente e in maniera dissimulata dal linguaggio metafisico, nelle teorie dell'Aquinate. Tale disaccordo tra i due filosofi contemporanei emerge con chiarezza in una lettera, del febbraio del 1968, indirizzata da Heidegger a Welte. In essa il primo commenta il testo weltiano *Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Sensesgeschichte* chiedendosi: «in Tommaso lo sfondo è realmente un pensiero recondito (*Hintergedanke*) pensato?» e sostenendo che solo il pensiero di Meister Eckhart può rappresentare una tentativo di rottura del guscio metafisico della filosofia occidentale. «Mi sembra[...]», continua Heidegger, «che ciò che lei attribuisce a Tommaso appartiene esclusivamente a Meister Eckhart». Cfr. B.CASPER (hrsg), *Martin Heidegger, Bernhard Welte – Briefe und Begegnungen*, cit., pp. 29-30. Su questo argomento cfr. anche B.CASPER, *Bernhard Welte und Martin Heidegger. Zur Stellung Bernhard Weltes im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts*, in AA.VV. *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages*, hrsg. von K.Hemmerle, Schnell&Steiner, München/Zürich 1987, pp. 12-28.

<sup>133</sup> M.HEIDEGGER, *Identità e differenza*, a cura di G.Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.

<sup>134</sup> Welte stesso utilizza il termine «epifania (*Epiphanie*)» in alcuni suoi testi. Si veda per esempio *Religionsphilosophie*.

<sup>135</sup> Il significato della differenza fenomenologica appena descritta è da Welte esplicitamente problematizzato in un breve paragrafo di *Religionsphilosophie*: «Abbiamo tentato, con un po' di precisione, di cogliere il fenomeno misterioso

*Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion* la differenza fenomenologica non venga esplicitamente menzionata, è comunque possibile rinvenire in tale testo una traccia della differenziazione weltiana tra il sacro, conosciuto tramite l'analisi fenomenologica, e il religioso nel suo effettivo manifestarsi all'uomo. Prima di dare inizio alla sua originale lettura della prova dell'esistenza di Dio di Tommaso, Welte precisa: «Ora non si vorrà di certo sostenere che la regione del sacro divenga effettivamente (*faktisch*) accessibile all'uomo solo attraverso le prove di Dio nel loro aspetto articolato teoreticamente. [...] le prove di Dio, allora, non sono l'inizio della religione, ma in esse ha luogo (o dovrebbe aver luogo) il *pensiero* di questo inizio della religione»<sup>136</sup>. Il che vuol dire che le prove dell'esistenza di Dio rappresentano l'articolazione a livello teorico di un fenomeno che, in quanto tale, si dà per la prima volta solo sul piano dell'esperienza concreta. Lo scopo dello studio filosofico della religione è, quindi, quello di rendere accessibile alla ragione il fenomeno religioso.

Ed è questo che anche noi, con la lente del filosofo contemporaneo Welte, abbiamo tentato di fare. Abbiamo cercato di illustrare, leggendo parzialmente alcuni suoi testi, il modo in cui può esser pensato l'accesso al sacro in un'epoca caratterizzata dall'assenza del religioso. In luogo della fenomenicità del sacro, della ierofania, il nostro autore ha ritenuto possibile aprire, nella moderna coscienza secolarizzata, una breccia che conducesse sino alle radici di esso. Il metodo fenomenologico gli ha permesso di osservare e riconoscere nel fondamento ontologico della

---

in ciò che noi chiamammo il suo potere, la sua incondizionatezza, la sua infinità. Ma, se non siamo in grado di andare oltre, possiamo già qui parlare di un Dio in senso religioso? Siamo già nell'ambito del divino e con ciò nell'ambito specificamente religioso? In effetti, finora sussiste ancora qualcosa come una *differenza fenomenologica* tra il risultato delle nostre riflessioni da una parte e il Dio divino dall'altra. Su questa differenza ha richiamato l'attenzione con energia soprattutto Martin Heidegger. Egli scrive che il nome adeguato per Dio in filosofia è *causa sui*. E subito dopo prosegue letteralmente: «A questo Dio l'uomo non può né rivolgere preghiere, né offrire sacrifici. Davanti alla *causa sui* l'uomo non può né cadere in ginocchio pieno di reverenza, né può davanti a questo Dio produrre musica e danzare»». B.WELTE, *Religionsphilosophie*, cit., p. 72. Non sottoscriviamo la tesi di Pietro De Vitiis secondo la quale «la distinzione tra il Mistero assoluto e Dio», la differenza fenomenologica, «ricalca quella heideggeriana fra il Dio dell'onto-teologia e il Dio divino o il Dio, cui l'essere conduce – o può condurre – attraverso il sacro». (P.DE VITIIS, *La preghiera del silenzio. Riflessioni su Heidegger e Welte*, in AA.VV, *Preghiera e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 207-237, p. 230). Sebbene sia lo stesso Welte a ricollegarsi alla meditazione heideggeriana sulla costituzione ontoteologica della metafisica e alla distinzione tra il Dio della metafisica, l'ente supremo che è causa della sua stessa esistenza, e il cosiddetto “Dio divino”, la differenza fenomenologica non rappresenta, a nostro avviso, un calco preciso della distinzione da Heidegger evidenziata in *Identità e differenza*. Come già detto, è in gioco nella differenza weltiana la distinzione tra il sacro che è l'esito di un pensare filosofico – il quale, si badi, non necessariamente deve esser di tipo metafisico ma può anche esser un riflettere fenomenologico – e l'epifania, in cui il sacro assume una figura specifica, manifestandosi come questo o quel determinato Dio. La differenza fenomenologica non è necessariamente indirizzata alla separazione del Dio della metafisica da quello che, fenomenologicamente, si dà a partire da se stesso ma ha lo scopo di distinguere il Dio della filosofia – dove il termine “filosofia” ha qui il significato generico di “procedimento teorico” - da una parte e la rivelazione del divino all'esperienza umana dall'altra. Tale distinzione, quindi, concerne anche la fenomenologia; anche all'interno di un pensare tutto fenomenologico bisogna tenere a mente che il sacro, sia pur considerato come essere, a cui si è giunti tramite un'analisi del fondamento ontologico del mondo, non è ancora il sacro che, a partire da se stesso, si fa evento.

<sup>136</sup> B.WELTE, *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, cit., p. 20.

mondità quegli inconfondibili caratteri fenomenici con cui l'uomo ha da sempre tentato di descrivere l'apparizione del sacro. Riportando alla mente quanto detto all'inizio di questo nostro capitolo circa l'indissolubile legame tra la filosofia della religione weltiana e lo Heidegger della *Lettera sull'«umanismo»*, si potrebbe allora definire tale descrizione del sacro in termini prettamente ontologici come un originale tentativo, messo in atto dal primo, di situarsi nella radura dell'essere. Qui, però, una notazione rimane da fare. Come l'allievo di Welte, Bernhard Casper, sottolinea: «Ha luogo nel pensiero di Heidegger, e così in Bernhard Welte, lo stare in ascolto e l'attendere. Ma il cristiano Bernhard Welte poté, in questo stare in ascolto ed attendere, sentire la voce»<sup>137</sup>. Siamo però lontani dall'esser giunti, già qui, ad un lieto fine.

Nonostante la capacità dimostrata da Welte di udire nella sfera dell'essere il richiamo proveniente dal sacro, il procedimento analitico sin qui adottato non è sufficiente alla conoscenza di esso nella sua fenomenicità. Basta infatti ricordare quanto sopra detto circa la differenza fenomenologica per rendersi subito conto del fatto che siamo ancora, per così dire, al di qua di essa, nella regione del sacro in quanto esito della riflessione fenomenologica. È lo stesso autore, nel terzo paragrafo di *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, paragrafo intitolato *Die Erscheinung des Heiligen innerhalb der Welt*, a dichiarare:

Però, l'esito del nostro pensiero, il sacro così ottenuto, mostra una *mananza* (Mangel) che ora dobbiamo rendere esplicita al fine di porvi, se possibile, rimedio. Abbiamo trovato il nostro sacro sulla via di un'analisi, la quale ci ha dato da pensare una serie di tratti essenziali del fondamento del mondo: carattere di segreto, ineguagliabile intangibilità, ineguagliabile interiorità. Così il nostro sacro appare esser guadagnato da una composizione di segni distintivi, da un procedimento del pensiero alla fine sintetico. Ma il sacro in se stesso non è un composto, esso è in se stesso un Uno (*ein Eines*), un Uno che, certo, attraverso le determinazioni componenti viene mirato ma che non viene direttamente reso presente come *uno in sé*. Se in qualche modo non viene anche fuori *in se stesso*, in questo suo carattere qualitativo, l'unica essenza sacra che sta alla base, allora, nonostante tutti i segni distintivi da guadagnare, rimane nascosto ciò che questo è in se stesso e il diritto di collegare in modo sintetico le determinazioni guadagnate analiticamente rimane problematico. [...]Noi non vediamo il sacro nella sua originaria unità ma il nostro pensiero ci ha dato alcune determinazioni riferibili ad esso, e noi, mirando all'unico, all'originario, le abbiamo portate alla sintesi.<sup>138</sup>

Sebbene la fenomenologia possa indicare all'uomo contemporaneo, il quale non esperisce la presenza diretta del religioso, una possibile via d'accesso all'ambito del sacro essa non può sostituirsi alla manifestazione del fenomeno nella sua originarietà. Il metodo fenomenologico può, bensì, aiutarci a scorgere e a portare all'espressione alcuni elementi di un fenomeno che innanzitutto e per lo più non si dà, ma non può pretendere di strapparli completamente alle tenebre

---

<sup>137</sup> B.CASPER, *Bernhard Welte und Martin Heidegger. Zur Stellung Bernhard Weltes im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts*, in AA.VV., *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, cit., pp. 12-28. La citazione si trova a p. 24.

<sup>138</sup> B.WELTE, *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, cit., pp. 249-250.

in cui esso alberga, costringendolo a rivelarsi all'osservazione umana. In altri termini, l'assenza, la non fenomenicità del sacro non può, tramite un semplice procedimento teorico, sia pur indirizzato alla cosa stessa e al suo darsi originario, sbarazzarsi del suo carattere di negatività e divenire piena e autentica fenomenicità. L'essenza del fenomeno, del fenomeno religioso in questo caso, può esser conosciuta solo se questo, a partire da se stesso, si fa evento. Non è in potere dell'esserci rendere presente o meno il sacro. Egli può solamente preparare il terreno, con un'analisi fenomenologica del problema dell'essere, per un eventuale futuro fenomenizzarsi di esso.

Concludiamo questo capitolo sollevando una questione: Welte nel suo tentativo di accedere al sacro attraverso l'analisi del problema dell'essere è effettivamente riuscito ad accogliere e a fare propria l'istanza heideggeriana di superamento della metafisica e quindi della costituzione ontoteologica del divino? Sì e no, a nostro parere. No, perché Welte dimostra di andare ancora in cerca del fondamento, dell'origine, della causa dell'essere e di rinvenire il divino in questo fondamento dell'essere, o della mondità, in questa causa dell'esistenza di ogni ente. Vista sotto questa luce, la fenomenologia della religione di Welte sembra ricadere nella determinazione metafisica della divinità che Heidegger si proponeva di superare: il sacro che il ragionare del nostro autore ci ha permesso di conoscere non si discosta molto da un divino concepito come *causa sui*. Sì, perché il sacro di cui Welte parla, pur delineandosi come fondamento, non è un ente. Esso è individuato nella sfera dell'essere – si ricordi il monito della *Lettera sull'«umanismo»*: «Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro»<sup>139</sup> - ed assume il carattere di evento. Esso eviene e, anche nel suo celarsi e sottrarsi all'esperienza dell'esserci, rimane nell'orizzonte dell'evento<sup>140</sup>. La nostra impressione, quindi, è che nel pensiero weltiano affiori una tensione irrisolta tra la tendenza fenomenologica al superamento della metafisica e la resistenza che una concettualità pienamente metafisica, non del tutto abbandonata da Welte, inevitabilmente genera.

---

<sup>139</sup> M.HEIDEGGER, *Lettera sull' «umanismo»*, cit., p. 303

<sup>140</sup> Questo aspetto è messo in evidenza da Hemmerle nel paragrafo *Das Heilige und das Sein* del testo *Das Heilige und das Denken*, cit. Cfr. in particolare pp. 70-71.

### III CAPITOLO

## MOLTEPLICITÀ E STORICITÀ DELLE FIGURE DEL SACRO

### § III.1 L'epifania e il cambiamento storico delle figure del sacro in *Religionsphilosophie*

Finora ci siamo dedicati alla questione dell'assenza del sacro nel mondo contemporaneo. Come abbiamo avuto modo di vedere nel precedente capitolo, però, è la presenza del fenomeno religioso, piuttosto che la sua assenza, ad aver caratterizzato le epoche del passato. La storia ci parla infatti della possibilità della fenomenizzazione del sacro a partire da se stesso. Numerose sono le testimonianze storiche dell'incontro diretto – non mediato, per esempio, da un'analisi fenomenologica dell'essere dell'ente – dell'uomo con il divino. Il farsi positivo del sacro ha avuto luogo nel corso della storia. Il mistero assoluto si è di volta in volta rivelato all'esperienza umana assumendo questa o quell'altra conformazione. È su tale manifestarsi storico del sacro che ci soffermeremo in questo terzo capitolo del presente lavoro.

Nell'opera *Religionsphilosophie* si legge: «Non si può escludere[...] che il grande mistero si annunci o si dischiuda anche positivamente per l'esperienza umana. Ma noi, con epifania, intendiamo questo: il divenire positivo e il dischiudersi positivamente di ciò che prima era sottratto nella sua negatività»<sup>141</sup>. Nell'epifania, spiega Welte, viene superata la differenza tra l'ente e «l'oltre-ente (*das Überseiende*)». Il sacro, il mistero infinito, si concretizza in un ente finito guadagnando così una «figura (*Gestalt*)» ben precisa. Ma incarnarsi in una figura determinata, rivelarsi in un ente del mondo, significa, afferma il nostro autore nel §10, *Der geschichtliche Wandel der Gestalt Gottes*, manifestarsi nella dimensione della finitezza e perciò dover sottostare alle condizioni di essa: «Con ciò esso [scil. il mistero eterno] appare necessariamente nell'ordine del tempo e dello spazio [...]. Ma il campo d'azione della storia, esteso nel tempo e nello spazio, è sempre il molteplice. E così la figura del Dio divino dovrà variare in modo molteplice nella storia»<sup>142</sup>. Il cambiamento storico a cui è soggetto ogni fenomeno mondano e che, per Welte, si muove secondo due linee direttrici, quella del tempo e dello spazio, investe anche le figure che il sacro di volta in volta assume. Perciò, afferma il nostro autore, il mutare nella storia del fenomeno religioso avrà luogo in due dimensioni: «Da una parte nella dimensione del tempo, ossia nel venire

---

<sup>141</sup> B.WELTE, *Religionsphilosophie*, cit., p. 129.

<sup>142</sup> Ivi, p. 136.

e nell'andare della rivelazione e del tempo di volta in volta dischiuso attraverso ciò. Dall'altra parte spazialmente, nel diversificarsi delle figure di Dio nella storia degli uomini che in modo molteplice prende direzioni diverse»<sup>143</sup>. La questione del cambiamento di tipo temporale delle figure del sacro è affrontata da Welte nel primo sottoparagrafo del §10, *Offenbarung und Entzug*, dove si legge che tale variazione è rappresentata dal sorgere e dal tramontare di nomi e immagini divini. Le raffigurazioni del sacro vigenti in un determinato periodo storico tramontano con il passare del tempo e cedono il passo ad altre figure divine. Oppure in luogo di un'epoca caratterizzata dalla presenza del sacro, dalla vicinanza al mistero infinito, subentra un periodo in cui il fenomeno religioso si sottrae all'esperienza umana o si manifesta come assenza. Il problema del cambiamento spaziale delle figure del sacro – si badi, anche questo cambiamento, insieme a quello temporale, rientra, almeno secondo quanto affermato in *Religionsphilosophie*, nel più generico mutamento storico – è invece trattato nel secondo sottoparagrafo del §10, *Vervielfältigung der Gestalt*. Qui Welte nota come molte e diverse siano le figure nei quali l'esserci esperisce il sacro. Soprattutto nelle religioni antiche (ma anche nei cosiddetti monoteismi sebbene in maniera meno evidente) il sacro appare concretizzarsi in più divinità.

Ora, nel testo fondamentale della produzione letteraria di Welte, in quello che abbiamo definito essere il precipitato delle principali intuizioni weltiane in ambito di filosofia della religione, il cambiamento storico delle figure del sacro è ricondotto in modo generico al superamento, che ha luogo nell'epifania, della differenza tra l'oltre-ente, ossia la trascendenza assoluta, e l'ente. La ragione della variazione a cui la manifestazione del sacro è soggetta nell'orizzonte temporale come anche in quello spaziale è individuata nell'apparizione del fenomeno religioso nella dimensione della finitezza. In occasione della presentazione del primo tipo di mutamento, quello temporale, Welte scrive: «Fa parte della temporalizzazione del temporale che ciò che ogni volta di nuovo sorge nel temporale è anche ciò che passa. Perciò fa parte della vita storica dell'epifania di Dio non solo il sorgere di Dio ma anche, poi, lo svanire della sua figura»<sup>144</sup>; e nel sottoparagrafo *Vervielfältigung der Gestalt*, quindi in riferimento al cambiamento che accade nell'orizzonte spaziale, si legge: «Se il mistero, in quanto Dio, supera la differenza tra sé e l'ente e sorge per gli uomini come figura e simbolo, allora questa apparizione cade nella molteplicità dell'ente che l'uomo ha dinnanzi a sé»<sup>145</sup>. In *Religionsphilosophie* la spiegazione del cambiamento storico della rivelazione del sacro si arresta a questo livello e il motivo della mancanza di un ulteriore approfondimento di questa interessante ed intricata problematica crediamo possa risiedere nell'impossibilità pratica di trattare in modo

---

<sup>143</sup> *Ibidem*.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

esauriente ogni singolo argomento che quest'opera intende portare all'attenzione del lettore. Ma se si estende il campo della propria ricerca agli scritti inediti di Welte ci si accorge che quanto sinora detto sul cambiamento storico delle conformazioni del sacro è soltanto un accenno ad un più ampio, ricco ed accurato studio fenomenologico che Welte ha alle spalle e che risale almeno agli anni '50. Nel 1953 e nel 1958, infatti, egli aveva tenuto due corsi all'università di Friburgo specificamente dedicati alla problematica della storicità del sacro. Il primo era intitolato *Religion und Religionen* mentre il secondo *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*<sup>146</sup>. Di alcune parti dei due manoscritti di Welte relativi a queste lezioni universitarie ci occuperemo tra poco. Ora, invece, proponiamo un *excursus* sulla relazione tra verità e storicità nel pensiero del nostro autore. La consapevolezza del nesso che lega queste due si rivelerà essere, a nostro avviso, un ulteriore strumento per comprendere al meglio il significato della molteplicità e della storicità della fenomenizzazione del sacro.

### **Excursus: Verità e storicità**

Welte si sofferma ripetutamente sulla questione del rapporto tra verità e storicità. A testimoniare il suo incessante confrontarsi con il problema della storia sono gli scritti – si tratta di saggi, di testi di conferenze e di manoscritti di lezioni universitarie - oggi raccolti nel volume *Mensch und Geschichte* delle opere complete weltiane. La nostra esposizione della tesi weltiana dell'accadimento storico della verità si baserà per lo più sullo scritto *Wahrheit und Geschichtlichkeit* testo concepito in occasione di una conferenza tenuta all'università di Parigi nel 1952 e pubblicato nello stesso anno nella rivista «Saeculum». Talvolta saranno citati anche alcuni passi di *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Einstündige Vorlesung (Sommersemester 1962)*<sup>147</sup> e di *Geschichtlichkeit und Offenbarung. Einstündige Vorlesung (Wintersemester 1967/1968)*.

In *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Welte dà inizio alla propria interpretazione fenomenologica della relazione tra verità e storicità interrogandosi sul significato della verità e ricorrendo in questo sforzo teorico ad intuizioni di chiara derivazione heideggeriana. La verità, spiega il nostro autore, viene generalmente attribuita alle proposizioni. Esse, infatti, sono ritenute

---

<sup>146</sup> Alcuni passi di questi due manoscritti sono già stati citati in E.KIRSTEN, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998. Per quanto riguarda la questione della molteplicità e diversità delle religioni nel pensiero di Welte cfr. anche B.WELTE, *Christentum und Religionen der Welt*, cit.

<sup>147</sup> Trattandosi di un manoscritto relativo ad un ciclo di lezioni universitarie non destinato da Welte alla pubblicazione non pensiamo che l'autore abbia voluto istituire tra questo e *Wahrheit und Geschichtlichkeit* del 1952 un legame particolare tra i due scritti omonimi che vada oltre la trattazione dei medesimi argomenti.

essere vere o false. Ma la realtà della verità di tali proposizioni, egli precisa, non può risiedere nel mero dato materiale, non può risiedere, per esempio, nella pura esistenza materiale di un libro composto da frasi vere. La realizzazione della verità, la sua attuazione ha luogo esclusivamente nella comprensione umana. Solo nell'atto della lettura di una proposizione, la verità in essa contenuta può esser dispiegata, portata a compimento e perciò considerata come tale. Una frase o un libro, spiega Welte, sono tali solo per un lettore; in assenza dell'uomo, esse non dicono nulla. Così, la definizione weltiana della verità, definizione che evidentemente si pone in continuità diretta con la rilettura heideggeriana del termine greco ἀ-λήθεια come «non-esser-nascosto»<sup>148</sup>, è la seguente: «La verità del vero risiede nella visibilità o nell'apertura di ciò che è»<sup>149</sup>. E l'esserci è l'unico orizzonte in cui l'apertura di ciò che è, la verità, può aver luogo. «Solo nell'atto di una comprensione *si mostra ciò che è*. Solo nell'atto di una comprensione la verità è reale»<sup>150</sup>. E ancora: «[...] la verità è, essa ha realtà solo in una comprensione attuale di un comprendente attuale, nella mia, nella tua, in una qualsiasi comprensione attuale»<sup>151</sup>. Mentre la pura materialità di una frase o di un libro non letto rimane chiusa in sé stessa e non può rappresentare, da sola, ossia senza la comprensione dell'esserci, quell'apertura che è propria della verità.

Persino nel caso della cosiddetta verità eterna, continua il filosofo di Friburgo, il luogo della realizzazione e dell'attuazione del vero è la comprensione umana. Anche la verità eterna deve essere portata a compimento e dischiusa dal singolo e concreto esserci. L'aspetto «scandaloso», come afferma lo stesso Welte, di questa tesi è che la verità assoluta ed eternamente valida non può essere ritenuta tale se non si incarna di volta in volta in comprensioni umane che appaiono essere costitutivamente finite e contingenti. Perché la verità eterna costituisca l'apertura di ciò che è, è necessario che anch'essa venga dischiusa dall'intelletto di un esserci finito e, perciò, radicalmente condizionato. La verità assoluta, la cui realtà può esser portata a compimento unicamente dall'essere umano, trova quindi, ogni volta di nuovo e dipendentemente dall'esserci da cui è compresa, una formulazione diversa:

<sup>148</sup> M.HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 265.

<sup>149</sup> B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, in ID, *Mensch und Geschichte*, GS I/2, hrsg. von I.Feige, Herder, Freiburg i.B. 2006, pp. 69-86, p. 70. Cfr. anche B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Einstündige Vorlesung (Sommersemester 1962)*, in ID, *Mensch und Geschichte*, cit., pp. 87-135, p. 94: «[...] la verità risiede nel rivelarsi o nel venire fuori dell'ente nel suo essere per possibili riferimenti pensanti».

<sup>150</sup> B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, cit., p. 70.

<sup>151</sup> Ivi, p. 71. Cfr. anche B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Einstündige Vorlesung (Sommersemester 1962)*, cit., p. 101: «Il vero in quanto vero non potrebbe essere nella verità, non potrebbe, cioè, venire alla luce, entrare nel chiarore, mostrarsi, se non si mostrasse a nessuno, se non si concedesse e se non si aprisse a qualcuno in quanto verità. [...] Solo il nostro pensiero concede alla verità del vero la possibilità di esserci in quanto vero, esso concede un luogo alla sua verità. Qui, nel pensiero, è manifesto ciò che è nella sua verità. Nel pensiero si apre il luogo della realtà, del Ci (*Da*), del dispiegamento della verità».

La verità, quindi, non è una cosa che può esser conservata immutata nella sua stabilità materiale e identica attraverso i tempi e che può esser passata di mano in mano. Perché essa non ha la sua stabilità in *ciò che è materiale* ma nello *spirito*. Essa non è comprensibile tramite il modello delle cose materiali e il *loro* modo di essere. Il suo *essere* si forma ogni volta *di nuovo* dove un uomo comprende: è così. In questo concreto *medium* spirituale la verità sorge e tramonta e al di fuori di questo essa non è nulla.<sup>152</sup>

Ma l'indissolubile legame tra esserci e verità viene da Welte trattato ancora più approfonditamente: egli tenta di spiegare con maggior precisione cosa significa sostenere che la comprensione del singolo e concreto esserci è il luogo della realtà della verità.

L'esserci non è chiuso in sé. Lo spirito umano non è un'interiorità barricata in se stessa ma è già sempre un esser-aperto a ciò che è. «Il suo essere, nella misura in cui è realizzato, è in ogni caso un vivere nella presenza (o nell'apertura) di ciò che è»<sup>153</sup>. L'uomo vive già sempre nella presenza di ciò che è, ossia nella verità. Egli si trova in un costante riferimento a ciò che lo circonda, agli enti del mondo che gli vengono incontro e che lo chiamano in causa reclamando la sua attenzione. In quanto essere-nel-mondo – nelle pagine che stiamo leggendo Welte non utilizza questa specifica espressione ma spesso nei suoi scritti egli parla di *In-der-Welt-sein* o di *Welt-dasein* – l'esserci è costitutivamente aperto al mondo<sup>154</sup>. L'essere in relazione con la verità, l'essere-aperto a ciò che è, rappresenta l'essenza stessa dell'esserci. «Per questo si può anche dire che lo spirito concreto non vive solamente *nella* presenza di ciò che è, ma più marcatamente: egli è la presenza di ciò che è, egli è l'apertura, la verità del vero. La verità in quanto apertura è il suo proprio ed essenziale atto d'essere»<sup>155</sup>. L'esserci, allora, sopra definito come l'orizzonte all'interno del quale la verità trova la sua realizzazione, si rivela essere, in quanto apertura al mondo, la verità stessa. La realtà della verità, l'apertura dei fenomeni, non ha solo luogo nello spirito umano ma è la sua essenza. Il portare

---

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>154</sup> Risuona in questa argomentazione weltiana la descrizione che lo Heidegger di *Essere e tempo* fa dell'esserci. Descrizione secondo la quale il «Ci» dell'esserci sta ad indicare l'essenziale apertura di questo. In quanto essere-nel-mondo, l'esserci non è chiuso in sé ma costitutivamente aperto. Relativamente a tale questione che in più luoghi affiora in *Essere e tempo* cfr. soprattutto pp. 163-166 di quest'opera. La costituzione d'essere dell'esserci come essere-nel-mondo sta anche alla base della confutazione weltiana della concezione della verità come *adaequatio intellectus et rei* (confutazione che, anch'essa, sembra essere una riproposizione delle obiezioni avanzate da Heidegger nel §44 di *Essere e tempo*). La rappresentazione di una sfera del pensiero chiusa in se stessa da una parte e di una sfera delle cose effettive, anch'essa chiusa in se stessa, dall'altra e la definizione della verità come adattamento della prima sfera alla seconda appare esser del tutto inadeguata ad esprimere il rapporto dell'esserci con i fenomeni mondani. Se l'esserci è heideggerianamente un essere-nel-mondo, esso è, come già detto, già sempre aperto a ciò che è; esso si trova nell'apertura, è già sempre oltre sé, fuori i propri confini. «Con il nostro pensiero non abbiamo bisogno di scendere nell'altro ambito: quello delle cose. Il pensiero è già sempre uno stare presso le cose, un guardarsi intorno nell'ambito di ciò che è, un cercare qualcosa nello spazio dell'essere dell'ente. Il pensiero distoglie già sempre lo sguardo da sé, esso ha già sempre percorso l'intervallo (*Zwischenraum*) che separa (o piuttosto che unisce) il pensiero dal pensato (cosa). Il pensiero è già sempre l'oltre-sé e diversamente esso non è e non può essere». Sulla confutazione della definizione della verità come *adaequatio intellectus et rei* cfr. B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Einstündige Vorlesung (Sommersemester 1962)*, in ID, *Mensch und Geschichte*, cit., pp. 87-135, p. 93.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

a compimento l'apertura degli enti non è un atto che concerne in modo contingente l'esserci ma appartiene al suo essere più proprio.

Concepire la verità come apertura comporta inoltre che essa abbia sempre e necessariamente la qualità del «*personale uno con l'altro*»<sup>156</sup>. «Questa determinazione comunicativa appartiene all'originaria essenza della verità stessa nella sua esistenza in noi»<sup>157</sup>. Solo nell'orizzonte comunicativo, spiega Welte – orizzonte previsto già sul piano apriorico, quindi, indipendentemente dalla realizzazione o meno di un effettivo incontro dell'esserci con un altro esserci - la verità può propriamente configurarsi come apertura. Nell'atto della comunicazione tra uomini la realizzazione della verità avviene in modo compiuto. La verità è pienamente dispiegata in quanto apertura. Laddove la comunicazione non fosse, neanche in linea di principio, possibile, l'esser aperto del vero apparirebbe in qualche misura minacciato dal suo nascondimento. Ciò che è vero, per il suo non esser completamente aperto, perderebbe in parte il suo carattere di verità.

Ora, «[l]a verità [...], l'atto d'essere dello spirito concreto („io sono *in quanto* la presenza di ciò che è“), è tuttavia, nonostante la particolarità di ogni singolo, una verità *una, assoluta e trascendentale*»<sup>158</sup>. Nessun esserci, spiega Welte, per quanto il proprio punto di vista nella sua concreta singolarità possa esser diverso da quello di un qualsiasi altro essere umano, potrà mai negare che è ciò che è. La presenza di una verità eterna, assoluta e quindi valida per ognuno, non può esser negata sebbene esistano differenti orizzonti. Tale onnicomprensiva verità risiede infatti nella semplice ed innegabile constatazione che è ciò che è, nell'apertura dei fenomeni. «L'apertura di ciò che è è per noi aperta non in quanto un'apertura per *noi solamente* ma in quanto un'apertura *in modo assoluto*. Mai ciò che è non sarà. Mai, dunque, ciò che è vero non sarà vero»<sup>159</sup>. L'uomo, in relazione al proprio punto d'osservazione, ha una specifica esperienza delle cose e la personale restituzione del fenomeno percepito dà spazio alla coesistenza di opinioni diverse su un medesimo oggetto. Ma alla base dell'infinita varietà delle percezioni di uno stesso fenomeno dovuta ai condizionamenti spaziali e temporali da cui ogni concreta comprensione umana è determinata, rimane l'apertura del fenomeno, rimane che è ciò che è, che è vero ciò che è vero: in ciò risiede il carattere di unità, di trascendentalità e di assolutezza della verità. Dunque, la tesi del filosofo di Friburgo vede alla base della molteplicità e della varietà delle singole e particolari verità di cui ogni singolo esserci si fa portavoce una sola verità trascendentale, immutabile ed assoluta: che è ciò che è.

---

<sup>156</sup> Ivi, p. 73.

<sup>157</sup> Ivi, p. 75.

<sup>158</sup> Ivi, p. 73.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

Welte prosegue illustrando come la verità particolare da una parte e la verità assoluta dall'altra coesistono in un indissolubile rapporto dialettico. La verità eterna e trascendentale, la verità che è condizione di ogni singola verità (ossia di ciò che l'uomo di volta in volta ritiene esser vero), l'apertura di ciò che è e perciò la verità in cui l'esserci è già da sempre situato, deve esser concretizzata perché possa, per così dire, avere posto in questo mondo; e la verità, lo abbiamo visto prima, può esser portata a compimento e realizzata solo dalla comprensione dell'esserci. «Io stesso divento la *base*, il *fondamento* portante e in ciò il *portatore* della verità»<sup>160</sup>. Condizionata da ciò che in generale può esser chiamato il punto di vista dell'esserci, la verità una e trascendentale assume di volta in volta, a seconda della persona da cui è compresa, una precisa configurazione. L'unità della verità eterna è così frantumata in tante parti differenti. Ciò nonostante, la verità assoluta non cessa di essere un costante riferimento dell'esserci, l'orizzonte trascendentale in cui esso si muove, lo sfondo su cui ogni singola verità si staglia. Che è ciò che è rappresenta la verità eterna in cui io già sempre sono e da cui io, in quanto essere-nel-mondo costitutivamente aperto ai fenomeni, non posso astrarre. Quindi:

In questo *milieu* della realtà della verità vediamo l'unità di due elementi: da una lato l'unità trascendentale di ciò che è, l'unità trascendentale della verità. Dall'altro lato c'è ogni volta l'isolamento di ogni singolo Sé e del suo singolo comprendere, appropriarsi ed esprimere. Nell'ordine della realtà noi vediamo questi due elementi in una relazione assolutamente indissolubile. Perché né qualcuno, con la *sua* comprensione ed il suo capire, può ogni volta smettere di essere solamente questo singolo che egli è, né per qualcuno può ogni volta svanire il riferimento a ciò che è, assolutamente e perciò sotto ogni riguardo.<sup>161</sup>

L'aspetto particolare della verità, dovuto alla concretezza e alla finitezza dell'esserci, e quello trascendentale sono in una relazione di essenziale unità. Il primo non può fare a meno dal secondo e viceversa. Tra i due intercorre un rapporto di mutua compenetrazione e dipendenza ed è perciò impossibile scindere questa unità vivente:

[...] noi dobbiamo prestare attenzione a due cose: 1. La particolarità dei singoli aspetti della realtà, particolarità che continuamente muta in ogni singolo comprendere, non può mai cancellare per noi l'immutabile fondamento trascendentale della verità. Nel nostro atto esistenziale noi rimaniamo in modo immutabile riferiti all'Uno (*das Eine*): che è ciò che è. – Ma 2. dobbiamo vedere: questa unità della verità non è mai raggiungibile in figura pura, perché la verità non può essere mai trovata al di fuori di una singola comprensione reale. Dunque, solo in questi aspetti modificati l'Uno della verità è qui, comprensibile e comunicabile, per rimanere *in sé stesso* inafferrabile e inesprimibile (e però presente). Poiché, ogni volta, è sempre un singolo che afferra ed esprime.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, cit., p. 75.

<sup>161</sup> Ivi, p. 77.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

L'analisi weltiana non termina qui. Welte indirizza ora il suo sguardo anche all'altro polo della relazione che è oggetto di *Wahrheit und Geschichtlichkeit*: la storicità. Nelle pagine sin qui lette, il nostro autore non si è soffermato sulla questione della storia (*Geschichte*) e della storicità (*Geschichtlichkeit*). Egli si è limitato a constatare che se si esamina la realtà della verità (e cioè la comprensione umana della verità) allora entra in gioco «il lato *storico* (historische) della natura della verità»<sup>163</sup> e che «la *storicità* (Historizität) della verità e l'assolutezza della verità sono indissolubilmente legati l'un l'altro»<sup>164</sup>. La concretizzazione e la particolarizzazione della verità, delle quali ci siamo sin qui occupati, danno quindi origine alla storicizzazione dell'unica verità trascendentale, storicizzazione che è essenzialmente connessa alla storicità dell'esserci ed evidentemente diversa dalla storicità che Welte intende esaminare. Il titolo dello scritto che stiamo esaminando parla infatti di *Geschichtlichkeit* piuttosto che di *Historizität*.

Si noti di passaggio che l'utilizzo da parte di Welte di un termine o dell'altro non può non evocare la distinzione sottolineata da Heidegger tra *Geschichte* e *Historie*, tra l'effettivo accadere storico e la storiografia, la scienza della storia. Ora, in *Wahrheit und Geschichtlichkeit* i termini *historisch* e *Historizität* non esprimono necessariamente lo studio scientifico della storia ma un tipo di storicità che è comunque meno originaria ed iniziale rispetto a quella storicità (*Geschichtlichkeit*) dell'essere tematizzata da Heidegger nella *Lettera sull'«umanismo»* e sulla quale tra breve ci soffermeremo. Per esempio, nelle due citazioni sopra viste, *historisch* e *Historizität* stanno ad indicare la storicità della verità dovuta alla comprensione e alla realizzazione di essa da parte di un esserci storicamente situato.

La domanda, come sempre retorica, con cui Welte muove verso un approfondimento della storicità dell'essere e della verità è la seguente:

Ora, non dobbiamo tener conto della possibilità che questo regnare trascendentale dell'apertura di ciò che è muti anche *a partire da sé* i suoi riferimenti che mantiene con l'uomo? Cosicché forse si dà un più profondo cambiamento della verità nella storia (*Geschichte*), il quale stia già in precedenza alla base di tutti gli spostamenti dell'orizzonte mondano materiale e di ogni oscillare del nostro afferrare e con ciò in generale prima di ogni modo del *nostro* pensare, comprendere e agire? Non può darsi un cambiamento a partire dalla *profondità* della verità e con ciò dell'essere, il quale primo fra tutti colloca noi uomini nelle *nostre* possibilità, chiudendocene delle altre? È sicuro che il sorgere della verità sull'uomo, che questo processo, il quale primo fra tutti rende l'uomo tale, avviene sempre nello stesso modo?<sup>165</sup>

Per rispondere a questo interrogativo Welte chiama in causa, stavolta esplicitamente, Heidegger che «nelle sue diverse osservazioni sulla „storia dell'essere (*Seinsgeschichte*)“ ha cercato di pensare

---

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> Ivi, p. 76.

<sup>165</sup> Ivi, pp. 79-80.

l'essenza della storia press'a poco in questo modo»<sup>166</sup>. Secondo la tesi di questo autore, continua Welte, l'essere (o la verità) è storico, si manifesta storicamente. Ancor prima che ci sia una storia umana, ossia una storia identificata con l'avvicinarsi di gesta umane, una storia che all'esserci appare esser unicamente frutto dei propri pensieri, delle proprie decisioni ed azioni, e a maggior ragione, ancor prima che si elabori una scienza attorno ad una storia cosiffatta (una storiografia) si dà una storia della verità. L'apertura trascendentale di ciò che è, nella quale l'uomo si trova già sempre gettato, accade ogni volta diversamente. Il modo in cui l'essere si rivela non è sempre il medesimo. L'essere dell'ente si dà all'esserci ora in un modo ora nell'altro. Dunque, è proprio quell'unica verità che sinora abbiamo descritto come eterna e trascendentale a rivelarsi all'uomo in una veste sempre nuova. La verità stessa, nel suo stare in relazione con l'esserci, nel suo configurarsi come apertura per un esserci costitutivamente riferito ad essa, mostra modificazioni e aspetti di sé storicamente (*geschichtlich*) differenziati. La storia ha quindi origine da ciò che Welte definisce la «spontaneità del fondamento trascendentale ed eterno della verità»<sup>167</sup>.

Nella lingua tedesca si può osservare anche sul piano etimologico questo nesso originario che lega verità e storia. La modalità della manifestazione dell'essere, o della verità, non è quella della semplice presenza. Lo abbiamo visto nel precedente capitolo di questo nostro lavoro: l'essere si compie (*sich vollbringen*), eviene (*sich ereignen*) e si invia (*sich zuschicken*) all'uomo. Per questo è possibile sostenere che l'essere si fenomenizza in quanto evento (*Ereignis*) e destino (*Geschick*). Ora, dopo avere affermato che la verità accade (*geschehen*), Welte appunta nel manoscritto del

---

<sup>166</sup> Ivi, p. 80.

<sup>167</sup> Ivi, p. 81. È interessante notare come per Welte il cambiamento della verità abbia luogo a qualsiasi livello. Essa non appare mai come un qualcosa di stabile ma è sempre evento. Persino all'interno di una stessa giornata, spiega egli, è possibile notare come l'apertura dell'ente accade ogni volta in modo diverso. «Ciò che non cambia della verità si mostra solo nell'andamento e nel cambiamento di ciò che viene in luce come il vero (*das Wahre*). Ancor di più, esso si mostra solo negli aspetti che cambiano e nelle illuminazioni nelle quali ciò che è di volta in volta ci viene incontro. Ogni ora ha la sua propria luce e in ogni ora della propria luce il mondo dell'ente ha un nuovo volto. Non solo l'ente cambia; cambia la luce nella quale esso ci guarda, cambiano gli sguardi con i quali l'ente singolarmente e l'ente nella totalità di volta in volta ci guarda e si apre per noi». B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Einstündige Vorlesung (Sommersemester 1962)*, cit., pp. 109-110. Un altro testo weltiano in cui è spiegato il carattere di evento dell'essere o, con le parole di questo scritto, del mistero infinito che nelle diverse ore della giornata si dà secondo tonalità diverse è B.WELTE, *Zeit und Gebet. Für Georg Picht*, in ID, *Geistliche Schriften, GS V/1*, hrsg. von P.Hofer, Herder, Freiburg i.B. 2009, pp. 228-236. Sebbene, in questo saggio, il contesto in relazione al quale viene trattato il concetto di evento è diverso da quello sinora emerso - il saggio in questione parla della preghiera che va ripetuta in vari momenti della giornata in quanto la riposta dell'uomo deve esser di volta in volta adeguata al mistero divino che in modo sempre diverso lo chiama in causa - *Zeit und Gebet* ci sembra esprimere in modo chiaro e pregnante la concezione dell'essere in quanto evento. Come si chiarirà nel capitolo successivo, il riconoscimento della storicità della manifestazione della verità non comporta da parte di Welte un atteggiamento di tipo storicista. Se lo storicismo si accontenta del confronto tra le diverse configurazioni che la verità assume nel corso della storia, rinunciando a porsi la domanda circa l'esistenza o meno di un'unica verità assoluta, Welte, rimanendo sempre ben saldo sul terreno della storia, cerca in essa ciò che non è storia, ossia ciò che la trascende (ma che necessariamente si manifesta storicamente). Su ciò cfr. H.VETTER, *Phänomen und Geschichte. Zur Entfaltung des Wahrheitsgeschehens im Denken Bernhard Weltes*, in AA.VV., *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, cit., pp. 163-180. Cfr. soprattutto pp. 177-180.

corso universitario del 1962 anch'esso intitolato *Wahrheit und Geschichtlichkeit*: «[...] qui c'è qualcosa come l'iniziale storia (*Geschichte*) della verità. Accadimento (*Geschehen*)! Storia originaria (*Urgeschichte*)!»<sup>168</sup>. Ciò significa che dall'accadere (*geschehen*) dell'essere, o della verità, ogni volta di nuovo e in maniera sempre diversa scaturisce – si noti la familiarità etimologica dei due vocaboli - la storia (*Geschichte*)<sup>169</sup>.

Tornando a quella che sopra è stata definita la «spontaneità del fondamento trascendentale ed eterno della verità», è necessario fare una precisazione. Come Welte sottolinea, la storicità della verità, il costante cambiamento a cui essa è soggetta, o meglio, il suo manifestarsi come evento che determina il destino dell'uomo, il suo accadere (*geschehen*) in quanto storia (*Geschichte*) non è senza regole. Il mutare storico della verità non avviene del tutto disordinatamente. Piuttosto, esso presenta un «carattere epocale», dà luogo ad epoche, a totalità storiche, definite dal particolare modo in cui l'essere dell'ente appare. Ogni epoca, unica ed irripetibile, è caratterizzata da specifiche tipologie dell'esperienza, della comprensione, della descrizione e della definizione dei fenomeni. Nella molteplicità e varietà dei modi in cui l'essere di volta in volta si destina all'uomo, è possibile individuare alcune modalità fondamentali del darsi dell'ente che definiscono un „mondo“ e si può pensare la storia come un succedersi di mondi tra loro diversi caratterizzati dalla specifica tonalità che l'essere dell'ente, la verità, di volta in volta assume. Ciò che è ritenuto vero nel mondo antico differisce dal vero del mondo medievale, da quello del mondo moderno o contemporaneo. Oppure, la configurazione della verità nel mondo di Virgilio è diversa da quella del mondo di Agostino o di Goethe. «Questo noi lo possiamo chiamare la figura mondana (*Weltgestalt*) della verità in quanto il modo del momento (*jeweilig*) in cui l'ente nella totalità si manifesta, in quanto ciò che è, nel pensiero di un'umanità del momento. (Arte greca – figura mondana della verità, scienza moderna – figura mondana della verità)»<sup>170</sup>. La verità assoluta può apparire nel mondo solo nella veste della figura mondana ogni volta dominante tramite la quale essa si invia all'uomo. A questo punto, dichiara Welte, siamo giunti sul terreno della storia concreta, sul terreno sul quale i diversi periodi storici si avvicendano l'un l'altro nel corso del tempo. Dalla storia originaria (*Urgeschichte*) della verità, dal semplice accadere di questa in quanto evento e destino abbiamo fenomenologicamente dedotto il concetto di storia come susseguirsi di epoche, mettendo in luce ciò che già Heidegger, prima di Welte, aveva intuito: l'emergere di mondi storici differenti dipende,

---

<sup>168</sup> *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Einstündige Vorlesung (Sommersemester 1962)*, cit., p. 95.

<sup>169</sup> Per una spiegazione del legame tra storia ed essere incentrata sulla costitutiva temporalità (*Zeitlichkeit*) dell'essere dell'ente cfr. P.HÜNERMANN, *Die Geschichte und das Heilige*, in B.CASPER, K.HEMMERLE, P.HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, cit., pp. 124-152; in particolare cfr. pp. 124-137.

<sup>170</sup> Ivi, p. 112.

almeno in prima battuta – il rapporto tra uomo e verità si configura come un dialogo in cui entrambe le parti hanno un ruolo determinante ma in cui è la verità ad avere la prima parola - dalla storicità della verità che si destina temporalmente.

Resta da descrivere più da vicino la struttura formale di quelle totalità storiche che si dischiudono nel corso della storia. Spiega il nostro autore: «In nessun modo queste totalità dei mondi storici possono esser considerate come grandezze statiche. Esse sono sempre mondi in divenire, il loro essere è crescita e cambiamento [...]»<sup>171</sup>. Le figure mondane della verità non sono fisse ma sono soggette almeno a due movimenti, al «movimento esplicativo della comprensione dell'essere» e all'«improvviso mutamento (*Umschlag*) epocale». Come già detto, le coordinate ontologiche entro le quali l'esserci è storicamente situato non sono il frutto di un'elaborazione, di un progetto umano ma sono, primariamente, determinate dal modo in cui l'essere si invia. Compito dell'esserci è quello di rispondere al proprio destino, dando una forma ed articolando ciò che gli è di volta in volta assegnato e che delinea l'ambito del suo vivere<sup>172</sup>. Così, a partire dall'irruzione di una nuova configurazione della verità, si innesca un processo di dispiegamento ed elaborazione delle potenzialità che ogni epoca porta con sé. Nel momento in cui un nuovo mondo storico si temporalizza, le potenzialità in esso insite sono ancora chiuse in se stesse rimanendo per lo più invisibili all'esserci. L'alba di ogni epoca è infatti caratterizzata dalla semplicità e dal raccoglimento delle sue potenzialità le quali sono espresse con formulazioni essenziali, sobrie e concise. Al tempo stesso, però, queste forme ancora non dispiegate hanno il pregio di essere vicine all'origine insondabile che ha dato vita al nuovo periodo storico e, quindi, di racchiudere in sé una forza originaria che con lo svilupparsi di esse può venire meno. A questa fase di semplicità dei modi dell'esperienza e della comprensione dell'essere segue il «libero gioco della differenziazione che progredisce»<sup>173</sup> o la «libera differenziazione delle possibilità epocalmente predate»<sup>174</sup> che consiste nel comprendere, dell'esserci, le possibilità messe in gioco dalla nuova epoca e nel dargli forma. In questo modo le caratteristiche formulazioni, emergenti in ogni periodo storico, del diritto, della sovranità, dei pensieri, dell'arte e della vita in generale divengono sempre più varie, più ricche e differenziate, perché elaborate e fatte progredire nelle loro potenzialità inizialmente nascoste. Si

---

<sup>171</sup> B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, cit., p. 81.

<sup>172</sup> Persino avvenimenti storici considerati rivoluzionari come, per esempio, la scoperta dell'America o dell'energia nucleare non sono stati, secondo Welte, la causa di un cambiamento d'epoca ma, al contrario, hanno rappresentato l'articolazione delle possibilità che primariamente sono state inviate dal fondamento insondabile. Tali scoperte hanno potuto aver luogo solo in quanto, in precedenza, si era già destinalmente affermata una particolare comprensione dell'essere a cui esse hanno cercato di dare forma. Cfr. B.WELTE, *Geschichtlichkeit und Offenbarung. Einstündige Vorlesung (Wintersemester 1967/1968)*, in *Mensch und Geschichte*, cit. pp. 275-350; in particolare cfr. pp. 319-324.

<sup>173</sup> B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Einstündige Vorlesung (Sommersemester 1962)*, cit., p. 115.

<sup>174</sup> B.WELTE, *Geschichtlichkeit und Offenbarung. Einstündige Vorlesung (Wintersemester 1967/1968)*, cit., p. 326.

tratta del cosiddetto periodo «alto» di ogni mondo storico il quale si situa in una zona di equilibrio, a metà tra la fase «prima» di un'epoca e quella «tarda». In quest'ultima si raggiunge lo stadio massimo e ultimo dello sviluppo delle iniziali potenzialità. Mai come in questa fase storica i modi dell'esperienza e della comprensione appaiono così progrediti. D'altra parte, però, la forza originaria che era propria delle prime essenziali forme del vivere si è assottigliata sempre più sino a scomparire. Inversamente proporzionale alla crescita delle potenzialità epocali, l'iniziale originarietà si è dileguata dalle più ricche formulazioni culturali, sociali, religiose etc. Nel periodo tardo di una totalità storica, la vicinanza all'origine diviene, più che mai, lontananza da essa e la tipica comprensione dell'essere di un'epoca si fa debole, anche se esternamente può apparire molto interessante. È importante precisare due aspetti di tale movimento esplicativo della figura mondiale della verità: esso è irreversibile e orientato da ciò che in origine si è temporalizzato. Che è irreversibile significa che se si è nel periodo tardo (o alto) di un'epoca non si può tornare agli inizi di essa; che è orientato vuol dire che - sebbene lo sviluppo e la differenziazione delle iniziali forme della vita accade del tutto liberamente (in modo tale da rendere possibile il pensiero che tutto è andato in un modo ma sarebbe potuto andare anche diversamente) - ciò che è progressivamente elaborato deve esser già contenuto in nuce nei modi dell'essere che la temporalizzazione di una nuova epoca dischiude. Le successive formulazioni devono essere in qualche modo epocalmente predate. O, detto altrimenti: l'esserci può e deve muoversi unicamente all'interno dei confini che l'essere, in questo preciso periodo storico, gli ha assegnato. Questo, dunque, il primo tipo di movimento, immanente ad una stessa epoca.

Il secondo tipo di movimento, quello definito l'«improvviso mutamento epocale» è invece rappresentato dall'evento dell'irruzione di un nuovo destino dell'essere. Accade, spiega Welte, che una determinata comprensione dell'essere divenga sempre più fiacca ed intorpidita entrando così in crisi e che al suo posto subentri un nuovo modo dell'essere, totalmente altro rispetto a quello appena uscito di scena. Le formazioni culturali, sociali, politiche e religiose che compaiono con il cambiamento epocale non possono in alcun modo esser dedotte dalle potenzialità messe in gioco dall'epoca precedente: tutto ora diviene diverso. Un nuovo mondo storico, originato da un cambiamento qualitativo (non più, quindi, da un processo esplicativo) ha inizio. «È un improvviso mutamento (*Umschlag*) nella qualità dell'osservazione del mondo e del pensiero del mondo nella totalità. Un nuovo continente si innalza dai flutti del mistero, dell'origine; tutto dall'inizio ha un aspetto diverso e nuovo, e nessun passaggio continuo conduce da ciò che sinora è stato fin qui.

Qualitativa svolta (*Umschwung*) epocale»<sup>175</sup>. Il sorgere dei mondi storici può aver luogo, conclude Welte, in più modi: epoche diverse possono emergere in modo discontinuo l'uno accanto all'altra (si legge: «Occidente - mondo semitico – India – Asia orientale»<sup>176</sup>), possono alternarsi a vicenda oppure una nuova epoca può nascere nel mezzo del processo esplicativo di un'altra epoca (è il caso della comparsa del Medioevo sul terreno del mondo greco tardo antico).

### **§ III.2 *Religion und Religionen e Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen***

Gli accurati studi weltiani sull'accadere storico della verità non possono non incidere in maniera decisiva sulla tematica religiosa di cui Welte si è occupato nell'intero corso della sua vita, tentando di assumere un punto di vista ogni volta diverso sul fenomeno così da poter cogliere un aspetto sempre nuovo di quello stesso «onnicomprensivo» mistero denominato sacro. Più radicalmente, la storicità della verità, il carattere di evento dell'essere assume importanza per Welte soprattutto in relazione al fenomeno religioso: il pensiero della storicità dell'essere contribuisce in modo determinante a dispiegare e a chiarire il problema della molteplicità e della diversità delle figure del sacro. La fenomenologia weltiana, che da parte a parte, anche laddove il termine „sacro“ non compare, si rivela esser una fenomenologia della religione, pensa l'evento dell'essere per poi applicarlo allo studio fenomenologico della manifestazione del divino, oppure, con Welte che cita Eliade, all'analisi della «ierofania». Che nell'approfondimento dell'intuizione heideggeriana della storicità dell'essere almeno un occhio del nostro autore sia costantemente rivolto alla questione della molteplicità delle figure del sacro e perciò al manifestarsi del divino ogni volta in modo diverso (nelle differenti religioni ma anche all'interno di una stessa religione) ce lo dimostrano, indirettamente, gli scritti dedicati alla più ampia questione del rapporto tra storicità e verità: in essi, infatti, entra in gioco quell'essere (o quella verità assoluta) che Welte, come s'è visto nel capitolo precedente, identifica con il sacro, fenomeno religioso che oggi si sottrae all'esperienza dell'esserci e che in epoche precedenti a quella contemporanea si è in più modi manifestato. Ma sono soprattutto i manoscritti weltiani di alcuni corsi universitari, incentrati sulla questione della varietà delle formazioni religiose avvicendatesi nel corso della storia e tuttora presenti o, più in generale, sulla fenomenologia della religione, a riferirci direttamente del tentativo del nostro autore di mettere

---

<sup>175</sup> B.WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Einstündige Vorlesung (Sommersemester 1962)*, cit., p. 115.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

fruttuosamente in contatto la tesi della storicità della verità con il problema della pluralità delle figure del sacro. Tra questi manoscritti abbiamo scelto i due che ci sono sembrati essere più prossimi all'oggetto del presente lavoro: *Religion und Religionen* del 1953 e *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* del 1958.

*Religion und Religionen* fa parte del lascito di Welte conservato nell'archivio universitario di Friburgo. La collocazione del manoscritto è la seguente: E 008, Signatur 0026. Esso contiene: un indice di 2 pagine, il testo completo delle lezioni di circa 106 pagine<sup>177</sup> e 4 pagine di appunti personali. L'indice è scritto a macchina, probabilmente dall'allievo di Welte Klaus Hemmerle; il testo delle lezioni è scritto a mano da Welte, risulta in gran parte leggibile e talvolta presenta a margine degli schizzi stenografati; gli appunti sono anch'essi scritti a mano e in parte stenografati. Non essendo ancora disponibile una trascrizione di questo manoscritto per il presente lavoro abbiamo fatto riferimento ai fogli originali di tale documento.

*Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* fa anch'esso parte del lascito di Welte conservato nell'archivio universitario di Friburgo. La collocazione del manoscritto è la seguente: Bestand E 008, Signatur 0038. Esso contiene: un indice di 7 pagine, il testo completo delle lezioni di circa 132 pagine e circa 8 pagine di appunti personali. Anche in questo caso l'indice è scritto a macchina, probabilmente dall'allievo di Welte Klaus Hemmerle; il testo delle lezioni è scritto a mano da Welte, risulta in gran parte leggibile e talvolta presenta a margine degli schizzi stenografati; gli appunti sono scritte a mano. Tale manoscritto è stato recentemente trascritto dallo studente Fabian Gabler. Tuttavia esso non è pubblicabile a causa di numerose lacune dovute all'illeggibilità di alcune parole scritte a mano da Welte. Per il presente lavoro abbiamo confrontato la suddetta trascrizione con il manoscritto originale sotto la supervisione del Professor Bernhard Casper.

A farci da guida nella presentazione della filosofia weltiana della fenomenicità, molteplicità e storicità del sacro sarà, primariamente, il secondo di questi due manoscritti perché più completo rispetto al primo. Lo scritto del 1953 sarà citato ed analizzato esclusivamente nelle parti in cui emergono ulteriori aspetti della problematica in questione rispetto a quelli del manoscritto del 1958. Nella lettura di alcune parti dei suddetti manoscritti tenteremo di essere il più possibile fedeli al testo: ci preme restituire al lettore la ricchezza di contenuti di questi due inediti. Inoltre, in appendice riportiamo gli indici di entrambi i manoscritti così da render possibile una visione d'insieme del loro contenuto.

---

<sup>177</sup> Sia in *Religion und Religionen* che in *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* la numerazione delle pagine è imprecisa.

### § III.3 Elaborazione della questione del cambiamento della figura del sacro<sup>178</sup>

Welte dedica la prima parte del manoscritto del 1958 alla chiarificazione dell'oggetto del suo domandare, all'individuazione del campo nel quale tale problema si colloca e alla dichiarazione del punto di vista a partire dal quale il tema di queste lezioni è interrogato. Infine si accenna ad un'ipotesi di lavoro che poggia su ciò che la storia della religione ci suggerisce in modo evidente. Sia detto di passaggio che nel manoscritto del 1953 ad introdurre la definizione e la successiva discussione del problema c'è una breve presentazione del modo in cui esso si origina. L'esistenza nel corso della storia e nel mondo contemporaneo di più religioni diviene un problema a causa del costitutivo desiderio dell'esserci di avere ragione (*Recht haben*). Qualsiasi uomo, spiega Welte, ha un determinato retroterra religioso, con specifiche rappresentazioni del divino che gli sono state tramandate. Egli può decidere di accettare questa formazione religiosa che sin dalla nascita gli è familiare, può rifiutarla per prestare fede ad un'altra configurazione del divino o può anche scegliere di negare ogni realtà religiosa. In ognuno di questi casi, secondo una tendenza dell'uomo che è inseparabile dalla sua essenza, egli avrà la pretesa di essere nel vero. Unitamente a tale pretesa, però, l'esserci richiederà che il progetto di verità in materia religiosa da lui elaborato, o ereditato e poi approvato, venga riconosciuto e condiviso da tutti tanto da poter essere in accordo con l'umanità intera. Per questo motivo la diversità delle religioni costituisce un problema. E oggi – è il manoscritto del '58 a dircelo – in una società caratterizzata dall'assenza del sacro, la questione della molteplicità delle rappresentazioni del divino si fa paradossalmente ancora più urgente. Nel presente si assiste di continuo alla convivenza, anche forzata, di popolazioni e, quindi, di comunità religiose che in passato più difficilmente potevano entrare in contatto. È quindi il multiculturalismo vigente nella società contemporanea a riproporre il problema della varietà dei credi religiosi e a rendere necessario un serrato confronto tra essi che si dispieghi, oltre che nel vivere quotidiano, anche su base teorica.

Concentrandoci sul testo del '58, l'oggetto delle lezioni weltiane è, come annunciato dal titolo stesso di questo corso universitario, il cambiamento delle figure del sacro. «Che cosa indaghiamo? Dio e gli dèi, le loro figure e il cambiamento di queste figure. Con ciò noi indaghiamo al tempo stesso la varietà e la molteplicità delle religioni nell'umanità e la loro storia»<sup>179</sup>. Ognuno di

---

<sup>178</sup> Riprendiamo alla lettera il titolo (in tedesco: *Ausarbeitung der Frage nach dem Gestaltwandel des Heiligen*) della prima parte del manoscritto *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*.

<sup>179</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, pp.2-3.

noi, argomenta Welte, indipendentemente dal rapporto che intrattiene con il sacro o con il divino, ha sicuramente avuto modo di imbattersi in ciò che si presenta come problematico: la varietà dei nomi e delle figure di Dio nella storia, la molteplicità delle religioni e la discordia degli uomini nel tentativo di giungere ad una comune definizione e denominazione di ciò che è ritenuto essere supremo. Quindi, l'oggetto di tali lezioni è costituito dal frazionamento delle religioni che ha avuto luogo nel corso della storia e che si vuole cercare di capire nelle sue radici più profonde. In secondo luogo, deve esser dichiarato il campo nel quale si colloca la questione da affrontare. Solo in questo modo sarà possibile pensare la questione della molteplicità delle religioni a partire dal suo fondamento. «Ciò che deve essere da noi interrogato si trova dispiegato nel campo della storia della religione»<sup>180</sup>. Essa, infatti, documenta la presenza di una sconcertante abbondanza di configurazioni religiose. Consultando un qualsiasi libro di storia delle religioni – Welte nomina come rappresentanti di tale disciplina Chantepie de la Saussaye, van der Leeuw e Mircea Eliade – si avrà la netta impressione di essere sopraffatti da un'ingente mole di materiale che testimonia il rapporto dell'uomo col divino dalle popolazioni primitive e dell'età della pietra a quelle orientali, come per esempio quelle indiane, cinesi, giapponesi, indonesiane, siberiche e polinesiane, dalle antiche popolazioni americane dell'Alaska e della Terra del Fuoco alle tribù africane. O si pensi, per esempio, alle differenti forme che il sacro ha assunto nelle civiltà greca e romana, nei popoli celti, germanici e slavi e nel Cristianesimo. In effetti, sembra impossibile, continua Welte, pensare ad un ente, ad un aspetto o ad un fenomeno del mondo che non sia mai stato percepito come sacro e come tale adorato. È difficile trovare un nome con cui l'uomo non abbia ancora appellato il divino - tanto che Welte scrive: «Πανόνομος: pan-nominale (*allnamig*) è il sacro»<sup>181</sup> - ed è di nuovo la storia delle religioni a testimoniare: il cielo, le stelle, il sole, la pioggia, la luna, l'acqua, le montagne, le pietre, la terra e il campo, gli alberi, gli animali, la facoltà riproduttiva maschile, la fecondità femminile, i re, i morti, la guerra, l'ebbrezza, l'eros, il potere e lo spirito sono solo alcuni dei fenomeni con i quali si è creduto di poter identificare il divino.

Questo incessante mutamento delle figure del sacro ha luogo a più livelli, si estende attraverso differenti dimensioni. Almeno tre, infatti, sono gli orizzonti che in una trattazione del problema della diversità delle formazioni religiose vanno presi in considerazione e che sin dall'inizio devono esser tenuti presenti per una consapevolezza dell'ampiezza del tema da affrontare. «Una dimensione è quella della oggettività (*Gegenständlichkeit*) delle figure sacre e divine così come esse nella storia delle religioni sono state rappresentate in quanto ciò che è creduto

---

<sup>180</sup> Ivi, p.3.

<sup>181</sup> Ivi, pp. 5.

e adorato. Con la nostra breve enumerazione abbiamo cercato di accennare proprio a questo orizzonte dell'oggettivo: nomi menzionabili, figure stabili e descrivibili, determinati miti ad esse correlate, dogmatiche, orazioni e così via»<sup>182</sup>. Questo è l'aspetto più esteriore del cambiamento delle figure del sacro, la dimensione che anche uno sguardo superficiale può riuscire a cogliere in quanto si tratta dell'evidente differenza e delimitazione di una religione rispetto all'altra. Continua Welte:

Ma dietro questo orizzonte oggettuale degli dèi e delle religioni e della sua pluri- anzi pan-nominalità (*Allnamigkeit*) si nasconde un altro orizzonte del mutamento del sacro. Ad un esame più attento vediamo: le religioni nel loro patrimonio oggettuale durano a lungo, relativamente ad esso non cambia nulla o poco, e però cambiano molte cose ma in un altro modo. Le figure della maestosità divina conservano per secoli e più nomi e profili ma è come se cambiasse il modo fondamentale della vita che a partire da questi nomi e figure chiama in causa gli uomini, è come se in relazione con questo cambiamento del modo della vita che chiama in causa cambiassero anche i modi umani del nominare e dell'adorare il sacro, tutto nell'ambito di un'oggettualità religiosa che resta invariata, di una religione oggettualmente uguale.<sup>183</sup>

Il secondo tipo di mutamento avviene quindi ad un livello più profondo e nascosto rispetto a quello precedente che nella sua evidenza non necessita di un occhio fine per poter esser avvertito. Soffermando il proprio sguardo su una singola formazione religiosa, è possibile notare come le religioni, sebbene con il trascorrere del tempo conservino del tutto, o in grande misura, la loro configurazione oggettuale, presentano comunque dei cambiamenti al loro interno. Nel corso del procedere storico si assiste ad un'incessante trasformazione delle modalità secondo cui l'uomo è chiamato in causa dal sacro e di conseguenza ad un costante e sempre nuovo ripensamento delle rappresentazioni del divino. Pur rimanendo invariato il nome e l'immagine di una determinata divinità, cambia sostanzialmente la relazione che si intrattiene col sacro. Il mondo religioso a noi

---

<sup>182</sup> Ivi, pp. 5-6. Nel manoscritto del '53 l'elenco delle diverse figure del divino che costellano l'universo religioso dell'umanità è altrettanto ricco. In sede di presentazione di questa prima tipologia di variazione del sacro (qui definita come il cambiamento del «patrimonio oggettivo (*objektiv*), nominabile e conoscibile delle rappresentazioni di Dio, delle espressioni sacre, delle dogmatiche, delle regole culturali stabilite e così via») Welte enumera alcuni esempi di devozione religiosa tra loro già esteriormente diversi al fine di esemplificare al meglio la differenza tra le figure divine. Egli nomina le divinità greche, gli dèi romani della guerra e del dominio e gli *agrestia numina*, le singolari immagini, i miti e le forme culturali del Medio Oriente, gli dèi e i culti di tutte le popolazioni asiatiche, dell'India, della Cina, del Giappone, le divinità delle popolazioni primitive dell'Africa e della Polinesia, chiamando infine in causa le grandi religioni come l'Islamismo, il Cristianesimo e l'Induismo.

<sup>183</sup> Ivi, pp. 6-7. Analogamente nel manoscritto del 1953 Welte scrive: «In questo tipo di cambiamento [...] primariamente non si tratta di un avvicendamento nell'oggettivo o nel patrimonio oggettivabile della religione. Primariamente non si tratta di un avvicendamento degli dèi e delle proposizioni credute come decisive e delle forme stabilite di culto. Certamente anche in queste cose cambia qualcosa ma decisivo per il tipo di cambiamento storico delle religioni al quale qui ci riferiamo è qualcosa d'altro: qui primariamente non cambia l'oggettivo nel mondo del sacro ma il modo in cui l'umanità di un periodo storico si riferisce o si sa riferito ad esso, la modalità fondamentale che ogni volta di nuovo porta diversamente all'interpretazione la totalità di ciò che è dato di un mondo religioso, fermo restando la sua identica datità. Perché qui non si tratta solo di singole cose pensate, rappresentate o fatte diversamente. Piuttosto, la totalità di ciò che è dato nel mondo religioso viene afferrata, attuata e raffigurata a partire da un modo fondamentale del pensare, del vivere e dell'esserci che è nato in modo nuovo e diverso». B.WELTE, *Religion und Religionen*, pp. 7-8.

più vicino, quello cristiano, offre un chiaro esempio di questa dimensione del cambiamento del sacro. Il patrimonio oggettivo del Cristianesimo è rimasto, almeno nei suoi aspetti più decisivi, sempre uguale a se stesso: il fulcro della religiosità cristiana è costituito dalla fede della rivelazione di Dio in Gesù. Al contempo però ha avuto luogo, a partire dalla nascita di questa religione sino ad oggi, un continuo cambiamento del modo in cui il sacro è stato esperito dai cristiani. «Si può dire che lo stile della vita cristiana nella totalità è slittato. Oppure: il modo in cui il sacro veniva in quel momento esperito nei misteri e nel messaggio del Cristianesimo, il modo in cui esso concerneva l'uomo e lo determinava, era cambiato totalmente»<sup>184</sup>. Il Cristianesimo delle primitive comunità palestinesi è totalmente altro dalle forme di Cristianesimo attestate in area ellenica come quest'ultimo è differente dal Cristianesimo del medioevo, del periodo barocco o della Riforma. Per esempio, le testimonianze provenienti dal medioevo (il linguaggio della preghiera, le forme del culto, le teologie, gli edifici, l'arte etc.) ci mostrano una modalità del tutto nuova, rispetto a quella del tardo mondo antico, di pensare il Cristianesimo nel suo complesso: «ora tutto è medievale e non più antico»<sup>185</sup>. E, spiega Welte, i vari concili indetti nel corso della storia del Cristianesimo, come quello di Nicea e di Costantinopoli, sono proprio il tentativo di pensare ogni volta di nuovo la fede in Cristo, la sua elaborazione teorica tramite la dogmatica e la sua pratica culturale, l'organizzazione gerarchica interna alla chiesa, l'attività pastorale e così via. Essi rappresentano l'atto del ripensamento e dell'istituzionalizzazione del modo in cui il rapporto col divino si dispiega. Dunque, le trasformazioni che hanno storicamente riguardato la religione cristiana non dipendono dall'aggiunta o dall'abbandono di alcuni elementi oggettuali, che pure talvolta può aver avuto luogo, ma dal cambiamento della modalità fondamentale con cui il sacro parla all'uomo. La dimensione oggettiva rimane la stessa (la fede del cristiano resta rivolta alla rivelazione di Dio in Gesù) ma cambia la luce sotto la quale appare il patrimonio teorico e pratico del Cristianesimo; l'accento è spostato su determinati aspetti piuttosto che su altri. In questo modo, il secondo tipo di mutamento delle figure del sacro ha come conseguenza il delinarsi di una storia anche all'interno di una singola religione.

Riassumendo, la tesi del nostro autore è che da una parte c'è il cambiamento del contenuto positivo, oggettivo, di una religione, l'evidente cambiamento che permette di distinguere le religioni tra loro e dall'altra il cambiamento (nell'ambito di una medesima religione) del modo in cui il sacro si dà in una precisa epoca storica e, conseguentemente, del modo in cui l'esserci di volta in volta percepisce e interpreta quel divino che, almeno superficialmente, rimane sempre lo stesso. La

---

<sup>184</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, p. 8.

<sup>185</sup> Ivi, p. 8.

seconda dimensione del mutamento del sacro, afferma Welte, è più profonda e misteriosa rispetto alla prima. Nel manoscritto del '53 il secondo tipo di mutamento del sacro è significativamente definito «[u]n cambiamento che proprio nel suo esser poco appariscente è profondo e ricco di destino (*schicksalsreich*)»<sup>186</sup>. La terza ed ultima dimensione del cambiamento del divino, continua Welte nel testo del '58, si situa ad un livello ancora più profondo e sembra affondare le proprie radici nel nucleo del sacro: «C'è anche questo: presso una stessa figura religiosa, anzi anche presso una stessa modulazione storica (?) fondamentale, la testimonianza del sacro e dell'incontro divino è una volta pieno di potere, di forza e di dominio (?) interno, un'altra volta è come uno schema vuoto, come un semplice involucro»<sup>187</sup>. Questo tipo di cambiamento del sacro è individuato nel fatto che: «la religione ininterrottamente sorge e tramonta tra gli uomini»<sup>188</sup>. Nel corso della storia, infatti, si può osservare l'alternanza di momenti di vicinanza al sacro – o di vicinanza all'origine (*Ursprungsnähe*) - nei quali avviene il contatto diretto con il divino, l'«iniziale esser visitato dalla chiamata, dal fulmine, dallo spirito di Dio»<sup>189</sup> e di momenti di lontananza da esso, di perdita e di assenza del religioso. Nel manoscritto del '53 si legge: «Talvolta incontriamo nella storia testimonianze della religione che danno testimonianza della forza dell'origine. Noi avvertiamo che talvolta gli uomini hanno esperito il semplice sorgere del sacro [...]»<sup>190</sup>. In questi episodi di vicinanza all'origine si delinea, a partire dalla ierofania, una rappresentazione del divino che dà luogo alla nascita di una specifica religione. Inoltre, le testimonianze della rivelazione divina sembrano ospitare in sé il sacro stesso: non traspare ancora alcuna differenza tra il mistero che è esperito e la parola o l'immagine che lo esprimono. Il memoriale di Pascal, la vita di San Francesco d'Assisi, alcune pagine degli scritti di Agostino, di Meister Eckhart o di Lutero, il candore del Vangelo e il fulgore dei profeti dell'Antico Testamento oppure i templi greci, le raffigurazioni e i riti delle cosiddette popolazioni primitive, la mistica islamica e le grandi testimonianze dell'India sono alcuni esempi della diretta presenza del sacro nelle sue rappresentazioni. Ma c'è anche, sottolinea Welte, la perdita dell'origine (*Ursprungsverlust*) e il mero mantenimento di quelle parole e immagini nelle quali in passato albergava il sacro e che ora, pur non cambiando esteriormente, appaiono svuotate del loro significato originario e quindi radicalmente esposte al rischio di farsi portavoce di una religiosità inautentica. Sul discrimine tra religione essenziale ed inessenziale ci soffermeremo nel capitolo successivo del nostro lavoro. A parlarci della lontananza e della

---

<sup>186</sup> B.WELTE, *Religion und Religionen*, pp. 8-9.

<sup>187</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, p. 8.

<sup>188</sup> B.WELTE, *Religion und Religionen*, p. 9. Il punto interrogativo tra parentesi tonde segue termini che nel manoscritto sono difficilmente leggibili.

<sup>189</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, p. 10.

<sup>190</sup> B.WELTE, *Religion und Religionen*, p. 9.

sottrazione del divino sono, tra i tanti, le lamentazioni bibliche dei profeti, Teresa di Lisieux, Hölderlin, Nietzsche e Heidegger. L'uomo contemporaneo, d'altronde, ha un'esperienza diretta – lo abbiamo visto nel precedente capitolo - del significato della morte di Dio. Questa, dunque, la terza dimensione del cambiamento del sacro, la dimensione più intima del mistero e perciò la più problematica e difficile da penetrare fino in fondo: «Ma questo è ciò che di più misterioso può accadere alle parole sacre, al mondo sacro della religione in generale: il dono segreto così come la perdita segreta dell'origine. E come sembra, né l'uno né l'altro è consegnato alle mani dell'uomo»<sup>191</sup>.

Prima di passare alla presentazione del punto di vista a partire dal quale il cambiamento del sacro è fenomenologicamente studiato, Welte, riprendendo le fila del discorso, riassume i risultati sinora ottenuti dalla ricerca dell'oggetto delle proprie lezioni e del campo nel quale questo si dispiega. Citare tale breve passo del testo del '58 ci servirà per fissare in modo conciso i punti cardinali di quanto sin qui esposto. Si noti come in esse sono elencati i tre orizzonti nei quali si muove il cambiamento del fenomeno religioso. Welte scrive:

Abbiamo cercato di spiegare dinanzi a noi il campo di ciò che dev'essere da interrogato: l'enorme campo della abbondanza di figure del divino, la pan-nominalità del sacro nella storia dell'uomo sulla terra. Gli dèi possono avere tutti i volti e tutti i nomi e li hanno già avuti. La storia della religione ce lo mostra; nelle svolte sempre nuove della storia, un mondo di figure sacre di volta in volta dominante può attraversare molte modalità storiche. E molte possibilità della vicinanza dell'origine e della lontananza dell'origine sembrano tessere questo intero da una profondità nascosta. La storia della religione degli uomini è enorme nell'abbondanza delle sue figure, dei suoi cambiamenti, delle sue profondità e non profondità.<sup>192</sup>

Il problema interpretativo che sorge in sede di una preliminare esposizione della fenomenologia della molteplicità delle rappresentazioni divine risiede, spiega il filosofo di Friburgo, nel fatto che a pensare questa straordinaria moltitudine delle figure del sacro siamo noi cristiani. Lo studio fenomenologico weltiano, quindi, si configura interamente come ermeneutico: la trasposizione della costitutiva storicità dell'esserci nell'ambito di un'analisi filosofica del religioso implica che il pensatore si faccia primariamente carico della propria specifica esperienza religiosa. Della necessità dell'inclusione della propria fede religiosa negli studi fenomenologici del sacro Welte non parla nel testo che stiamo leggendo; la dà per scontata. Essa sembra essere una diretta conseguenza della tesi dell'essenziale connotazione storica dell'essere umano. Ciò che invece il nostro autore si domanda esplicitamente è: come possiamo noi cristiani, radicati in una determinata configurazione religiosa, che con la sua pretesa di assolutezza sembra indurci a respingere tutte le

---

<sup>191</sup> Ivi, p. 11.

<sup>192</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, p. 13.

altre figure del sacro come false e prive di significato, rapportarci alle innumerevoli religioni di cui la storia ci narra? Welte risponde spiegando che, in quanto cristiani, noi siamo pur sempre uomini e apparteniamo ad un'unica umanità con la quale dobbiamo continuamente porci in comunicazione, in una comunicazione che deve aver luogo tramite una ragione che rinunci a qualsiasi pregiudizio, tramite una ragione che fenomenologicamente depurata da ogni conoscenza tramandata e non verificata sia pronta ad aprire i propri orizzonti a ciò che è altro e diverso. Se le diverse popolazioni esistenti al mondo fanno capo ad uno stesso genere umano, compito del fenomenologo è quello di «rendere giustizia ad ogni umanità, di prendere tutti sul serio e di ascoltare in ogni direzione comunicativa, e senza preconetto, [...] le origini autentiche che qui – o ovunque sia – ci parlano, quindi: di rispettare tutte le divinità»<sup>193</sup>. Rinunciando a battere la via più breve per eliminare le tensioni tra le diverse credenze religiose - quella disumana che ricorre al potere e alla violenza e che Welte ritiene esser figlia della pigrizia e della viltà - il cristiano, anziché irrigidirsi acriticamente nella propria posizione e porsi in netta contrapposizione alle altre espressioni di devozione, deve, con un occhio sempre rivolto alla pretesa di verità del messaggio evangelico, saper intraprendere un proficuo dialogo interreligioso. Un pensiero critico scevro di pregiudizi è il principale strumento di una cosiffatta comunicazione.

L'ultimo passo da Welte compiuto in questa prima parte del manoscritto consiste, s'era detto, nel mutuare dalla storia della religione una prima indicazione per il procedere del pensiero nell'ambito del sacro e del suo incessante cambiamento. Lo studio storico delle religioni mette in luce una costante corrispondenza tra le rappresentazioni del divino e i fenomeni del mondo. Ad esprimere il sacro sono sempre enti o aspetti mondani (Welte cita come esempi il cielo e la terra, l'albero e il campo, l'uomo e la donna, lo spirito e la potenza e così via). Inoltre, le descrizioni di Dio o degli dèi sembrano essere in stretta connessione con il particolare ambiente geografico e culturale in cui l'uomo vive (si legge nel testo weltiano che gli dèi del deserto sono diversi da quelli del nord, quelli degli agricoltori diversi da quelli dei cacciatori, quelli delle popolazioni primitive diversi da quelli dei popoli più sviluppati). Perciò, l'ipotesi di lavoro che la storia della religione ci suggerisce è la seguente:

Il sacro nel suo dominare si rivolge di volta in volta all'uomo nel suo mondo. Nel mondo, nella molteplicità delle sue figure e nel suo cambiamento storico appare ciò che è sacro. E così il sacro che appare agli uomini porta proprio i molteplici volti del mondo e dei mondi degli uomini. Esso stesso è di carattere mondano (*welthafter Art*) e il mondo, da parte sua, è il terreno che media il suo incontro con l'uomo e la sua pretesa (*Anspruch*) nei confronti degli uomini; il mondo è il medium della pretesa sacra.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> Ivi, p. 14.

<sup>194</sup> Ivi, pp. 16-17.

Il sacro si manifesta nel mondo; è questo a mettere in comunicazione l'uomo con il divino. Ecco l'ipotesi di lavoro con cui Welte intende intraprendere il proprio cammino filosofico nel pieno e variegato universo delle rappresentazioni religiose. Ma la convinzione della rivelazione del sacro nei fenomeni del mondo, inizialmente assunta solamente a titolo ipotetico, deve, secondo il nostro autore, esser compresa a partire dal suo interno. Devono esser chiarite le ragioni che stanno alla base della fenomenizzazione mondana del sacro. «Il primo passo della nostra riflessione consiste nel comprendere il mondo nella sua pienezza di apparizioni come il luogo dell'apparizione del sacro e del divino. Come mai il cielo e la terra e ciò che li occupa possono guadagnare per gli uomini un volto ed un'essenza divini?»<sup>195</sup>.

A questo punto, però, si presenta una difficoltà o addirittura una contraddizione: ad attuare lo sforzo teorico di penetrare il fondamento dell'apparizione del sacro nel mondo siamo noi che viviamo in un'epoca caratterizzata dall'assenza del religioso, dalla lontananza e dalla perdita dell'origine. Come già osservato nel precedente capitolo, il mondo odierno si configura come un mondo del tutto, o in gran parte, profano che difficilmente lascia presumere l'esistenza di una dimensione religiosa. Proprio per questo motivo, in quello stesso capitolo, si era sostenuta – seguendo il pensiero di Welte - la necessità della trattazione della questione dell'essere per tentare di conoscere quel sacro che oggi sembra negarsi. In luogo di una diretta esperienza religiosa si doveva provare a sollevare la heideggeriana domanda sull'essere al fine di capire se la parola “sacro” avesse, o meno, ancora un significato (un significato non unicamente di tipo poetico si intende). Lo stesso procedimento viene adottato in questo manoscritto del '58 (e anche in quello del '53). Per comprendere il perché della manifestazione del sacro nel mondo a partire da un mondo evidentemente profano è necessario ricorrere ad una «costruzione ausiliare (*Hilfkonstruktion*)» del pensiero, o ad una «deviazione che passa per l'analisi del domandare dell'uomo al suo mondo»<sup>196</sup>, attraverso la quale tentare di oltrepassare lo sbarramento che l'era della tecnica ci pone. Forse, in questo modo sarà possibile giungere in quell'ambito originario in cui il sacro appare essere in una ovvia ed immediata connessione con le figure mondane.

#### § III.4 La domanda sull'essere e l'ambito del sacro<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Ivi, p. 25.

<sup>196</sup> Ivi, p. 39.

<sup>197</sup> Il contenuto di questo nostro paragrafo corrisponde a ciò che nel manoscritto del '58 è ordinato sotto i titoli *Domanda (Frage)* e *L'ambito del sacro (Der Bereich des Heiligen)*.

Nel rapporto dell'esserci con il mondo si instaura, spiega Welte, un peculiare movimento, definito «movimento domandante (*fragende Bewegung*)» nel quale sono innanzitutto i fenomeni a chiamare in causa e ad intepellare l'uomo che è così continuamente indotto a sollevare domande sugli enti (sul loro esser-così) e sull'essere degli enti (sul loro esistere). Torna in questa seconda parte del manoscritto del '58 l'analisi fenomenologica della domanda sull'essere con la quale, nel precedente capitolo (tramite la lettura di *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* e di *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*) abbiamo avuto modo di entrare in contatto. Perciò scegliamo di non soffermarci nuovamente sulla questione dell'essere dell'ente – nel manoscritto esposta in termini analoghi a quelli già visti – e di volgerci direttamente all'esito di tale trattazione: l'essere, nella sua inattingibilità ed indisponibilità, nel suo sottrarsi ad ogni prensione umana, ad ogni concettualizzazione e categorizzazione finita si rivela come il mistero per eccellenza dinnanzi al quale l'uomo può solo tacere. Inoltre esso, nel suo esser costantemente sottratto allo sguardo umano, è al contempo ciò che più intimamente tocca e concerne l'esserci facendolo rabbrivire o riempiendolo di gratitudine (si tratta della connotazione, in questa sede non citata esplicitamente ma di certo tenuta presente, del sacro come *mysterium tremendum et fascinans*). Ebbene, l'esperienza dell'essere come potenza sacra sta alla base dell'individuazione del divino nei più disparati enti del mondo, tutti accomunati dal fatto che sono, ossia dall'essere che gli è accordato. Perciò Welte conclude:

[...] le figure della terra stessa e il mistero della loro essenza e presenza diventano sacre nella loro sottrazione che esige silenzio, esse diventano divine nel loro regnare su di noi, per noi indisponibile e maestoso, e sono le figure del mondo stesso che svelano e dispiegano dinnanzi a noi il sacro-divino come il loro più proprio essere e la loro più propria essenza.[...] Il mondo si mostra all'uomo come l'ambito nella cui multiformità il sacro, il divino, è incontrato – se è incontrato – in modo multiforme. E in questo ambito accade che le molte figure del mondo stesso, del cielo, della terra e delle cose umane (dell'amore, della morte) nel loro essere, nella loro essenza e nel loro regnare guardano l'uomo e vengono esperite e comprese dall'uomo come sacre e divine.<sup>198</sup>

E ancora: «Essendo toccato dallo sguardo dell'essere dell'ente, dallo sguardo del regnare e dell'esser presente dell'ente, tu sei toccato dallo sguardo del sacro e del regnare divino [...]»<sup>199</sup>. Nella semplice presenza dell'ente, in questa luce serale, in questo fiore di campo, nel cinguettio di questo uccello, negli occhi di questo amico, l'esserci incontra il sacro. Proprio perché l'essere in generale (il fatto che c'è qualcosa piuttosto che nulla) appare assolutamente misterioso e proprio perché anche l'essere di qualsiasi ente particolare, del cielo, delle stelle, del mare, dell'albero o

---

<sup>198</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, pp. 35-36.

<sup>199</sup> Ivi, p. 39.

anche dell'uomo, si manifesta come tale (ciò che desta meraviglia nell'incontro con l'ente è il fatto che ad esso sia accordato essere) l'esserci esperisce il sacro nel contatto con i fenomeni del mondo<sup>200</sup>.

Passando per la via della domanda sull'essere, Welte è riuscito a comprendere il perché dell'individuazione del sacro nei fenomeni mondani. L'ipotesi di lavoro (il sacro si dà nel mondo) in prima battuta dedotta dalle numerose testimonianze di cui la storia della religione ci narra può essere ora elevata al rango di tesi perché compresa nelle sue ragioni intrinseche, nel suo fondamento. Ma il cammino che tenta di arrivare alla sua meta, il sacro, tramite l'analisi fenomenologica dell'essere non è, come s'è visto nel nostro precedente capitolo, l'unico percorribile e nemmeno il più breve ed immediato. Esso, però, è reso necessario dalla particolare situazione storica che stiamo vivendo, dal nostro «moderno pensiero profano». Percorrendo la via della questione ontologica – via da Welte definita una «deviazione» rispetto alla diretta percezione di Dio o degli dèi – il filosofo di Friburgo ha potuto afferrare, a partire da una società in cui la rivelazione del sacro non ha luogo, il significato dell'identificazione del divino con i fenomeni mondani ed è riuscito a porsi, se non in continuità, almeno nelle vicinanze delle esperienze religiose che hanno caratterizzato le epoche passate. Queste ultime esperienze sono state, secondo il nostro autore, di due tipi: da una parte l'incontro con il divino si è configurato come «l'essenziale meraviglia che non ha bisogno di un oggetto strano e che improvvisamente, a partire da qualcosa di non appariscente, irrompe come una fiamma: la grande meraviglia in cui l'essere dell'ente stesso, in quanto miracolo, guarda direttamente colui che è meravigliato e che dinnanzi ad esso ammutolisce»<sup>201</sup>; dall'altra l'esperienza religiosa si è delineata come «la quiete della semplice, epperò palese, relazione dell'uomo con le luci del cielo e con le disposizioni e le forze della terra, nella quale quiete ciò che da parte sua silenziosamente e ineffabilmente domina nelle luci e nelle forze muove l'uomo in modo meraviglioso e intangibile e lo tocca sommessamente»<sup>202</sup>. Questa

---

<sup>200</sup> Cfr. anche il manoscritto del '53, pp. 38-39: «Guardandomi ciò che è a partire dall'origine, mi guarda il mistero sacro regnante [...]. Molteplice è il suo sguardo e il suo sorgere come è molteplice ciò che è, epperò esso è uno sguardo ed un sorgere. E in questo senso si può dire: gli dèi e Dio sono molteplici e vicini. Perché molteplice è la figura dell'ente e nella molteplicità di questo ogni volta occhieggia il divino, espresso nella molteplicità ed essendo una sola cosa con essa. Nell'esperienza più intensa, più pura e più originaria si dovrà dire: l'esserci proprio dell'ente è esso stesso nient'altro che il guardarmi (*das mich-Anblicken*) di Dio. E in questo modo gli uomini percepirono sempre, finché poterono osservare in modo puro e finché erano vicini all'origine (e non c'è più nessun dubbio che all'inizio delle loro espressioni c'erano esperienze reali): essi videro il sole, la luna, il mare, le stelle e videro lo sguardo di Dio. Essi percepirono con timore reverenziale la terra materna e percepirono il sacro regnante che nessuno comprende. Essi, meravigliati, entrarono in contatto con l'acqua, (...), con il mare, con gli alberi, con le pietre, con lo sguardo enigmatico degli animali, con la vita che sboccia, con il potere magico dell'eros, con l'ombra della morte e sempre li incontrò lo sguardo di Dio. E allo stesso modo essi percepirono il suo occhio splendente nella lucentezza del bello, nella limpidezza che assale lo spirito, nella disposizione sacra e, non di meno, anche nella vertigine della festa dionisiaca».

<sup>201</sup> B. WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, pp. 39-40.

<sup>202</sup> Ivi, p. 40.

seconda tipologia dell'incontro con il sacro è, sostiene Welte, più originaria, iniziale e profonda della prima, ossia della meraviglia suscitata dall'essere di un qualsiasi ente, nonostante anch'essa sia immediata e perciò lontana dal rappresentare lo sforzo teorico a cui l'uomo contemporaneo deve invece ricorrere. Tuttavia, nel manoscritto che stiamo leggendo non si esclude l'eventualità che anche oggi «la fiamma della meraviglia» o «la quiete della semplicità» possano fare irruzione nell'animo di qualcuno.

Ora, giunti nelle vicinanze del luogo in cui i fenomeni del mondo, nella loro molteplicità e diversità, si dischiudono all'esserci come sacri, Welte si dedica alla discussione di due obiezioni volte a confutare la tesi della manifestazione del divino negli enti mondani. Egli scrive:

Ma tali possibili esperienze (...) del divino nelle figure del mondo sono in forte tensione con la nostra coscienza ordinaria della realtà, da una parte, e con il pensiero, per noi dominante, relativo a ciò che Dio è, dall'altra parte. Viste dalla coscienza ordinaria della realtà, le esperienze delineate sembrano oltrepassare la realtà nell'irreale-poetico; invece, viste dall'immagine di Dio per noi dominante, esse sembrano contrastare l'unità del Dio oltremondano ed essere, nella mescolanza di Dio e mondo, un'immaginaria illusione<sup>203</sup>.

Alla prima obiezione, continua Welte, si può rispondere nel seguente modo: la nostra coscienza ordinaria della realtà non può esser fatta coincidere con la coscienza della realtà in assoluto. La prima, infatti, è «l'esito di una determinata modalità del rapporto scientifico con la natura»<sup>204</sup> il quale si serve dei mezzi matematici di misurazione. La concezione della realtà di tipo tecnico-scientifico che sostiene l'identificazione del reale con ciò che è afferrabile, disponibile, esattamente fissabile e misurabile, riproducibile e verificabile, poggia su condizionamenti e delimitazioni della relazione dell'uomo con la natura che si dimostrano soggettivi. Soggettiva, infatti, è la scelta e la definizione del particolare modo in cui una domanda scientifica deve esser posta e la delimitazione dell'ambito a cui essa deve esser indirizzata, come altrettanto soggettiva è la scelta del tipo di risposta che deve esser ricercata e la delimitazione dell'area in cui essa deve esser rinvenuta. E la generale condivisione di una cosiffatta coscienza della realtà non giustifica la sua pretesa di esclusività ed assolutezza<sup>205</sup>. Di contro, una concezione della realtà per così dire fenomenologica, e cioè priva di vincoli posti in anticipo dall'essere umano, si rivela essere meno arbitraria, più autentica ed essenziale di quella scientifica. L'incondizionata apertura dell'esserci dinnanzi a ciò

---

<sup>203</sup> Ivi, p. 41. I tre puntini di sospensione tra le parentesi tonde sostituiscono un termine del manoscritto che non riusciamo a decifrare.

<sup>204</sup> Ivi, p. 42.

<sup>205</sup> Ipotizzando per assurdo che la coscienza della verità sia unicamente rappresentata da quella scientifica, allora, evidenzia Welte, non solo il sacro ma anche altri fenomeni che mai nella vita quotidiana osiamo mettere in dubbio quali per esempio la bellezza di un paesaggio, l'armonia dei colori, la fiducia riposta in un amico e così via, dovrebbero esser relegati nell'ambito dell'irreale e del poetico.

che è non prevede limitazioni poste dall'uomo, permettendo così che siano innanzitutto gli enti a chiamarlo in causa e ad attirare la sua attenzione. È in questa originaria neutralità fenomenologica che l'essere dell'ente può destare nell'esserci un'immensa meraviglia ed apparire, quindi, come sacro. Così, anche la dimensione religiosa può esser, a ragione, ritenuta reale pur essendo la sua realtà di carattere diverso da quella di stampo scientifico (la rivelazione del sacro non è afferrabile, né misurabile o riproducibile). La particolare e derivata concezione scientifica della realtà non esclude la più iniziale realtà della dimensione religiosa.

La seconda obiezione, quella che denuncia il contrasto tra un sacro che si manifesta negli enti mondani e la comune immagine che si ha di Dio, è per lo più rappresentata dalle accuse di politeismo e panteismo. Prima di procedere alla discussione del rapporto tra il divino che si rivela nel mondo e il Dio unico, indivisibile ed ultraterreno, Welte affronta una questione di ordine metodico. Egli spiega che i termini "politeismo" e "panteismo" sono solo concetti formali, etichette, derivanti da un'eccessiva semplificazione dell'esperienza religiosa e finalizzate ad ordinare e a catalogare le infinite tipologie di devozione di cui la storia della religione ci offre testimonianza. Ora, sebbene utili in un lavoro di sistematizzazione delle diverse e molteplici religioni, i concetti di politeismo e panteismo appaiono esser molto lontani dall'originarietà dell'esperienza del sacro. Nel manoscritto del '53 – dove Welte si dilunga maggiormente sul problema del rapporto tra un'autentica manifestazione del divino ed una successiva teorizzazione di essa – si legge:

Bisogna in primo luogo osservare che se si domanda circa il politeismo o il panteismo, si è in una prospettiva relativa al fenomeno interrogato, fondamentalmente altra rispetto alla stessa datità prima (*Erstgegebenheit*) di quel fenomeno. Colui che rimane nell'incontro originario adora semplicemente ciò in cui ogni domanda sprofonda silenziosamente. E così, dall'interno della decisiva esperienza religiosa, della quale noi qui parliamo, tale discorso e tale modo di domandare non ha affatto nessuna possibilità e nessun senso e questi predicati non vengono né approvati né rifiutati; essi non si presentano. La predicazione di politeismo o panteismo accade al di fuori dell'accadimento originario.<sup>206</sup>

Dunque, ci sembra chiaro che la distinzione tra il fenomeno religioso (la manifestazione del divino nelle figure del mondo) e le categorie di panteismo e politeismo non è altro che la particolarizzazione della più generale distinzione tra la sfera dell'esperienza originaria e quella della conseguente generalizzazione e schematizzazione di essa (distinzione alla quale, lo abbiamo visto nel precedente capitolo, è riconducibile anche la differenza tra la rivelazione di Dio e la prova della sua esistenza). In tale bipartizione il fenomenologo deve situarsi sul piano esperienziale: se si è diretti all'originarietà del fenomeno appare del tutto inadeguato rivolgersi ad un tipo di teorizzazione - che potremmo definire a-fenomenologica – la quale in quanto semplificazione,

---

<sup>206</sup> B.WELTE, *Religion und Religionen*, p. 43.

riduzione e sclerotizzazione di esso ha perso in gran parte, se non del tutto, la datità prima di cui si va in cerca<sup>207</sup>.

Inoltre, e in connessione con quanto detto finora sulle eccessive formalizzazioni delle esperienze originarie, il problema degli schemi concettuali di politeismo e panteismo risiede nel fatto che essi trascurano «la differenza tra il concetto finito di ente e l'esperienza trascendente infinita (sacra) dello stesso ente»<sup>208</sup>. Essi traducono frettolosamente l'esperienza religiosa e ciò che in essa entra in gioco, gli enti mondani da una parte e il divino dall'altra, in immagini finite, elaborando poi semplici e schematiche uguaglianze, o disuguaglianze, tra queste immagini. Nel passo sottostante Welte spiega in modo conciso, ma anche chiaro ed incisivo, i principali errori rinvenibili nell'elaborazione delle categorie di politeismo e panteismo:

Il concetto finito corrisponde alla comprensione evidente e dominante. E corrisponde anche alla costituzione dell'ente finito, in quanto esso è finito: esso è questo e questo, in ciò esso stesso chiuso; e così io lo afferro e lo comprendo. Modo d'essere e modo di pensare il finito. In questo modo del comprendere si muovono evidentemente i predicati citati. Essi pensano: il sole, adorato come divino, è una cosa chiusa in sé, finita e così comprensibile. Vedere una cosa, in tal modo compresa, come la divinità regnante è ridicolo ed empio. Contemporaneamente, i predicati citati comprendono anche la divinità nel modo del concetto finito, certo non secondo il proposito, ma secondo il modo del comprendere. Essi pensano anche: Dio è un ente così e così, nella sua determinatezza chiuso assolutamente in sé e differente/separato dagli altri enti. Egli è questo e non quello. E allora in questa comprensione il panteismo è questo: una cosa (mondo) viene spacciata per un'altra cosa (Dio), fatto che è, di nuovo, ridicolo ed empio. Rifugio in un monoteismo il cui Dio è fondamentalmente pensato in modo finito e in cui il mondo è desacralizzato (*entgöttert*).<sup>209</sup>

E poi dichiara: «Ma decisivo è che le esperienze originarie del sacro non si muovono affatto in questa modalità del comprendere finito, né in riferimento alla costituzione delle figure del mondo né in riferimento alla costituzione dell'essenza di Dio»<sup>210</sup>.

Torniamo all'analisi del manoscritto del '58. Dopo aver avvertito il lettore dell'inadeguatezza dell'utilizzo delle nozioni di panteismo e politeismo nell'ambito di uno studio della religione che si autodefinisce fenomenologico, Welte risponde alla seconda obiezione tentando di sciogliere la tensione tra l'idea dell'unità di Dio e la manifestazione del sacro negli enti del mondo<sup>211</sup>.

---

<sup>207</sup> Negli appunti dello studente Horst-Dieter Kreidler relativi al ciclo di lezioni del 1953 di cui ora si sta consultando il manoscritto weltiano si legge anche: «Finchè la religione rimane nel momento della sua origine, non c'è alcun ismo. Le categorie degli ismi sono sempre visti da uno sguardo esteriore alla scena».

<sup>208</sup> Ivi, p. 44.

<sup>209</sup> Ivi, pp. 44-45. Ci sembra interessante sottolineare che tra la quarta e la quinta riga della nostra citazione, in prossimità della parola «ridicolo», Welte annota: «idolo», mentre tra la quinta e la sesta riga, al di sotto di «ridicolo», scrive: «Illuminismo». Negli appunti dello studente Kreidler si legge: «Identificare una cosa finita con il divino significa pregare un idolo. L'Illuminismo di ogni tempo ha deriso questo comprendere ed identificare».

<sup>210</sup> Ivi, p. 45.

<sup>211</sup> A p. 50 del manoscritto del '58 si legge: «Dunque cerchiamo di non litigare con le parole ma di giungere alla cosa stessa».

Innanzitutto, egli spiega, è la stessa storia della religione a darci indirettamente testimonianza della compatibilità dell'unità dell'essenza divina – unità che Welte riconosce venire in luce in modo chiaro in alcune religioni mentre in altre meno - con la manifestazione del sacro in più enti o fenomeni. Questi, infatti, si rivelano tutti come sacri; nella loro diversità essi sono accomunati da un solo modo d'essere, quello della sacralità: «[...] per quanto molteplici possano essere l'essenza e il volto degli dèi e delle figure sacre che sono adorati, tuttavia rimane: che si tratta sempre dell'essenza sacra e divina, dunque, che un modo d'essere (sacralità, divinità), che abbraccia molte figure, sta alla base di tutte le figure e si attesta in ognuna di esse»<sup>212</sup>. In secondo luogo, per riuscire a cogliere il carattere non contraddittorio della coesistenza di unità e molteplicità divina è necessario sbarazzarsi della rappresentazione dell'unità a cui solitamente si pensa in quanto comunemente ritenuta ovvia. Tale superficiale modello di unità, che Welte definisce esser «primitivo», è concepito sulla base dell'unità esterna degli oggetti corporei. Ne deriva l'impossibilità che un unico oggetto sia al tempo stesso molti oggetti. Ma c'è, sostiene il nostro autore, un'altra rappresentazione, più raffinata, più essenziale e meno meccanica, dell'unità; il modo d'essere dell'esserci ce ne dà testimonianza. Nel suo esser sempre uno ed uguale a se stesso, nel suo «possedersi (*Sich-selbst-besitzen*)», l'esserci è anche un costante oltrepassare se stesso e in questo oltrepassare se stesso, in questo compimento di sé (ossia nel vedere, nel sentire, nel pensare, nel sapere e così via) l'esserci è anche ciò a cui è diretto questo compimento (e cioè le cose o i fenomeni che sono osservati, uditi, pensati, compresi etc.). «Noi stessi, che viviamo e attuiamo, siamo il Ci (*Da*) di ciò che noi stessi non siamo. Il nostro essere, in quanto uno ed uno con se stesso, è contemporaneamente ciò che è ampio ed esteso, esso non termina al confine dell'altro (ciò che noi vediamo, pensiamo...) ma abbraccia questo stesso e sorge in esso»<sup>213</sup>. Dunque, questo modello di unità che ci è suggerito dal nostro vivere non esclude necessariamente, come invece accadeva nel caso del precedente modello di unità tarato sull'unità esteriore e corporea delle cose, la molteplicità. Il vivente esser-uno con se stesso comprende l'essenziale ed incessante oltrepassare se stesso e ciò che in questo oltrepassarsi è investito. La compatibilità di unità e molteplicità viene ancora più evidentemente in luce se si prende in considerazione un episodio in cui il compimento dell'esserci può esser definito «creativo (*schöpferisch*)», quello del cantare. Nell'atto del cantare l'uomo dà vita a qualcosa, la canzone, che da una parte sta in un rapporto di unità con l'esserci da cui ha avuto origine, in quanto espressione diretta e compimento del suo essere, e che d'altra parte, in quanto fenomeno che può esser considerato, analizzato ed interpretato per sé, si differenzia dal

<sup>212</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, pp. 50-51.

<sup>213</sup> Ivi, pp. 52-53.

cantante che lo ha originato. Così, il cantante e la canzone possono esser visti come un unico accadimento e, contemporaneamente, come due accadimenti: la canzone è il cantante stesso (essa rappresenta il dispiegarsi del carattere di questo) ma è anche qualcosa di diverso, di esteriore e di indipendente dal cantante. Inoltre, aggiunge Welte, il fatto che la canzone rappresenti una molteplicità di note, ritmi, parole etc. non pregiudica in alcun modo il carattere unitario dell'uomo che l'ha cantata.

Sembra chiaro, a questo punto, qual è per Welte la strada che deve esser percorsa per rispondere alla seconda obiezione, quella che denuncia la contraddizione tra l'unità di Dio e la molteplicità delle figure sacre e divine. Bisogna liberarsi di una concezione superficiale dell'unità a vantaggio di una concezione della stessa da lui definita più elevata e più essenziale. Se invece di pensare l'unità come esteriore, materiale e statica, la si pensa come dinamica perché vivente e creatrice, allora la pluralità non appare necessariamente come l'opposto inconciliabile di ciò che è in sé uno. La molteplicità, infatti, si dimostra essere il compimento, il risultato dell'azione creatrice o la rivelazione di questa unità<sup>214</sup>. Quindi, dopo essersi dilungato sull'analisi dell'esempio del cantare, Welte dirige di nuovo la sua attenzione sulla questione del rapporto tra l'unità divina e gli enti del mondo, concludendo:

Dovrebbe esser pensabile che l'indicibile, a cui noi diamo il nome dicibile di Dio, come una materiale cosa corporea termini lì dove iniziano altre cose e venga così limitata dall'altro da sé, dall'ente del mondo? Ebbene, chi riflette anche solo un po' su questa cosa, presto arriverà a ciò: l'unità infinita e divina non può semplicemente terminare lì dove inizia l'altro da Dio; e non si tratta di pensar Dio solamente in modo, per così dire, coestensivo a tutto ciò che è, essente ovunque senza limiti, assieme e contemporaneamente a tutto ciò che è (accanto ad esso): anche questo sarebbe ancora troppo esteriore, anche così Dio sarebbe ancora una cosa finita accanto ad altre cose finite. Piuttosto, l'unità infinita forma, come sua vita creativa, l'essere dell'ente in ogni molteplicità del mondo e questo essere (dell'ente), quindi, visto dal punto di vista creativo,

---

<sup>214</sup> Difficile non pensare allo spirito hegeliano quando si parla di unità dinamica, vivente e creatrice. Hegel non è citato in questa argomentazione weltiana; solo più avanti Welte si limita a constatare la vicinanza del pensiero di Tommaso esposto nel quarto capitolo della *Summa contra Gentiles* a quello hegeliano. Gli autori con i quali Welte si pone in continuità in questa sua interpretazione della relazione dinamica tra unità e molteplicità sono, come vedremo tra poco, quelli della tradizione cristiana medievale. Tuttavia, anche se il nostro autore non si sofferma sull'estrema somiglianza della propria spiegazione del compimento della vita divina con la descrizione hegeliana del movimento dello spirito (movimento nel quale alcune interpretazioni del pensiero hegeliano hanno riconosciuto la dinamica propria della Trinità cristiana), noi vogliamo sottolineare tale continuità ed evidenziare al contempo un fondamentale elemento di distinzione tra la filosofia weltiana e quello di Hegel: la logicità del processo dinamico dello spirito. In *Christentum und Religionen der Welt* si legge infatti: «Il pensiero hegeliano [...] mostra che è giunta l'ora di avere dinnanzi agli occhi l'intera storia della religione e tutte le sue manifestazioni nel presente. Come abbiamo già visto, anche nel pensiero del superamento (*Aufhebung*) è stata colta un'importante verità e cioè che le origini si conservano nelle successive forme della religione, sebbene nella trasformazione e nella diversa interpretazione (*Umdeutung*). Tuttavia, il pensiero hegeliano deve esser superato, innanzitutto tramite una nuova esperienza di ciò che noi chiamiamo storia e storicità. Si è mostrato infatti sempre più chiaramente che lo storico (*das Geschichtliche*) ha un nesso, ma non un nesso che possa esser dedotto "logicamente", anche nel caso in cui, con Hegel, si considera la logica come la forma vivente del movimento dello spirito». B. WELTE, *Christentum und Religionen der Welt*, cit., pp. 207-208.

è da parte a parte (e in modo ancora più esclusivo delle parole della canzone del nostro cantante) solo a partire dalla vita dell'eterno Uno<sup>215</sup>

Il rapporto cantante/canzone è la chiave interpretativa del rapporto Dio/enti modani. Ciò che è creato (la canzone, prima, gli enti, ora) coincide con il creatore nel suo atto del creare ma al tempo stesso differisce da esso in quanto suo prodotto ed esteriorizzazione. L'originato è, da una parte, il frutto del dispiegarsi dell'origine vivente, è la vita, l'essere stesso di essa, dall'altra è ciò che deriva dall'origine e che perciò è separato da essa, ha una figura propria e può esser considerato indipendentemente da ciò da cui proviene.

Dunque, riassumendo, affermare che le figure del mondo si rivelano come sacre non equivale ad abbandonare un'immagine unitaria di Dio. Le prime non sono altro che la vita del secondo. È con la certezza della possibile e reale, ossia storicamente concretizzatasi<sup>216</sup>, coinvergenza di unità e molteplicità divina, quindi, con la consapevolezza dell'insignificanza della contrapposizione monoteismo/politeismo o anche monoteismo/panteismo che, secondo Welte, bisogna guardare alle varie conformazioni religiose che sono apparse nel corso della storia. Solo in questo modo, ossia solo lasciandosi alla spalle quella presunzione di stampo illuminista che sta alla base di affrettate e semplicistiche accuse di politeismo e panteismo e, con ciò, di eccessiva ingenuità in ambito di devozione religiosa, solo così facendo si può ambire a cogliere l'origine sacra che parla nelle diverse religioni.

A questo punto, il passo successivo del nostro autore è mostrare come ciò che è stato sinora detto in risposta all'accusa di politeismo e panteismo (negli enti può esser esperita la presenza divina senza che l'unità di Dio venga meno) sia già stato espresso da autorevoli pensatori cristiani come Tommaso d'Aquino e Bonaventura<sup>217</sup>. La strategia weltiana è quella di rafforzare la propria tesi identificandola con il pensiero di autori fermamente convinti dell'unità dell'essenza divina. Di questa parte del manoscritto non ci occuperemo per motivi di spazio.

---

<sup>215</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>216</sup> Il fenomenologo Welte costantemente attento alla continuità tra il discorso teorico e il piano dell'esperienza, dopo aver sostenuto che gli enti del mondo sono anche espressione del compimento dell'essenza divina, scrive: «E a ciò corrispondono esattamente le grandi esperienze religiose dell'umanità: le figure del mondo nella loro molteplicità e abbondanza sono state, ogni volta sempre di nuovo, esperite come le rivelazioni proprie e come il sorgere della vita divina, come una pluralità della vita divina. Esse sono state anche comprese come la presenza e il sorgere di una vita che sta alla base di ognuna di esse, come la rivelazione dell'Uno». B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, pp. 57-58.

<sup>217</sup> Nel manoscritto del '53, in occasione della discussione della compatibilità dell'unità dell'essenza divina con la rivelazione di Dio nella molteplicità degli enti, Welte cita, oltre a Tommaso d'Aquino e Bonaventura, anche Meister Eckhart e Niccolò Cusano.

### § III.5 Il dialogo storico<sup>218</sup>

Sinora, dichiara Welte, abbiamo riflettuto sul fondamento della possibilità della storia della religione, abbiamo cercato, cioè, di comprendere la ragione dell'apparizione del sacro nelle figure del mondo. Lo sforzo teorico messo in atto da questo autore è stato infatti quello di sondare, tramite l'analisi fenomenologica dell'essere dell'ente, la possibilità di ciò che la storia della religione presenta come un dato di fatto: la manifestazione del divino nella pluralità degli enti mondani. Resta ora da capire che cosa risiede alla base dell'effettività della suddetta storia:

[...] con ciò noi ancora non ci troviamo presso la realtà e la determinatezza di questa storia. La questione di come da questa relazione dialettica del divino col mondo si giunga al fatto che le figure divine non compaiono nel gioco di una qualsiasi abbondanza ma, piuttosto, ogni volta di nuovo in questo determinato modo storico, è aperta.<sup>219</sup>

Il cambiamento storico del sacro deve esser ora indagato. Il pensiero filosofico weltiano vuole interrogarsi sul perché del mutamento, storicamente determinato e avente luogo a più livelli – si pensi ai tre orizzonti nei quali ha luogo il variare delle conformazioni del sacro – del modo in cui il divino di volta in volta si fenomenizza. Detto più specificamente, e con l'aiuto di alcuni esempi citati nel manoscritto che stiamo esaminando, l'interesse fenomenologico di Welte è quello di capire perché nel mondo greco il sacro si rivela proprio negli dèi greci mentre nel mondo romano si rivela nelle divinità romane oppure perché nel Cristianesimo si assiste al succedersi l'un l'altro di periodi tra loro completamente diversi, nei quali l'esperienza del sacro e il modo in cui esso viene rappresentato e teorizzato assumono una tonalità antica, medievale, barocca e così via. «Come si giunge dalla possibilità alla realtà e cioè alla determinatezza storica della storia della religione e con ciò delle figure, dei nomi e delle immagini del sacro?»<sup>220</sup>. La risposta del filosofo di Friburgo è che «questo determinato movimento e questa determinata variazione del divino» dipendono dal modo in cui, di volta in volta, si delinea l'incontro dell'uomo con il divino. Egli scrive:

Ciò risiede nel modo in cui [...] questo [scil. il mistero nascosto di Dio] di volta in volta incontra e tocca gli uomini e nel modo in cui esso viene da essi accolto. Lì dove il divino e l'umano ogni volta di nuovo si

---

<sup>218</sup> Anche in questo caso riportiamo alla lettera il titolo (*Der geschichtliche Dialog*) di una parte del manoscritto.

<sup>219</sup> Ivi, p. 70. Nel manoscritto *Religion und Religionen*, dopo aver trattato la questione della molteplicità del sacro, dell'apparizione di questo nei fenomeni terreni, Welte introduce il problema della storicità del divino nel modo seguente: «Ciò a cui ora noi guardiamo diviene dappertutto ancora più ricco di mistero e nella sua problematica ancora più intenso, se noi riflettiamo sul fatto che la molteplicità del divino, che qui si incontra nella molteplicità dell'ente che ci incontra, assume di volta in volta, presso determinate umanità e in determinati tempi, determinate figure che in questa determinazione stessa sono assegnate come sacre». B.WELTE, *Religion und Religionen*, p. 40.

<sup>220</sup> Ivi, p. 71.

toccano, in questa zona di contatto, nella quale il divino rendersi percepibile e il percepire umano confluiscono in un accadimento, lì deve essere l'ambito (nel) quale la determinatezza storica delle figure del divino (si) sviluppa.<sup>221</sup>

Il rapporto tra l'esserci e il divino si configura, spiega Welte, come un dialogo in cui l'attività di entrambe le parti risulta essere essenziale. Dal modo in cui questo dialogo nasce e si evolve scaturisce la specifica e sempre diversa conformazione che il sacro assume. In questo rapporto dialogico la prima parola spetta al sacro; è il mistero divino che in primo luogo si dà all'uomo. Nella sezione del manoscritto del '53 intitolata *La multiformità delle religioni e la loro origine a partire dal divino* – che significativamente precede la sezione *La multiformità delle religioni e la loro origine a partire dall'uomo* – Welte scrive: «gli incontri divini hanno una determinatezza storica e questa è in primo luogo, anche e soprattutto, a partire dall'origine e non innanzitutto a partire dall'arbitrio e dall'umore degli uomini»<sup>222</sup>. Inoltre, la manifestazione del sacro, la quale dà inizio alla relazione dell'uomo col divino, o anche solo la possibilità che essa abbia luogo o meno, non può esser anticipata e calcolata dall'esserci. Essa è totalmente indisponibile. Decidere il modo, il dove o il quando della fenomenizzazione del sacro non è in potere dell'uomo. Compito dell'esserci è invece quello di percepire e di accogliere ciò che si manifesta nella rivelazione divina e di rispondere all'appello che a partire dall'origine insondabile lo chiama in causa. Sebbene sia il sacro a dare inizio e a delineare il modo in cui accade il dialogo con l'uomo, quest'ultimo non è relegato nella mera passività. Anche nella sola percezione, sottolinea Welte, è presente l'attività.

Ora Welte cerca di indagare più da vicino il nesso che lega l'orizzonte storico e la fenomenizzazione del sacro. Innanzitutto egli nota che l'esserci si trova di volta in volta in uno specifico orizzonte storico nel quale il modo fondamentale dell'esistenza dell'uomo (gli spazi in cui si muove, il rapporto che intrattiene con il mondo, il tipo di concettualizzazione con la quale ciò che è esperito è pensato, il linguaggio con cui i fenomeni sono portati all'espressione etc.) è già in anticipo deciso. Tale orizzonte è primariamente assegnato all'uomo: egli non può decidere in quale tempo e in quale spazio vivere. «Per quante cose gli uomini abbiano potuto fare, e possano fare, per cambiare e dare forma al loro mondo, rimane ciò che è primario e fondamentale per tutto: che essi si trovano (*sich vorfinden*) nel loro mondo come il loro proprio e come il mondo ad essi assegnato [...]»<sup>223</sup>. In secondo luogo il nostro autore evidenzia che le figure in cui il sacro di volta in volta si

---

<sup>221</sup> Ivi, p. 72.

<sup>222</sup> B.WELTE, *Religion und Religionen*, p. 40.

<sup>223</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, p. 74. Cfr. anche B.WELTE, *Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen*, cit. In questo breve saggio del 1966 Welte sostiene che le espressioni religiose (le parole, i simboli, i segni e i discorsi) seguono il cambiamento storico-epocale a cui la comprensione

incarna sono in correlazione diretta con il particolare e storicamente determinato orizzonte in cui l'esserci è gettato; per esemplificare tale corrispondenza tra la rivelazione del divino e il mondo storico in cui essa accade egli ripete quanto già detto all'inizio del manoscritto del '58: gli dèi del deserto sono diversi da quelli della foresta. Quindi, continua Welte, con l'assegnazione di un mondo sono assegnate anche le possibilità della manifestazione del sacro; e riferendosi al mondo storico egli scrive:

Ma da chi assegnato – primariamente e all'inizio, come qui bisogna sempre sottolineare! – se non dall'inimmaginabile (?) mistero di Dio [...]? Per colui che riflette seriamente sulla storia non può esserci dubbio che l'inizio, lo splendore (?) iniziale, non sta dalla parte dell'uomo. Ma dalla parte della forza dell'origine, dell'inizio del sorgere stesso che di volta in volta porta con sé il modo del suo sorgere e splendore (?) e con ciò non segue tanto gli spazi dell'umanità storica ma determina questi spazi. Propriamente, non vennero fuori determinati dèi e determinati modi del divino a partire da un determinato mondo, piuttosto il modo di un determinato sorgere e (...) sbocciare del divino a partire dalle sue radici, ha inizialmente abbozzato e articolato gli spazi storici. La vita divina effettivamente è incontrata all'inizio nel cielo e nel fulmine e nel potere dell'eros e nella limpidezza del logos e a partire da qui ha inizialmente determinato i suoi modi di parlare, di pensare, di costruire e di disporre, di fondare città e stati. Roma, e con ciò il mondo romano, iniziano effettivamente con Giove sul colle capitolino [...]. L'origine, nella figura, nel modo e nella potenza del suo sorgere, determina i modi e i mondi della storia. Il dialogo inizia ogni volta di nuovo a partire dalla parola che da quella parte si fa percepibile ed è la vitalità movimentata di questo discorso stesso che forma il fondamento della vita della storia e che sulla scia di questa formazione determina le stesse figure fondamentali nelle quali la vita divina si offre agli uomini. L'inizio di questa determinazione e perciò anche la variazione storica di queste figure dipende dal mistero stesso<sup>224</sup>.

Sembra chiaro, a questo punto, che nella fenomenologia della religione weltiana il pensiero dell'epocalità dell'essere è la principale chiave di lettura del problema della molteplicità e della storicità del sacro. È la rivelazione di quell'unico mistero che tutto definisce e che tutto comprende e che può esser identificato con l'essere, con la verità e con il sacro, a delimitare e a determinare lo spazio, ossia l'epoca storica, in cui l'esserci vive e, quindi, a delineare il modo in cui ogni volta di nuovo la comprensione dell'essere, la comprensione della verità e la relazione col divino prende forma e si concretizza. La presenza o l'assenza del sacro e il cambiamento delle sue figure dipendono dal modo in cui il mistero onnicomprensivo si fa evento, dal modo in cui l'origine si pone in dialogo con l'uomo.

La lettura di alcune pagine dei manoscritti *Religion und Religionen e Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* ci ha permesso di studiare più approfonditamente una tematica che in *Religionsphilosophie* rimane solo accennata: la molteplicità e la storicità del sacro. La molteplicità delle rappresentazioni divine – detto con i termini della principale opera di Welte, la

---

dell'essere è soggetta. È la comprensione dell'essere, spiega il filosofo di Friburgo in questo testo, a decidere l'orizzonte nel quale qualsiasi forma del pensiero e del parlare si muoverà.

<sup>224</sup> Ivi, pp. 74-75-76.

«moltiplicazione della figura» oppure il cambiamento storico della figura di Dio nella dimensione spaziale - si è dimostrata essere l'esito dello stupore che irrompe nell'animo umano in occasione dell'iniziale incontro con i fenomeni del mondo. L'individuazione della potenza sacra in più enti o avvenimenti del mondo affonda le sue radici nell'autentica ed immediata meraviglia suscitata dall'incontro con ciò che è. Per questo motivo, spiega Welte, è difficile trovare un fenomeno mondano che ancora non sia stato adorato come divino. Mentre, la variazione storica delle figure del sacro – ciò che in *Religionsphilosophie* è indicato con «Rivelazione o sottrazione» o che più generalmente è definito: il cambiamento storico della figura di Dio nella dimensione del tempo – è stata ricondotta al carattere di evento del sacro che, nel suo rivelarsi (o nel suo sottrarsi) ogni volta di nuovo all'uomo, si manifesta sempre diversamente. Da parte sua l'*excursus* sul rapporto tra verità e storicità ci ha aiutato a rendere più completa la nostra comprensione del significato dell'epocalità dell'essere, della verità e del sacro.

## IV CAPITOLO

### L'ESSENZA E L'INESSENZA DELLA RELIGIONE E LA SALVEZZA CRISTIANA<sup>225</sup>

Lo studio fenomenologico della varietà delle rappresentazioni religiose sviluppatasi nel corso della storia dell'umanità non esclude che nel pensiero weltiano ci sia posto anche per l'individuazione di criteri utili alla distinzione della «religione essenziale (*wesentlich*)» dalla «religione inessenziale (*unwesentlich*)». La previa messa tra parentesi dei concetti tramandati (si pensi per esempio a quanto detto relativamente ai concetti di panteismo e politeismo), al fine di avviare un confronto con le varie forme di devozione religiosa che non sia già in anticipo compromesso da giudizi eccessivamente semplificatori e oramai consolidati nella coscienza comune, non collide con l'elaborazione da parte di Welte di criteri distintivi per il discernimento dell'essenza (*Wesen*) dall'inescenza (*Unwesen*) della religione. Se in ogni religione parla l'origine, se alla base di qualsiasi formazione religiosa c'è l'iniziale contatto con il sacro, non per questo ogni relazione col divino si configura necessariamente come originaria, autentica e quindi essenziale. Dalla parte dell'uomo si situa infatti la possibilità che l'iniziale e fenomenologicamente autentico dialogo con il divino si trasformi e si capovolga nel suo abuso. Ora, sebbene il capovolgimento dell'essenzialità della religione nella sua inessenzialità dipenda interamente dall'essere umano, la definitiva liberazione dell'umanità dal costante rischio di decadimento nell'abuso della religione può esser accordata solo dalla grazia divina. Solo il mistero divino, il sacro, può concedere quella salvezza di cui l'uomo non può disporre e alla quale però egli si sa essenzialmente riferito. La stessa umana comprensione dell'essere rimanda ad una significatività assoluta, ad una salvezza, che l'uomo non è in grado di produrre, né di progettare o di anticipare, e che perciò può essere

---

<sup>225</sup> Traduciamo con "inescenza" il termine tedesco "*Unwesen*". Anziché tradurlo con "abuso" - il significato che innanzitutto risuona nell'orecchio di un tedesco all'ascolto della parola "*Unwesen*" - abbiamo preferito fare il calco italiano di tale vocabolo al fine di far risaltare la parentela tra l'inescenza e l'essenza della religione nella filosofia weltiana. Come si vedrà, infatti, è nell'essenza stessa della religione che è insita la possibilità della sua inesscenza. Utilizzando il termine "inescenza" si rischia però di tralasciare l'accezione negativa della parola "*Unwesen*". Perciò, leggendo «inescenza della religione» o «religione inessenziale» si tenga sempre ben presente che nel pensiero di Welte si tratta di un abuso della religione e di una religione abusata. Può esser utile notare che Franco Volpi in *Segnavia* di Heidegger traduce generalmente "*Unwesen*" con "non-essenza", mentre nei casi in cui tale termine riveste una funzione evidentemente negativa con "malaessenza". Egli adotta quindi entrambe le opzioni: solitamente fa il calco italiano della parola tedesca ("non-essenza") e talvolta utilizza un vocabolo che si fa portavoce di un giudizio di tipo negativo ("malaessenza"). Invece, il traduttore italiano, Armido Rizzi, dell'opera weltiana *Religionsphilosophie* traduce «*Unwesen der Religion*» con l'espressione «religione inconsistente». Il suo intento è evidentemente quello di sottolineare il carattere di deficienza di quella che noi chiamiamo una religione inessenziale. Come vedremo, infatti, l'inconsistenza di questa risiede nell'assenza di una fede autentica nel mistero divino.

unicamente attesa e sperata. È il Cristianesimo ad annunciare il messaggio dell'avvento della salvezza, della redenzione da ogni incompiutezza e decadimento umano.

#### § IV.1 L'essenza e l'inessenza della religione

Come accade per la maggior parte delle tematiche affrontate dalla filosofia di Welte, la questione della distinzione tra religione essenziale ed inessenziale viene trattata dal nostro autore più o meno approfonditamente in diversi testi; tra questi ci sono anche i due manoscritti presi in considerazione nel capitolo precedente. Ma è il saggio del 1952 *Vom Wesen und Unwesen der Religion* a concentrarsi unicamente su questo argomento e a trattarlo quindi con maggior completezza e sistematicità<sup>226</sup>.

Il termine “religione”, spiega Welte in questo scritto, ha due distinti significati: con “religione” si intende il riferimento devoto dell'uomo al divino ma anche il complesso di rappresentazioni, dottrine, forme culturali e istituzioni tramite le quali il dialogo con la divinità è concretizzato e portato all'espressione. Nel primo caso si tratta della «religione *in sé*», mentre nel secondo caso delle «sfere mediatrici (*vermittelnde Sphären*)», del patrimonio oggettivo di una religione nel quale la religione *in sé* si incarna. «La religione nel senso originario rappresenta, realizza e afferra se stessa *nel* linguaggio, *nei* riti, *nelle* istituzioni etc.; essa ha in ciò il suo concreto esserci tra gli uomini [...]»<sup>227</sup>. Il luogo del nostro problema, l'ambito in cui è radicata la differenza tra essenza e inessenza della religione è quello della mediazione che è, secondo Welte, essenzialmente ambigua. Le immagini, le frasi e i riti religiosi possono essere espressione di un'autentica devozione, dell'originaria fede nella divinità o possono anche essere un patrimonio oggettivo, un insieme di immagini, nomi e gestualità semplicemente indagati come materiale di studio o superficialmente saputi e meccanicamente ripetuti. La conoscenza di una religione o il pronunciamento di parole e il compimento di gesti di ordine religioso non comportano necessariamente la reale fede in ciò a cui ci si rivolge. Quindi, la costitutiva ambiguità della sfera mediatrice è il prezzo che la religione *in sé* deve pagare affinché possa farsi realtà concreta tra gli uomini. A conclusione del primo paragrafo di *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, intitolato *Die*

---

<sup>226</sup> Dopo *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, tra i testi pubblicati, quelli che più dettagliatamente restituiscono il pensiero di Welte sull'essenza e sull'inessenza della religione sono sicuramente *Religionsphilosophie* (cfr. in particolare pp. 223-233) e *Ideologie und Religion* (B.WELTE, *Ideologie und Religion*, in ID, *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 153-176).

<sup>227</sup> B.WELTE, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, in ID, *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 40-58. La frase citata si trova a p. 41.

*Vermittlung als Ort des Problems*, Welte dà una prima definizione di religione essenziale e religione inessenziale:

Dovremo ritenere religione *essenziale* quella in cui il rapporto stesso tra essenza e sfera mediatrice è essenziale; mentre dovremo ritenere *inessenziali* o prive di essenza (*wesenlos*) quelle figure della religione nelle quali a partire dalla debolezza della vita essenziale questo rapporto si confonde e le sfere mediatrici si rendono autonome e in questo rendersi autonome producono in modo caratteristico forme ingannevoli.<sup>228</sup>

Già a questo punto del discorso si può notare come la possibilità che la religione essenziale si rovesci nella sua inessenzialità stia interamente dalla parte dell'uomo. L'eventualità che si dia un abuso del religioso non dipende dalla manifestazione del sacro ma scaturisce esclusivamente dal modo in cui il comportamento religioso, l'agire umano nei confronti del divino, prende forma.

S'è visto che la sfera della mediazione è il luogo della distinzione tra essenza ed inessenza della religione. Il fondamento di tale distinzione, invece, è la fede. Nel paragrafo *Der Glaube als Grund des Problems* si legge: «Nella fede, considerata dalla parte dell'uomo, si divide l'essenza dall'inesistenza della religione; muovendo dalla fede noi dobbiamo tentare di comprendere e di valutare a partire dall'origine l'una e l'altra»<sup>229</sup>. La fede, spiega Welte, è la relazione a Dio configurata nel seguente modo: «io: io stesso nella totalità, mi lascio andare totalmente a Dio stesso e al suo mistero»<sup>230</sup>. Ma mettere in gioco la totalità di ciò che noi siamo nella relazione di fede significa coinvolgere nel compimento religioso di sé anche la totalità di ciò che è, ossia la totalità dei fenomeni del mondo e la totalità degli uomini. La realtà dell'esserci nella sua interezza non può esser superficialmente scissa da ciò con cui egli, nel suo agire e pensare, entra quotidianamente in contatto: «Dove si tratta di me stesso, si tratta sempre al contempo della totalità dell'essere»<sup>231</sup>. Inoltre, l'abbandono di se stessi al mistero divino deve essere reale, effettivo, non deve essere, cioè, unicamente pensato. La totale messa in gioco del proprio essere, e quindi di tutto ciò che è, deve esser contrassegnata dalla serietà (*Ernst*):

Essa [scil:la sacra realtà di Dio] viene pienamente presa e realizzata come realtà, solo nel fatto che io non mi trattengo più in me stesso e non mi trattengo più in nulla, ma mi lascio andare totalmente con la serietà della mia intera realtà, mi lascio andare e mi abbandono all'impensabile e intrattabile realtà del Dio sacro (*heilig*)<sup>232</sup> che mi è totalmente tolta dalle mani. [...] Solo nella totale, illimitata e incondizionata messa in gioco di se stessi si crede realmente.<sup>233</sup>

---

<sup>228</sup> Ivi, p. 41-42.

<sup>229</sup> Ivi, p. 42.

<sup>230</sup> *Ibidem*.

<sup>231</sup> Ivi, p. 43.

<sup>232</sup> In italiano sarebbe forse più corretto scrivere "Dio santo" anziché "Dio sacro". Tuttavia, siccome nella lingua tedesca non esiste la distinzione presente nel vocabolario italiano (così come anche in quello francese e inglese) tra

La serietà della fede permette di distinguere criticamente la sfera della mediazione da ciò che questa intende portare all'espressione. Nell'autentico rapporto di fede, nella religione essenziale, la rappresentazione del sacro, indispensabile strumento di mediazione tra l'uomo e ciò che in sé è inconoscibile e incomprensibile, viene assunta come concretizzazione del mistero divino e al tempo stesso costantemente trascesa. Tale concretizzazione, lo ricordiamo, è il risultato dell'azione concomitante della rivelazione del sacro e dell'attività percettiva dell'esserci, del dialogo tra l'essere umano e la divinità. In quanto immagine, parola o gesto di natura simbolica, la mediazione religiosa deve sempre conservare la sua funzione di rimando a qualcos'altro, al mistero che in essa si incarna. «La serietà non rimarrà mai presso l'apparizione finita e chiusa in sé, presso il semplice detto, presso la semplice lettera, perché su di essi non si può mai basare la totalità; piuttosto, la serietà trascenderà sempre la lettera, rispettando la sua funzione di mediazione, in ciò che nessuna parola può più comprendere»<sup>234</sup>. Inoltre, nella religione contrassegnata dalla serietà della fede, nella religione essenziale, lo strumentario della mediazione diviene sempre più povero e al contempo più essenziale. Poche parole, poche immagini e poche azioni esprimono il dialogo con la divinità. La devozione essenziale non ha bisogno di un ricco patrimonio di rappresentazioni religiose. Laddove la fede si configura come totale abbandono di se stessi, e perciò dell'intero orizzonte dell'essere, al mistero divino pochi simboli sono sufficienti ad esprimere la devozione: «Ogni parola, pronunciata in una tale serietà, esprime anche l'intera realtà di un intero sé; essa esprime un intero uomo e così realmente non è più una *semplice* parola»<sup>235</sup>. È questa la religione essenziale basata sulla serietà della fede la quale, s'era detto, è il fondamento della distinzione tra essenza e inessenza della relazione religiosa. Continuando ad osservare il modo in cui si delinea il rapporto di fede si giungerà allora a cogliere anche l'originarsi della religione inessenziale. Welte spiega:

La radice dell'immagine contraria alla religione essenziale si trova *nella fede stessa*, e cioè da una parte nel suo *peso* (Schwere) che spinge alla fuga dalla sua serietà, dall'altra parte, invece, nella sua *grandezza* che consiglia il mantenimento della sua pretesa e della sua apparenza. Entrambi gli aspetti appartengono a ciò. Se l'ultimo non ci fosse, allora la religione, in seguito allo svanire della sua radice, svanirebbe semplicemente del tutto e non resterebbe nessuna possibilità per un'apparenza o inessenza della stessa. Solo dove la

---

“sacro” e “santo” e siccome finora si è parlato esclusivamente di “sacro” preferiamo tradurre il termine “*heilig*” con “sacro”.

<sup>233</sup> B. WELTE, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, cit, p. 44.

<sup>234</sup> Ivi, p. 45.

<sup>235</sup> Ivi, p. 46.

religione deve essere mantenuta e al tempo stesso è abbandonata nella sua radice, solo lì può nascere una religiosità priva d'essenza.<sup>236</sup>

La difficoltà della fede risiede nella totale messa in gioco di se stessi, nell'assoluto abbandono della propria realtà ad un mistero, ad un *ché* di oscuro perché inattuabile ed inconoscibile a cui ci si può solamente affidare. La remissione incondizionata del proprio essere e della totalità di ciò che è al fenomeno indisponibile per eccellenza, completamente sottratto al potere dell'uomo, si rivela essere un passo difficile da compiere, soprattutto nel momento in cui l'uomo, con il progressivo svilupparsi della riflessione e con il parallelo abbandono di una religiosità ingenua, si percepisce sempre più autonomo ed indipendente. Così, dalla gravità della fede, dal peso che essa rappresenta per l'uomo, deriva un atteggiamento di fuga da essa: la fede nel mistero divino si affievolisce sempre più sino a scomparire del tutto. A rimanere, invece, nonostante il venire meno dell'autentica relazione di fede, ossia della religione in sé, è l'esteriorità della religione, il patrimonio di mediazione nel quale l'originaria devozione trovava la propria realizzazione. La maestosità e l'importanza della religione impedisce di rinunciare del tutto al comportamento religioso. Si afferma nella vita di un esserci non più sinceramente devoto alla divinità il desiderio di conservare l'aspetto esteriore della religione, cioè la sfera mediatrice, e il carattere di assolutezza che essa inevitabilmente porta con sé. Alla base di tale desiderio sta il ricordo di ciò che è incondizionatamente significativo e il fascino che esercita la paura originata da ciò che spaventa e atterrisce. Venuto meno il fondamento della religione, la fede, l'uomo non vuole rinunciare completamente alla sfera religiosa, in particolare egli non vuole rinunciare alla significatività assoluta che da essa deriva e ai sentimenti di fascinazione e di minaccia che ad essa appartengono. Pensando soprattutto alla valida ma insufficiente descrizione del sacro delineata da Otto, Welte scrive: «E così rimangono i confusi stimoli della paura e dell'amore che sono legati con il *tremendum* e *fascinatum* del sacro»<sup>237</sup>. Ne deriva una «religiosità *sentimentale*» nella quale è essenziale nutrire sentimenti religiosi mentre nessuna importanza è accordata al serio coinvolgimento dell'intero esserci, di ogni suo pensiero e di ogni suo agire e della realtà con cui egli, nel compimento del suo essere, entra in contatto.

Come già accennato, la conservazione forzata della religione privata della propria linfa vitale, passa per il mantenimento della sua forma esteriore. Sebbene la fede si sia dileguata, la religione inessenziale non vuole distinguersi dalla religione essenziale; essa avanza la pretesa di apparire come una religione. Perciò si origina una «tendenza fortemente conservatrice in

---

<sup>236</sup> Ivi, pp. 46-47.

<sup>237</sup> Ivi, p. 48.

riferimento ai semplici mezzi nei quali la fede si esprime»<sup>238</sup>. Inoltre tale spinta conservatrice è contraddistinta dall'«astrazione e dall'*isolamento del medium religioso*: esso appare staccato dall'ambito al quale deve fare da mediatore»<sup>239</sup>. E, aggiunge Welte, «[l]'astrazione che isola si mostrerà in tutte le direzioni essenziali»<sup>240</sup>. Nella religiosità inessenziale, le espressioni religiose appaiono esser in primo luogo isolate da ciò che esse dovrebbero mediare: il sacro. Esse hanno perso la loro costitutiva funzione di rimando; ora costituiscono una sfera chiusa in se stessa e mai trascesa. In connessione con questo primo tipo di astrazione, l'ambito della mediazione religiosa è isolato anche dalla totalità che l'esserci rappresenta. Come visto in precedenza la relazione religiosa inessenziale trascura il momento della serietà della fede, ossia del totale impegno e dell'incondizionato abbandono dell'intera esistenza umana al mistero. In questo tipo di religiosità si richiede all'esserci solo la parzialità di un indistinto e confuso sentimento religioso. La seconda tipologia di astrazione si rivela essere così un'astrazione da ciò che noi stessi siamo. Infine, i mezzi religiosi sono isolati dalla realtà mondana, dalla realtà che il mondo rappresenta e nella quale ci troviamo ogni giorno immersi. Se la religione essenziale comprende la totalità di ciò che è, la religione inessenziale astrae e si separa da essa chiudendosi come una setta in se stessa e l'esserci è condannato a vivere in due diverse sfere, quella religiosa e quella quotidiana, senza che tra le due ci sia connessione e dialogo. Di nuovo, viene meno la totalità dell'esserci.

L'assenza della fede nella religione inessenziale, questa deficienza fondamentale che mette in crisi la sopravvivenza dell'intero impianto della formazione religiosa, rende necessaria per il mantenimento dell'esteriorità della religione una «*compensazione positiva*»<sup>241</sup>: «[s]i tratta, vista dal lato materiale, della *crescente e moltiplicativa proliferazione dei mezzi religiosi*, vista dal lato del compimento, dell'*acutizzazione zelotica della religiosità*»<sup>242</sup>. Dal lato materiale si cerca, quindi, di ovviare alla mancanza di fede tramite l'abuso di ciò che caratterizza esteriormente il religioso. L'accrescimento, il rafforzamento, l'eccessiva sistematizzazione e l'assolutizzazione della sfera mediatrice della religione deve poter dissimulare la scomparsa dell'autentica devozione. Persa la propria funzione simbolica di rinvio alla trascendenza, le espressioni religiose diventano sempre più numerose e più rigide nella loro formulazione:

Dove la religione è divenuta priva di essenza nel medium della *concettualità*, emerge allora una tendenza senza guida a sviluppare *sempre più* tali concetti, ad escogitare *sempre più* l'escogitabile, a raccontare *sempre di nuovo* e senza metodo l'escogitato, a moltiplicare in modo sfrenato gli oggetti della religione che

---

<sup>238</sup> *Ibidem.*

<sup>239</sup> Ivi, p. 49.

<sup>240</sup> Ivi, p. 50.

<sup>241</sup> Ivi, p. 52.

<sup>242</sup> *Ibidem.*

bisogna pensare e sapere, senza che di fronte a questa molteplicità dell'escogitato si sappia propriamente *per cosa* (wozu) si è escogitato il tutto e in quale relazione esso sta con l'Uno ed il necessario che ci concerne sempre in modo essenziale e serio.<sup>243</sup>

E ancora:

La religione appare per esempio nella figura di un sistema concettuale fissato, la cui completezza e correttezza formale ora ricopre la vera domanda su cosa ciò esso significhi sul serio; oppure diventa un mondo di immagini e rappresentazioni fissato e dichiarato in sé inviolabile; oppure diventa l'oggettività fissata di un esercizio culturale, nel quale l'interesse si concentra sul fatto che esso si svolga secondo le sue regole, per poter dimenticare cosa in esso deve accadere propriamente.<sup>244</sup>

Invece, dal lato del compimento della relazione religiosa, la dissimulazione della perdita dell'elemento essenziale della religione passa per violenti comportamenti fanatici:

Questa acutizzazione che probabilmente cresce sino al fanatico sembra, in un primo momento, assomigliare alla serietà e alla forza della fede, ossia sembra essere il suo aspetto esteriore e *deve* anche sembrarlo. Deve sembrare come se si avesse *realmente* fede; [...] così noi ora troviamo una forma di violenza che si deve necessariamente sviluppare se deve esser mantenuta l'apparenza della realtà su e contro un'irrealtà, anzi su una realtà deficiente.<sup>245</sup>

Un ultimo importante aspetto del capovolgimento della religione essenziale in religione inessenziale è la sostituzione degli interessi umani alla serietà della fede. È così che la religione diviene feuerbachianamente una produzione interamente umana. Il complesso di mediazione religiosa, ormai svuotato del suo significato iniziale, viene ora sfruttato come veicolo per l'affermazione incondizionata dell'esserci<sup>246</sup>. Insieme all'aspetto esteriore della religione si vuole conservare anche il carattere di absolutezza e di incondizionata significatività che da essa emana per volgerle al proprio vantaggio. Ma ciò, spiega Welte, non è casuale, piuttosto, è intimamente connesso all'essenza della religione. La tendenza a rimpiazzare la devozione sincera con gli interessi umani è «nutrit[a] dalla nascosta ma vivente *immagine di Dio nell'uomo* [...]»<sup>247</sup> o dalla nietzscheana tendenza dell'uomo a farsi superuomo. Nell'essere umano, infatti, prosegue il nostro

---

<sup>243</sup> Ivi, p. 54.

<sup>244</sup> Ivi, p. 50.

<sup>245</sup> Ivi, p. 55.

<sup>246</sup> Nel saggio *Vom Wesen und Unwesen der Religion* Feuerbach non è citato. Tuttavia ci sembra opportuno sottolineare la sorprendente vicinanza della descrizione weltiana della religiosità inessenziale alla definizione della religione data da Feuerbach nell'*Essenza della religione*. In quest'opera si legge: «[...] il fine ultimo della religione è la divinità dell'uomo», «[o]ggetto della religione è soltanto o soprattutto ciò che è oggetto di fini e di bisogni umani [...]» e «[g]li dèi sono i desideri umani resi corporei, incarnati, realizzati – rappresentano il superamento dei termini naturali del cuore e della volontà umana, sono enti dalla volontà illimitata, enti le cui forze fisiche sono pari a quelle della volontà». L.FEUERBACH, *Essenza della religione*, Laterza, Bari 2006. Le citazioni si trovano rispettivamente a p. 72, p. 74 e p. 77.

<sup>247</sup> Ivi, p. 48.

autore, è presente «la tendenza così tanto umana ad essere *grande* e potente grazie al *proprio* potere»<sup>248</sup>. L'essere umano vuole liberarsi di qualsiasi necessità, bisogno e debolezza a cui è costitutivamente esposto sino a divenire signore di se stesso. Il progressivo abbandono di ogni dipendenza da ciò che è altro da sé ed il corrispondente aumento del proprio dominio sul reale devono poter portare l'uomo all'assolutizzazione di sé e delle sue capacità: «in ciò ci è lecito riconoscere l'immagine di Dio nell'uomo che però qui appare nel suo capovolgimento. Siccome essa è capovolta, il suo interesse assoluto va sempre nella direzione di un assoluto *disporre di sé* (Selbstverfügen), anche se in figure molto diverse»<sup>249</sup>. Ora, sulle due principali tipologie di figure della religione inessenziale, non trattate esplicitamente in *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, si sofferma il manoscritto weltiano *Religion und Religionen* nel quale si legge: «Il rovesciamento soggettivo della religione [...] ha due possibili figure fondamentali»<sup>250</sup>. Nella prima figura della religione inessenziale è ritenuto essere vero e reale solo il concetto finito dell'ente finito, mentre tutto ciò che è incomprendibile e inafferrabile è giudicato come nullo. «Il che al tempo stesso significa: assolutizzazione del sapere finito, della scienza, della disponibilità finita [...]. Il che a sua volta in fondo significa: il porre assoluto dell'uomo stesso nella sua esistenza finita e nel suo compimento finito: nel suo sapere, nel suo essere in grado, nella sua potenza»<sup>251</sup>. Questo tipo di atteggiamento che rivolge la propria attenzione unicamente all'ente finito e alla sua comprensibilità, assolutizzando così la finitezza dei fenomeni, si dichiara essere ateo. Tuttavia, sottolinea Welte, esso non può esistere senza l'idea di Dio: alla base dell'assolutizzazione della concettualizzazione dell'ente finito, la quale comporta una corrispondente assolutizzazione delle capacità finite dell'uomo, c'è la sostituzione dell'uomo a Dio. «L'Illuminismo, l'assolutismo illuminato, è quindi una religione rovesciata e in nessun modo qualcosa che non ha nulla a che fare con essa»<sup>252</sup>. La tensione, la rivalità e l'eterna lotta tra una scienza per così dire assolutizzata e la religione essenziale deriva proprio dal fatto che le due hanno un terreno in comune. Entrambe propongono un'idea di assoluto. La seconda tipologia di formazione religiosa inessenziale consiste nell'erigere ad assoluto, a partire dal potere soggettivo, non il concetto finito del finito ma il concetto finito dell'infinito»<sup>253</sup>. Se la prima modalità di religiosità inessenziale può esser definita l'«inesistenza della religione [...] nella figura della non-religione»<sup>254</sup>, la seconda si configura come «inesistenza della

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> Ivi, pp. 48-49.

<sup>250</sup> B.WELTE, *Religion und Religionen*, p. 83.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> Ivi, p. 84.

<sup>254</sup> Ivi, p. 85.

religione nella figura della religione»<sup>255</sup>. Questa scaturisce, infatti, dall'assolutizzazione soggettiva di un concetto finito di ciò che per sua natura non può esser mai totalmente compreso. Le espressioni religiose, come abbiamo già visto in *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, perdono l'essenziale carattere di rinvio alla trascendenza e divengono esclusive nella loro finitezza: «non può essere utilizzata nessun'altra parola, non può essere adorata nessun'altra immagine, non può essere ammessa nessun'altra forma di culto»<sup>256</sup>. E così, continua Welte:

[...] nasce un fanatismo del finito aver ragione (*Rechthaben*) in mezzo alla religione e alle sue forme nel quale vengono presumibilmente adorati i veri dèi o il vero Dio (un tale fanatismo può essere politeista o anche monoteista) e nel quale in realtà di nuovo solo il proprio sapere e potere (*können*), il proprio aver ragione viene continuamente innalzato ed adorato come assoluto. Anche qui, di nuovo, l'uomo finito è subentrato al posto del Dio vivente, ma adesso travestito, per così dire, da concetti, immagini e parole religiose.<sup>257</sup>

In questo caso, l'uomo ritiene di poter conoscere e adorare Dio solo in determinati concetti che sono stati da lui arbitrariamente assunti come gli unici validi. La religiosità inessenziale non ammette che l'essere umano possa esser chiamato in causa dal mistero divino anche a partire da altre parole, enti o immagini. Ma il sacro, come abbiamo avuto modo di vedere, è ciò che nella sua infinità tutto comprende, tutto pervade e tutto abbraccia e che al tempo stesso sfugge ad ogni prensione umana. Non si può quindi asserire che esso si manifesti, e che si debba manifestare, in alcune espressioni piuttosto che in altre. Del tutto inafferrabile dalle categorie concettuali finite umane la rivelazione divina può concretizzarsi in qualsiasi fenomeno e l'espressione di tale rivelazione non può essere prerogativa di un concetto considerato in sé come assoluto sulla base di motivazioni umane soggettive. L'aspetto di infinità ed incondizionatezza del divino può esser unicamente simbolizzato dai concetti umani; questi non possono appropriarsi dell'assolutezza che caratterizza la trascendenza di cui esso sono solo il segno ed esser così pronunciati o adorati per sé, indipendentemente dalla loro funzione di rimando. L'assolutizzazione dei concetti finiti, alla cui base si situa l'illimitato desiderio di aver ragione dell'uomo, è «la vera origine dell'idolo». «Se qui viene eretto un idolo o viene adorato il mistero vivente del Dio indicibile non si decide dall'opera come tale ma solo dall'utilizzo che viene fatto di essa»<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> *Ibidem*.

<sup>257</sup> Ivi, p. 86.

<sup>258</sup> *Ibidem*. Una spiegazione del processo che porta alla nascita dell'idolatria si legge anche in *Christentum und Religionen der Welt*: «[...] la differenza simbolica crolla in un'identità ontica grossolana e perciò disponibile, ma al contempo conserva il nome e la pretesa di un Dio: questa cosa che io posso fare e di cui posso occuparmi è, in questa

Due notazioni essenziali restano da fare, spiega Welte in *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, in riferimento alla questione dell'essenza e dell'inesistenza o dell'abuso della religione:

Una è questa: dobbiamo guardarci dal fraintendimento secondo il quale nella ricchezza della reale vita della religione nella nostra storia umana si darebbe da qualche parte la *pura inesistenza* e forse da qualche altra parte la *pura essenza*. La storia reale si muove sempre in un flusso ampio e molto complesso di possibilità e realtà, il cui movimento complessivo è in *ogni* punto attirato e mosso dalla pura essenza della religione, senza però che questa possa mai esser raggiunta in modo assoluto, come anche in *ogni* punto è minacciato e ridotto dal decadimento (*Verfall*) nell'inesistenza. E così non si dà nel concreto dell'esserci alcuna manifestazione talmente decaduta (*abgesunken*) della religione che in essa, sotto la cenere dell'inesistenza, non arda ancora una scintilla della vera essenza e nella quale, quindi, non sia ancora serbata una vera possibilità. Ma non si dà neanche alcuna grande e brillante manifestazione della religione la quale possa esser presa semplicemente così, come essa è effettivamente, come la forma della religione *in assoluto* (*schlechthin*). E questo vale anche e addirittura in modo speciale per il Cristianesimo se non lo si considera nella sua origine pura ma nella sua vita concreta nella storia.<sup>259</sup>

Nella storia della religione la religiosità essenziale e quella inesistente non si danno mai in forma pura. Ha sempre luogo una commistione tra le due, per cui in ogni religione essenziale c'è anche un elemento di inesistenza della religione e viceversa. Le due realtà dell'essenza e dell'abuso del religioso non compaiono mai separatamente sul piano dell'effettività storica, sebbene poi ogni formazione religiosa possa esser giudicata come più o meno autentica e più o meno decaduta. Viene in mente la celebre descrizione agostiniana della chiesa terrena nella quale gli ingiusti vivono insieme ai giusti, oppure le «erbacce» insieme al «frumento»<sup>260</sup> e dalla quale solo la venuta di Cristo che avrà luogo alla fine dei tempi potrà estirpare le erbacce. La seconda notazione che Welte

---

oggettualità a me disponibile, il mio Dio. L'oggettualità disponibile del Dio e il bisogno di sicurezza derivato dall'angoscia e il bisogno di autoaffermazione dell'uomo si corrispondono esattamente l'un l'altro. Il Dio diviene idolo che semplicemente rivendica il potere ma che non lo ha realmente. Il culto diviene magia dell'impossessamento e dell'autoaffermazione dell'uomo». B.WELTE, *Christentum und Religionen der Welt*, cit., pp. 200-201. Un ulteriore ed interessante aspetto del comportamento inesistente nell'ambito del religioso è messo in luce in questo testo. In occasione della trattazione del problema del conflitto interreligioso Welte scrive: «Nella religione estranea, che ora si scontra con la propria, balza agli occhi in modo più marcato che nella propria ciò che noi chiamammo l'inesistenza della religione. E così la polemica spesso ha anche il carattere di lotta contro gli "idoli" [...]. [...] A questo riguardo la polemica religiosa riceve così anche la funzione di tribunale sull'inesistenza della religione estranea. Anche di ciò i libri biblici danno testimonianza in maniera abbondante. Intanto questo tribunale sull'inesistenza della religione estranea diviene esso stesso, facilmente e per lo più senza esser notato all'inizio, un'inesistenza. Chi accusa la religione estranea di inesistenza e di falsità spesso e con facilità agisce soprattutto a partire dalla prepotenza (*Rechthaberei*) e dalla avidità di dominio umana e così confonde e scambia il diritto del Dio vivente con il suo proprio diritto e con vantaggi che egli promette con la difesa di questo diritto». B.WELTE, *Christentum und Religionen der Welt*, cit., p. 205. Quindi, secondo Welte, la religiosità inesistente di chi pretende di affermare un unico modo, il proprio, di concepire la divinità si palesa il più delle volte nell'accusa di inesistenzialità che questi rivolge alla religione altrui. La ripetuta accusa di idolatria sollevata da chi forse troppo energicamente si scaglia contro una religiosità estranea percepita come inesistente spesso si dimostra essere nient'altro che l'espressione dell'umano desiderio di affermazione incondizionata del proprio aver ragione.

<sup>259</sup> B.WELTE, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, p. 56.

<sup>260</sup> Cfr. AGOSTINO, *La Città di Dio*, Città Nuova, Roma 2006.

intende fare prima di concludere il suo saggio è infatti incentrata sul concetto di grazia e di salvezza tramite l'avvento redentivo di Gesù.

Nella realtà concreta, abbiamo detto, la religiosità essenziale e quella inessenziale non sono mai completamente separate l'una dall'altra e nella storia dell'umanità costante è il tentativo di allontanare, attraverso la serietà della fede, la religione autentica dal suo decadimento. Ma altrettanto costante e continua, sottolinea il nostro autore, sembra essere la riproposizione della minaccia che l'illimitato desiderio di dominio dell'uomo esercita sulla devozione originaria. La liberazione dal pericolo di una deviazione religiosa non sembra essere mai definitiva: «[s]embra [...] come se nell'intera storia delle cose umane l'inessenza dimostrasse sull'essenza una *misteriosa superiorità*»<sup>261</sup>. Sembra come se l'uomo fosse incessantemente tentato alla fuga dinnanzi alla serietà della fede e alla sua difficoltà e a rifugiarsi nelle comode ed abusate figure della religione inessenziale le quali, abdicando ad ogni autentica relazione col divino, si fanno unicamente portavoce di interessi umani, troppo umani. E allora Welte conclude:

L'oscuro gioco della storia tra essenza e inessenza, che a quanto pare non può essere superato da noi, non chiama ad una *guarigione* (Heilung) e ad una *salvezza* (Heil) che non viene da mano umana? Non abbiamo bisogno di un dono del cielo che primo fra tutti dia il coraggio, il coraggio per la reale realtà, il coraggio per la povertà di noi stessi e il coraggio per il Dio oscuro? Alla fine nella religione *tutto ciò che è umano* attende una *buona novella della redenzione e della grazia* (Begnadung) la quale solamente ci rende liberi e capaci di vivere nella nostra propria realtà e di avere fiducia nella salvezza del Dio reale. Il mistero così profilatosi nell'essenza e nell'inessenza della religione entra nella luce decisiva nella fede in Gesù in quanto il Cristo. Ciò che è umano nella religione attende profondamente il *Vangelo di Gesù* e la *grazia* (Gnade) della *redenzione attraverso Lui*.<sup>262</sup>

La soluzione da Welte proposta al problema di quella che sembra essere una lotta eterna tra essenza e inessenza della religione può forse sembrare al lettore eccessivamente sbrigativa. Può nascere l'impressione che per metter fine ad un contrasto che minaccia di non cessare mai si ricorra troppo facilmente al principio teologico della salvezza per grazia divina. Non è così. La mossa teorica messa in atto da Welte non può essere considerata una scorciatoia teologica. Dietro le nozioni di «*guarigione* (Heilung)», «*salvezza* (Heil)» e «*grazia* (Gnade)» c'è, da parte del nostro autore, un accurato esame filosofico di esse. A dimostrazione dell'incessante sforzo weltiano di interpretare filosoficamente concetti che in apparenza sono di pertinenza esclusivamente teologica prenderemo in considerazione un testo posteriore al saggio *Vom Wesen und Unwesen der Religion*. Si tratta di *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des*

<sup>261</sup> B.WELTE, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, p. 57.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

*Christentums* pubblicato nel 1966. Ma già nel 1949, con *Das Heilige und das christliche Heil*, Welte dà prova di aver sondato filosoficamente questo terreno teologico. D'altronde, indagare razionalmente (*vernünftig*) il sacro è il fondamentale scopo su cui sin dalle prime opere del filosofo di Friburgo poggia l'intera fenomenologia della religione weltiana.

## § IV.2 La significatività e la salvezza cristiana

Ci occuperemo solamente di una parte di *Heilsverständnis*, seconda opera principale di Welte (la prima, in ordine di importanza, è *Religionsphilosophie*) nella quale, lo dice già lo stesso sottotitolo di questo scritto, *Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, si cerca di gettare le basi filosofiche per una comprensione (*Verständnis*) del messaggio teologico cristiano. Per esempio, al termine della seconda parte del testo in questione - la parte sulla quale noi ci soffermeremo, intitolata *Seinsverständnis als Heilsverständnis* - si legge: «L'interpretazione filosofica della comprensione dell'essere (*Seinsverständnis*) dell'uomo può portare alla luce riferimenti ed ambiti che noi solitamente siamo abituati ad incontrare solo nelle fonti teologiche»<sup>263</sup>. Ponendoci sul tracciato di Welte, cerchiamo anche noi di percorrere la strada che tramite ragionamenti filosofici ci porterà dinnanzi a categorie – come quelle di salvezza e di grazia - che sembrano essere per eccellenza teologiche.

---

<sup>263</sup> B.WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, cit., p. 102. Cfr. l'introduzione al volume *Hermeneutik des Christlichen* scritta dal curatore Casper nella quale il proposito ermeneutico weltiano nei confronti del Cristianesimo è spiegato e sottolineato in maniera chiara ed incisiva: «Welte, con una riflessione fenomenologica sull'essenza dell'umano, voleva preparare il terreno per l'accadimento della fede cristiana nell'esserci umano. [...] Egli, pensando e con un cammino che si innalza dal basso, porta all'evidenza i possibili modi della comprensione del messaggio cristiano e della sua descrizione fenomenologica; egli porta all'evidenza l'orizzonte trascendentale nel quale l'evento della rivelazione biblica in Gesù Cristo può avvenire. In questo senso *Heilsverständnis* elabora un importante elemento fondamentale di un'ermeneutica del cristiano. Qui la parola "Hermeneutik" significa, nel senso originario del greco *hermeneuein*, un rendere accessibile». B.CASPER, *Einführung*, in B.WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, cit., pp. 11-12. Alla luce di questa lettura di Casper si può, a nostro avviso, provare a cogliere la concordanza tra l'interpretazione weltiana della relazione tra filosofia e teologia – interpretazione articolata e complessa a cui noi stiamo solo facendo cenno – e quella data da Heidegger nella conferenza *Fenomenologia e teologia* tenuta a Tubinga nel 1927, ripetuta a Marburgo nel 1928 e pubblicata dallo stesso autore in *Seignavia* solamente nel 1967. Secondo lo Heidegger di *Fenomenologia e teologia* quello tra filosofia e teologia è un rapporto tra due scienze, tra una scienza ontologica ed una scienza positiva, che si configura nel seguente modo: «La filosofia è il possibile correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali». M.HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, in ID, *Seignavia*, Adelphi, a cura di F.Volpi, Milano 2002, pp. 3-23, p. 22. Sul rapporto tra pensiero razionale e fede in Welte cfr. anche B.CASPER, *Die Herausforderung des Glaubens durch das Denken*, in AA.VV., *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, cit., pp. 18-35 e la corposa tesi di dottorato di Laura Bonvicini intitolata *Compimento e rischio nell'accadimento della fede. Il contributo critico di Bernhard Welte all'approfondimento della comprensione della fede a partire da Karl Jaspers e alla luce dell'ermeneutica della fatticità di Martin Heidegger, in riferimento soprattutto al ciclo di lezioni su „cattolicità e ragione“ tenute presso l'Università di Freiburg* e disponibile sulla pagina web <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7843/>.

Nella sezione *Seinsverständnis als Heilsverständnis* del testo *Heilsverständnis Welte*, dopo aver introdotto la nozione di «esserci mondano (*Welt-dasein*)» con la quale è inteso «l'ampio insieme di Io e mondo», presenta il concetto di «significatività (*Bedeutsamkeit*)»<sup>264</sup>:

Il nostro esserci nel nostro mondo e l'esserci dell'ente del mondo intorno a noi, questo intero è determinato dalla *significatività*. L'essere dell'esserci mondano nella totalità è aperto e portato a noi come ciò che è significativo (*ein Bedeutsames*). La comprensione dell'essere dell'esserci mondano è impressa dalla significatività. Con questo noi intendiamo ciò in virtù del quale, a noi e in tutte le figure del nostro esserci vivente nel mondo, importa sempre qualcosa in riferimento al prossimo (*Mitmenschen*), agli enti che ci circondano (*Mitseienden*) in generale e a noi stessi. Tutto si mostra a noi in modo tale da farci domandare: Che significa questo? A che pro? Per che cosa è importante questo? Anche laddove tali domande non sono pronunciate, agisce comunque in noi ciò che le muove e le suscita. Proprio questo, ciò che rende possibile il fatto che a noi di volta in volta importa di qualcosa e ciò che fonda e suscita tali domande noi lo chiamiamo significatività. Per noi l'essere come esserci mondano non è mai solamente un «semplice» essere neutrale.<sup>265</sup>

La significatività determina ogni nostra comprensione dell'essere tanto da rappresentare, continua Welte, ciò che solo rende possibile le figure concrete dell'esserci mondano. L'attuazione dell'essere dell'esserci accade unicamente sulla base della significatività colta in questa o quell'altra determinata possibilità di pensiero o di azione. L'interesse da cui ogni tentativo di realizzazione del Ci dell'esserci è innescato e guidato si fonda quindi sulla significatività da cui agli occhi dell'uomo ogni essere è compenetrato<sup>266</sup>.

Una differenza si evidenzia però tra la significatività in generale, ossia tra l'essenza, la norma, il modello o il metro di giudizio della significatività e ciò che di volta in volta, effettivamente, si rivela come significativo:

Si mostra qualcosa come una significatività assolutamente iniziale e fondamentale che appartiene dall'origine alla nostra comprensione dell'essere in generale e, dalla parte sua, questa significatività iniziale, fondamentale e sempre positiva rende possibile nelle concrete figure dell'esserci, positivamente o negativamente secondo diverse forme e misure, ciò che è significativo (*das Bedeutsame*). Noi vediamo dinnanzi a noi il principio o il fondamento della significatività in generale e ciò che singolarmente è significativo e fondato di volta in volta da questo principio o fondamento.<sup>267</sup>

Si dà sempre una differenza, uno scarto tra il criterio normativo della significatività e la concretizzazione di essa. Ciò che è significativo non coincide mai con la significatività in assoluto:

---

<sup>264</sup> B. WELTE, *Heilsverständnis*, cit., p. 65.

<sup>265</sup> Ivi, p. 68.

<sup>266</sup> L'impressione e l'affermazione che nulla abbia senso è, secondo Welte, un'ulteriore conferma che l'esserci si muove costantemente nell'orizzonte della significatività. Colui che è convinto dell'insensatezza di tutto ciò che è dimostra, proprio grazie a questa sua convinzione, di sapersi già sempre riferito alla significatività.

<sup>267</sup> Ivi, p. 71.

«[...] noi troviamo sempre una differenza tra ciò che è e “come dovrebbe essere”»<sup>268</sup>. È importante sottolineare che a questo livello del discorso il dover essere derivante dalla misura assoluta della significatività è, per ammissione dello stesso Welte, del tutto aspecifico. Esso non va quindi pensato solo come eticamente declinato. La differenza tra la significatività e ciò che è effettivamente significativo è costitutiva. Lo scarto è incolmabile. La norma della significatività non è, e non potrà mai essere, un *ché* di effettivo perché essa è il principio che è al di sopra della concretezza dell'ente. Sebbene l'essere di ogni ente sia determinato ed intimamente compenetrato dalla significatività – tanto da poter esser ritenuto significativo - questa, in quanto misura assolutamente iniziale e perciò trascendentale, rimane indipendente rispetto a ciò che effettivamente è. Essa rimane indipendente persino rispetto ai nostri pensieri e ai nostri valori: la significatività fonda ogni nostra comprensione dell'essere e non può quindi rappresentare una norma da noi pensata ed escogitata.

Infine, un ultimo aspetto deve esser considerato prima di passare alla trattazione della salvezza (*Heil*). La significatività segue una specifica ed irreversibile linea direzionale: «[...] l'ordine della significatività, che si mostra negli svariati possibili momenti del nostro esserci nel mondo, è *iniziale* e per principio irreversibile nel senso che tutto ciò che è e che noi siamo *deve* essere, a partire dalla nostra comprensione dell'essere, significativo in senso *positivo* e *pieno* e che nulla deve essere significativo in senso negativo o vuoto»<sup>269</sup>. La significatività muove in direzione del riempimento, della piena e completa, e quindi positiva, attuazione dell'essere. Mai ciò che è parziale e incompleto è ritenuto essere significativo. È la completezza (*Vollkommenheit*) dell'essere degli enti che incontriamo nel mondo, o anche del nostro essere, a rivelarsi a noi come significativa. «Ciò che importa è sempre questo: che l'ente sia completo (*vollkommen*) e che noi siamo felici e che non sia diversamente»<sup>270</sup>.

Dal riempimento, dal completamento dell'essere con il quale l'esserci mondano – una cosa o noi stessi – è reso significativo, deriva la nostra concordanza (*Übereinstimmung*) con noi stessi e con gli enti del mondo. Il pieno compimento dell'essere dell'ente porta con sé l'«unità della concordanza»: noi siamo in pieno accordo con noi stessi e con gli enti del mondo, ossia con ciò che noi significativamente siamo e con ciò che gli enti del mondo significativamente sono. L'ordine della significatività si rivela essere, allora, quello che va in direzione dell'unità dell'essere, unità da Welte definita come sensata (*sinnvoll*):

---

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> Ivi, p. 75.

<sup>270</sup> Ivi, p. 76.

La totalità dell'esserci mondano, l'unità regnante tra il molteplice nel mondo e il molteplice in noi stessi in questi casi è, come totalità, nello stato del sì, quindi nello stato della qualificata unanimità (*Einstimmigkeit*) con se stessa. La significatività più elevata, dove essa compare, porta l'unità di volta in volta più elevata dell'esserci mondano in se stesso (nel senso del sì qualificato della concordanza) e con sé. [...] Questa unità, portata all'espressione in modo eccellente nel sì (sì, così va bene) è l'unità del senso o la sensata unità.<sup>271</sup>

È qui che il discorso sulla significatività si rovescia, se si segue il ragionare di Welte, in quello della salvezza. Ecco il passo decisivo:

Se regna una tale unità sensata, se il sì della concordanza è compiuto sulla basa della significatività riempita, e se il sì porta e determina il nostro esserci mondano, allora il sensato è anche l'intero (*das Ganze*), non manca nulla: tutto è come dovrebbe essere. Il sì della concordanza è completo. In ciò l'unità sensata si mostra come interezza (*Ganzheit*). Ma nell'interezza sensata l'esserci mondano è sano (*heil*). La salvezza (*das Heil*) è l'intero, sensato e concorde con sé, a cui nulla manca. Il senso di unità della significatività è senso della salvezza (*Heilssinn*). All'esserci mondano importa già sempre, e ogni volta di nuovo sempre nella totalità, che egli sia sano (*heil*). Ma in quanto salvezza l'unità di senso in quanto il senso della unanimità non è nient'altro che il senso dell'essere.<sup>272</sup>

Dunque, la linea direzionale lungo la quale si muove la significatività giunge infine all'essere passando per l'unità sensata e per la salvezza. Dal riempimento e dal completamento dell'essere dell'ente resi possibili dalla significatività deriva l'unità, un'unità che nella concordanza e nell'unanimità del sì si rivela essere un'unità sensata o un'unità di senso; ma questa, in quanto interezza sensata equivale all'integrità e perciò alla salute dell'esserci. La salute dell'esserci, l'integrità e la pienezza del suo essere, può esser identificata con la sua salvezza. Con il riempimento operato dalla significatività l'ente guadagna l'essere in senso pieno. Nell'accadimento della significatività ha luogo l'autentica e completa attuazione dell'essere di qualsiasi ente. «[...] [c]iò che noi abbiamo chiamato significatività è di carattere ontologico. In esso si dispiega il senso dell'essere»<sup>273</sup>.

Prendendo le mosse dalla umana comprensione dell'essere, che come abbiamo visto all'inizio della nostra analisi dello scritto *Heilsverständnis* è determinata dalla significatività, Welte è giunto così alla trattazione del concetto di salvezza concludendo che la comprensione dell'essere

---

<sup>271</sup> Ivi, pp. 77-78.

<sup>272</sup> Ivi, p. 78. Abbiamo tradotto l'aggettivo "heil" con "sano". Ma nel termine "sano" deve risuonare nell'orecchio del lettore il suo originario significato etimologico e cioè quello di "integro" o di "intero". Anche nella lingua tedesca, infatti, *heil*, oltre a significare "sano", vuol dire "intero", "intatto", "integro". Il sostantivo *Heil* significa "salvezza", "fortuna", "benessere" e "felicità". Colpisce, inoltre, la parentela tra i due termini tedeschi *das Heilige* (il sacro) e *das Heil* (la salvezza). Il primo, infatti, avrebbe la sua derivazione etimologica nel secondo. Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Vol. II *Potere, diritto e religione*, Einaudi, Torino 2001. Ci occuperemo in seguito del nesso tra sacro e salvezza nella filosofia di Welte.

<sup>273</sup> Ivi, p. 79.

(*Seinsverständnis*) è essenzialmente una comprensione della salvezza (*Heilsverständnis*). Resta da indagare più dettagliatamente in che modo si configura tale comprensione della salvezza.

L'orizzonte della significatività, e quindi della salvezza, in quanto orizzonte trascendentale è assolutamente «onnicomprensivo (*allumfassend*)», sta già sempre prima di ciò che nell'effettività, o anche sul piano della possibilità, appare essere significativo, integro o sano. «Il potere di determinazione del dovere (*Sollen*) (del dover-essere-salvo) (*des Heil-sein-Sollens*), e in ciò dell'origine di ogni significatività e salvezza, è onnicomprensivo»<sup>274</sup>. In connessione con ciò, la significatività, la salvezza, è «onnicomprensiva (*allvereinend*)». Sebbene molteplici siano le modalità secondo le quali l'essere di un ente può apparire significativo, essa è «una ed indivisibile». Nell'ambito degli interessi umani si dà infatti quella che Welte chiama una «solidarietà» tra uomini la quale evidenzia come la salvezza dell'esserci sia una salvezza comune: «[a]lla luce della nostra comprensione dell'essere c'è solo una salvezza per tutti»<sup>275</sup>. Ne segue che il principio della significatività è infinito. In quanto orizzonte unico ed indivisibile che tutto – il reale e il possibile – determina e comprende, esso oltrepassa ogni finitezza, è al di là di ogni limite che è proprio degli enti. Ora, tale infinità pensata in riferimento al tempo si delinea come intramontabilità (*Unvergänglichkeit*): all'uomo importa che l'esser significativo dell'essere degli enti non passi ma sia conservato nel tempo. E, se pensata in riferimento a ciò che è condizionato, l'infinità della significatività si delinea come incondizionatezza: ciò che appare significativo deve esserlo senza condizioni, ossia sotto qualsiasi riguardo, in riferimento a qualsiasi cosa e aspetto. La significatività, l'unità sensata, la salvezza deve essere assoluta e totale.

Riconoscere l'infinità del principio della significatività vuol dire riconoscere il suo essere al di là della sfera dell'ente. Welte torna a soffermarsi, con una maggiore consapevolezza, su una questione a cui, come sopra abbiamo visto, egli aveva già fatto cenno: la significatività è l'«oltre-ente (*Überseiende*)». Se essa è infinita, imperitura e incondizionata, allora non può per principio trovare posto nella sfera degli enti. Tutto ciò che è si mostra infatti come finito, temporale e condizionato. Inoltre, in quanto al di là di ogni finitezza dell'ente, la significatività non può rientrare nel novero di ciò che da noi è afferrato con il pensiero. Il pensiero che afferra e che racchiude in concetti si muove nell'ambito di ciò che è – la forma fondamentale del pensiero che afferra è rappresentata dalla copula “è” - e perciò nell'ambito della finitezza. E se il principio della significatività è «impensabile» e «inafferrabile» esso è anche «inesprimibile». Lo conferma il fatto che se ne può parlare solo indirettamente dicendo ciò che esso non è (non è finito, non è temporale,

---

<sup>274</sup> Ivi, p. 81.

<sup>275</sup> Ivi, p. 84.

non è condizionato, non è un ente e così via). Ma nel suo esser sottratta all'ambito dell'ente, nel suo rivelarsi inafferrabile, la significatività è al contempo ciò che intimamente concerne e chiama in causa l'uomo. Analogamente a quanto accaduto in riferimento al sacro, ciò che è più lontano dalla prensione umana appare essere anche il più vicino, il prossimo all'esserci. Così, seguendo un modo di procedere con cui abbiamo già avuto modo di familiarizzare, Welte afferma:

Ciò che è lontano da ogni comprensibilità e pensabilità, ma che nondimeno è ciò che, in modo nascosto e sottratto, ci determina ovunque nel nostro esserci mondano e nell'intimo, può esser chiamato *mistero*. La fonte della significatività risiede nel mistero, al di sopra della sfera dell'ente e della comprensibilità.[...] Dal mistero la significatività si assegna (*sich zusprechen*) all'uomo in ogni esserci mondano. Solo nel mistero l'uomo può all'estremo sapere nascosta la sua salvezza.<sup>276</sup>

Il mistero in cui l'origine della donazione di significato e di salvezza si cela, non è quella che Kant ha definito essere una mera idea regolativa della ragione. Se così fosse, spiega Welte, essa esisterebbe solo nel pensiero dell'uomo e sarebbe quindi condizionata da colui che la pensa. «Noi possiamo serbare l'incondizionatezza del mistero infinito solo se, lasciandolo essere come esso stesso è, nel timore (*Scheu*) del pensiero lo tocchiamo in quanto ciò che regna in-se-stesso e per-se-stesso (non solo per noi)»<sup>277</sup>. Il mistero infinito è quindi se stesso. E in questo suo essere nient'altro che uno «“stesso (*Selbst*)”» al quale il pensiero dell'uomo si relaziona con timore, il mistero della significatività si rivela essere uno «“stesso in grado di rispondere”», un ché a cui l'uomo può rivolgersi pronunciando «“Tu”».

L'ultimo e più importante aspetto della fonte della significatività che si è venuta delineando come un mistero caratterizzato dalla «Tu-ità (*Du-hafte*)» è la sua indisponibilità. Essendo inafferrabile dal pensiero e dal linguaggio dell'esserci, il mistero infinito della significatività è l'indisponibile per eccellenza. Esso è lo straordinario imprevedibile che non può esser anticipato né calcolato, è l'inatteso che sconvolge ed eccede qualsiasi progettualità umana. Ma proprio in questo suo esser sottratto ad ogni anticipazione ed appropriazione da parte dell'uomo, in questo suo esser totalmente al di là della sfera del quotidiano e dell'ordinario, il carattere di significatività del mistero appare intensificato. Il principio della significatività riceve dalla sua indisponibilità una «più elevata lucentezza» suscitando al massimo l'attenzione dell'esserci per ciò che non può esser prodotto, controllato o compreso:

L'infinito in quanto lo straordinario può, in modo assolutamente distinto, esser compreso come ciò che riempie (*das Erfüllende*) ottimamente e come ciò che accorda salvezza (*das Heilgewährende*) proprio nel suo

---

<sup>276</sup> Ivi, p. 93.

<sup>277</sup> Ivi, p. 94.

rimanere sottratto all'ordine umano e dunque al calcolare e al disporre umano. Rimanendo sottratto il mistero, l'uomo non ha alcuna garanzia tra le mani di incontrarlo come ciò che lo riempie. Proprio questa assenza di garanzia e il desiderio che appartiene all'uomo è lo spazio della possibile sorpresa in quanto il sommo e più sconvolgente riempimento.<sup>278</sup>

La sottrazione del mistero della significatività al potere umano rappresenta un elemento di negatività e al tempo stesso di positività. Se la significatività, la salvezza, non può esser anticipata, originata ed afferrata dall'uomo – questo l'aspetto negativo di un mistero che sfugge e che si nega al nostro controllo – è perché essa ha un'origine propria che la rende libera ed indipendente da ogni progettualità dell'esserci. L'essenza positiva del mistero della significatività risulta essere la «libera originarietà propria (*Eigenursprünglichkeit*)». L'indisponibilità è infatti la caratteristica essenziale, negativa dal nostro punto di vista, dell'«origine che appartiene liberamente a sé». Dunque, la significatività, la salvezza e l'autentico senso dell'essere sono accordati all'esserci mondano a partire da un mistero che risiede nella sfera della libertà e che perciò può solo offrirsi gratuitamente all'uomo e alle cose del mondo. Siamo così giunti al concetto di grazia:

Grazia (*Huld*) è essenzialmente ciò che, in quanto dono (*Geschenk*), è a partire dall'origine libera. Una grazia che deve (*müssen*) essere è un ferro ligneo. Il dono può concedersi (*sich gewähren*) se il donatore lo vuole, ma non deve concedersi. L'Altissimo, favore (*Gunst*) e grazia, ha necessariamente la possibilità di negarsi. Ciò che si delinea per noi nelle più elevate esperienze può riempirci nell'intimo ma può anche spaventarci profondamente nella sottrazione. In questo ambito niente può essere estorto tramite il nostro disporre. Per noi c'è solo l'attesa e la disponibilità ma nessuna assicurazione che dispone; e già il solo tentativo in questo senso distruggerebbe l'altissimo e massimamente libero, e perciò delicato e a rischio, quella lucentezza che i greci espressero nella sua essenza con la parola *χάρις* e i romani con la parola *gratia*.<sup>279</sup>

Solo la grazia può concedere all'esserci mondano il pieno compimento del proprio essere, ossia quella significatività a cui l'uomo è già sempre riferito e che determina in modo essenziale la sua comprensione dell'essere. La significatività assoluta nell'orizzonte della quale l'esserci già sempre si muove – si tratta, lo abbiamo visto, di un orizzonte tascendentale - lungi dal rappresentare una semplice idea regolativa della ragione, può esser effettivamente accordata ma unicamente a partire dalla libertà e dalla spontaneità del mistero infinito. Le parole di Welte che concludono la parte *Seinsverständnis als Heilsverständnis* dell'opera *Heilsverständnis* con l'intento di riassumere quanto sinora detto e di tirare le fila del discorso mettono in connessione, per la prima volta in questo testo, il concetto di grazia, che si è arrivati a conoscere attraverso l'analisi fenomenologica della comprensione dell'essere, e il divino. Egli scrive:

---

<sup>278</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>279</sup> Ivi, p. 101.

Riassumendo si vedrà come la nostra comprensione dell'essere ci dà la possibilità di comprendere ciò che può esser chiamata *salvezza*. La stessa comprensione dell'essere si mostra nel suo fondamento come comprensione della *salvezza*. Ma la comprensione dell'essere come comprensione della *salvezza* si intende già sempre riferita ad una *salvezza* concessa *divinamente* (göttlich). Perché il libero mistero che tutto determina, il mistero infinito, appartenente a se stesso, caratterizzato dalla tu-ità (*du-haft*), indisponibile, può esser chiamato il divino (*das Göttliche*). Ma in ciò, di nuovo ergendosi dalla comprensione dell'essere originaria, risiede anche questo momento: comprendere la *salvezza* come *libero favore* o *grazia* (Gnade) del mistero divino e non diversamente. Perché il libero favore del mistero infinito possiamo chiamarlo *grazia* (Gnade).<sup>280</sup>

Rivolgendosi ancora una volta al testo già citato ed in parte analizzato *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* ulteriori ed essenziali aspetti della concezione weltiana della *salvezza* possono essere messi in luce. Innanzitutto, in sede di introduzione del concetto di *salvezza* Welte scrive: «[i]l sacro è pensabile, logicamente (*denknotwendig*) nel senso più elevato di questa parola, come la nostra *salvezza* [...]»<sup>281</sup>. Nel pensiero del nostro autore il sacro si configura sempre come ciò che liberamente concede la *salvezza* all'umanità intera. È il sacro stesso, nella filosofia weltiana, ad emergere come *salvezza*. Giustamente Klaus Kienzler, nel suo saggio *Das Heilige im Denken Bernhard Weltes*, nota come gli studi di Welte sul concetto di *salvezza* possano esser letti come una risposta alla richiesta, da quest'ultimo avanzata, di chiarificazione del rapporto tra il sacro e l'ambito dell'esistenzialità<sup>282</sup>. Un sacro che è donatore di significatività assoluta si accorda perfettamente con l'esistenziale tendere dell'uomo in direzione della *salvezza*. Se con il termine sacro si vuole designare quel mistero infinito che concerne l'interezza dell'esserci, la ricerca della piena e definitiva *salvezza* non può esser lasciata fuori. Il carattere di esistenzialità del sacro richiede che da esso dipenda anche la *salvezza*.

In *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* Welte spiega che con l'avvento della significatività assoluta, con la piena attuazione dell'essere dell'esserci e con il compimento del senso dell'essere in generale accade anche la piena rivelazione del sacro, la totale apertura di quel mistero che, pur manifestandosi nella storia, si sottrae. Solo nella *grazia*, solo nel dono divino «[...] l'inquietudine dell'essenza dell'uomo e la sua storia può giungere nella sua quiete e nel suo

---

<sup>280</sup> Ivi, p. 102.

<sup>281</sup> B.WELTE, *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, cit., p. 260. Nel testo *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, dove *das Heilige* e *das Heil* sono messi in connessione, non viene fatto alcun cenno alla parentela etimologica tra questi due vocaboli. Si legge unicamente la frase sopra citata: «[i]l sacro è pensabile, logicamente (*denknotwendig*) nel senso più elevato di questa parola, come la nostra *salvezza* [...]».

<sup>282</sup> Cfr. in particolare K.KIENZLER, *Das Heilige im Denken Bernhard Weltes*, cit., p. 271. Ricordiamo che in *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, la fenomenologia del sacro weltiana avanzava tre pretese: «Si ha qui l'esigenza della *categorialità* adeguata del sacro, nella differenza dai modi profani del pensiero. Si ha qui l'esigenza della *razionalità* (Rationalität) della fondazione del sacro, nella quale esso deve, di nuovo, convenire con il profano. E, infine, si ha qui ancora la domanda circa il rapporto del sacro con l'ambito dell'*esistenzialità*, nella quale esso deve incontrarsi con la serietà della situazione presente».

riempimento (*Erfüllung*) e l'evanescente (*verschwindend*) presenza del sacro nel mondo può diventare l'apertura non evanescente»<sup>283</sup>. La manifestazione del sacro nel mondo conserva sempre un carattere di parzialità in quanto il mistero divino si dà e al tempo stesso si sottrae. Welte parla di una costitutiva «deficienza d'essenza (*Wesensdefizienz*) del sacro nel mondo» presente persino nelle molteplici rivelazioni divine avvicendatesi nel corso della storia. L'assenza del sacro non è solo quella contingente e storica che contraddistingue l'epoca della morte di Dio ma è anche la necessaria, strutturale e storica assenza di un mistero che nel suo rivelarsi e nel suo porsi in dialogo con l'uomo al contempo si cela e si allontana da questo. «Tutte le forme relative e storiche dell'assenza del sacro in un preciso tempo e nel suo mondo alla fine rimandano a questo stesso nascondimento non relativo e non storico come al loro fondamento»<sup>284</sup>. Inoltre, scrive Welte, proprio dalla costitutiva deficienza d'essenza del sacro dipende che «Dio e dèi vengono e vanno nei pensieri dell'uomo»<sup>285</sup>. Il divino che eviene storicamente mostra un aspetto sempre nuovo di sé ma non si dà mai nella sua totalità. Nella sua rivelazione storica il sacro si fenomenizza ogni volta diversamente e parzialmente. Con l'evento della salvezza, però, il sacro si dà nella sua pienezza, senza alcuna sottrazione, esso si rende totalmente presente. Nella donazione di salvezza per grazia divina viene superata la strutturale deficienza d'essenza del sacro e all'uomo è concesso vivere nella presenza assoluta del divino.

Nella fenomenologia del sacro weltiana anche la salvezza accade come evento; essa è quindi storica. Affinché possa essere considerato reale, il dono divino della salvezza deve trovar posto nella storia, deve cioè manifestarsi effettivamente. E l'effettiva realizzazione della salvezza sul piano storico esclude sia il suo confinamento nell'interiorità dell'uomo, nella soggettività di un dialogo personale con il divino, sia il suo differimento in una sfera che è al di là dell'esistenza umana. Solo l'apparizione concreta della salvezza e della grazia permette a tali concetti di guadagnare agli occhi dell'uomo quella serietà (*Ernst*) della realtà e quel carattere vincolante (*Verbindlichkeit*) alle quali solamente può seguire ogni concreta ed effettiva decisione dell'esserci. Scrive Welte:

Certo si può e si deve pensare alla sconvolgente grazia che salva (*heilend*) ma notiamo che questo pensiero dischiude la serietà della realtà e con ciò il carattere vincolante solo se noi pensiamo la grazia come qualcosa che *decide concretamente* di noi e rispetto alla quale *noi* ci dobbiamo *decidere concretamente*, quindi, come qualcosa che ha carattere storico, il *carattere dell'evento* (*Ereignischarakter*). Ma con ciò è almeno posta la domanda sulla *storia* come il luogo o lo spazio della possibile grazia e tramite questo pensiero noi siamo richiamati ad attendere la grazia (sperare nella quale è la nostra essenza) nella storia come un'apparizione essa stessa storica se la nostra speranza in quanto compimento della nostra essenza deve avere per noi la

---

<sup>283</sup> Ivi, p. 267.

<sup>284</sup> Ivi, p. 261.

<sup>285</sup> Ivi, p. 257.

*serietà della realtà*. [...] Solo ciò che per noi si decide nella storia, dischiude per noi la piena dimensione della realtà. Ciò che sta e accade *al di qua* della storia in un'interiorità senza storia (senza decisione) rimane interamente nell'apparenza del non serio e di ciò che scompare nel privato e nel soggettivo, ciò che viene pensato *al di là* della storia, oltre ogni morte ed ogni fine, di nuovo rimane nell'apparenza di un mero pensato e di ciò che sfuma e riceve per noi la sua serietà solo se esso è legato all'apparizione e alla decisione all'interno della storia, se qualcosa di reale, qui ed ora, è accaduto ed è stato deciso in riferimento a ciò.<sup>286</sup>

Ma pensare storicamente la salvezza non significa pensare che essa si manifesti dappertutto nella storia. Il suo avvento, pur essendo un accadimento storico, si differenzia dalla confusa ed evanescente presenza del sacro in tutto ciò che è. Abbiamo notato nel capitolo precedente come un atteggiamento di totale apertura da parte dell'uomo nei confronti del reale possa arrivare a scorgere in ogni fenomeno, nel fenomeno più semplice e meno appariscente o in quello più straordinario e sconvolgente, il cenno (*Wink*) del mistero divino:

Ma la mancanza di salvezza (*das Heillose*) sta proprio nel fatto che *questa* storicità del sacro, certo, è *dappertutto*, ma *da nessuna parte* la sua realtà nella storia si rende un qui univoco (*eindeutiges Da*) e così questo, considerato nella totalità e nel concreto, rimane evanescente e plurivoco (*vieldeutig*). Così esso è dappertutto e da nessuna parte e quindi non è come ciò che salva (*das Rettende*), ciò che porta e che è trovato nella totalità.<sup>287</sup>

Nel caso della concessione della grazia, quindi, la rivelazione storica avviene diversamente dall'apparizione storica del sacro nei fenomeni del mondo. Essa accade in un preciso e ben definito momento storico, in un qui ed ora nel quale la presenza del divino si fa piena e totale. D'altronde anche la storia stessa, nota *Welte*, aspira costantemente al raggiungimento di un qui ed ora nel quale la significatività assoluta, l'universale ed incondizionato senso dell'essere, possa concretizzarsi. L'incessante ricerca di «*un qui* (ein Da)» nel quale ogni speranza dell'uomo trovi appagamento rappresenta l'essenza stessa di quel perpetuo movimento, di quel continuo avvicinarsi di differenti progetti di senso e di figure della realtà chiamato storia. Molto interessante è la personale ed originale rielaborazione proposta da Peter Hünemann in *Die Geschichte und das Heilige* di questa intuizione weltiana relativa alla diversità della storicità della salvezza da quella del sacro. Egli parla delle «*storie del sacro*» e della «*storia della salvezza*». Le prime sono le storie mondane (*weltliche Geschichte*) e cioè gli episodi storici della rivelazione del sacro che di volta in volta si incarna in determinati fenomeni del mondo, mostrando così alcuni suoi aspetti piuttosto che altri. In ogni mondo storico il sacro assume un particolare carattere epocale. Nelle storie del sacro, però, il mistero divino si rivela nell'informità della sua figura, ossia sottraendosi. Si oppone a questo tipo di

---

<sup>286</sup> Ivi, pp. 267-268.

<sup>287</sup> Ivi, pp. 268-269.

storicità la storia della salvezza nella quale il sacro è esperito dall'uomo come pienezza dei tempi. In quella che Hünemann definisce «la storia» il divino eviene come la salvezza dell'intera umanità, come la salvezza di tutti i mondi, di tutte le storie del sacro. Nell'unica storia della salvezza, «storia come storia mondiale (*Weltgeschichte*) e come storia dei mondi (*Geschichte von Welten*)»<sup>288</sup>, accade il divenire uno (*Einswerden*) dei diversi mondi religiosi. Le sempre incomplete storie del sacro divengono la storia universale della pienezza dei tempi.

Tentando di approfondire sempre più la propria analisi filosofica dei concetti di salvezza e di grazia, Welte propone - in un punto di *Das Heilige und das christliche Heil* in cui il Cristianesimo non è ancora stato citato - un'esemplificazione dell'accadimento della rivelazione divina in un qui storico determinato. Esemplificazione evidentemente significativa e per nulla casuale, soprattutto se a proporla è un fenomenologo cristiano. Egli spiega che sostenere che la salvezza debba manifestarsi qui ed una volta per tutte equivale a sostenere che sebbene la presenza del sacro affiori in ogni uomo, il divino «guadagna in *un* uomo un qui decisivo, vincolante e portante per *tutti*»<sup>289</sup>. Analogamente, sebbene in ogni amore ed in ogni morte possa esser percepita la presenza del sacro, «*un* amore per *tutti* e per *sempre*» ed «*una* morte» rappresentano la piena rivelazione del sacro, l'avvento della grazia e la salvezza dell'umanità. È a questo punto, conclude Welte, che il ragionamento filosofico sinora condotto ci suggerisce un evento che sembra essere dello stesso tipo di quello storicamente accaduto con la comparsa di Gesù. «Perché Gesù, nel suo qui storico, avanzò la pretesa di essere la rivelazione che salva dell'origine sacra, del Padre – chi ha visto me ha visto il Padre (Gv 14,9) – la rivelazione vincolante una volta per tutte – nessuno viene al Padre se non per mezzo di me (Gv 14,6) - e nella sua *una* morte doveva essere preparata e garantita la salvezza per *tutti*»<sup>290</sup>.

Tramite la riflessione filosofica sul sacro e sulla sua manifestazione nel mondo si è così giunti alla soglia della teologia cristiana per varcare la quale è necessario l'atto di fede. L'attesa del dono di salvezza in un singolo evento che per grazia divina accade qui ed ora è una necessaria conseguenza dello snocciolamento fenomenologico del problema del sacro e di alcuni essenziali aspetti del compimento d'essere dell'esserci. La rivelazione salvifica del divino in Gesù, invece, non deriva necessariamente da quanto sinora detto sui concetti di salvezza e di grazia. Credere che in, e attraverso, Gesù abbia luogo la rivelazione divina e l'avvento della salvezza spetta unicamente alla decisione del singolo. Welte è molto chiaro su questo aspetto e a noi piace sottolineare l'onestà intellettuale di un teologo che nel vestire i panni di fenomenologo non confonde il piano del

---

<sup>288</sup> P.HÜNERMANN, *Die Geschichte und das Heilige*, cit., p. 151.

<sup>289</sup> Ivi, p. 269.

<sup>290</sup> Ivi, p. 270.

pensiero filosofico da quello della fede, né cerca con atteggiamento eccessivamente semplificatorio di appiattare un piano sull'altro:

La riflessione filosofica sul sacro nel mondo finisce necessariamente nello scoprimento (*Freilegung*) di categorie all'interno delle quali l'apparizione di Gesù si inserisce nel quadro dell'intero, quadro che il pensiero può assolutamente raggiungere, e attraverso le quali solamente essa può essere compresa nella sua pretesa e presa sul serio. Però la riflessione di questo tipo non prova che Gesù è la salvezza una volta per tutte. Questa indicazione può esser assunta unicamente dalla parola e dall'opera di Gesù stesso. Ma questa riflessione è giunta alle *condizioni della sua possibile comprensione*. [...] E qui infine, a partire dal pensiero filosofico diviene possibile e sensata la decisione di elevare (*aufheben*) ciò che nella fede nella parola di Gesù è filosofico nel teologico. Ci sembra decisivo vedere che è per una *conseguenza interna* che la riflessione filosofica conduce infine dinnanzi al volto di Gesù e con ciò dinnanzi alla decisione della fede.<sup>291</sup>

Sono state così poste, come nella più tarda opera *Heilsverständnis*, le basi filosofiche per una comprensione razionale del Cristianesimo la quale fa da preludio ad una scelta di fede sensata<sup>292</sup>. Perché la fede possa esser caratterizzata dalla serietà della realtà e possa quindi dimostrarsi vincolante per l'uomo essa deve essere vincolante per l'interezza dell'esistenza umana, per i sentimenti come anche per il pensiero.

Prima di terminare questo paragrafo vogliamo però fare un'ultima notazione. S'è visto come nel pensiero di Welte la significatività e la salvezza siano ontologicamente caratterizzate. Esse sono rappresentate dall'interezza sensata dell'esserci, dalla pienezza e dall'integrità dell'essere di questo. La salute dell'esserci - una salute che Welte non specifica essere di tipo fisico o morale e che quindi sembra rimanere del tutto generica come lo era il dover essere, di cui sopra ci siamo occupati, derivante dalla misura assoluta della significatività - è una completezza d'essere. Questo aspetto pone il nostro autore in perfetta continuità con la filosofia heideggeriana. Anche in Heidegger, infatti, l'essere che eviene come sacro può accordare la salute (*das Heile*) all'uomo e la salute risiede nella positività dell'essere. È lo stesso Welte nello scritto *Gott im Denken Heideggers* a mostrare questo tratto del pensiero dell'ultimo Heidegger. Riferendosi allo scritto heideggeriano *Hölderlin Hymne, Wie wenn am Feiertage* il nostro autore spiega:

[...] come il nientificante (cioè ciò che si mostra come il nulla) appare come il terribile (*das Grimmige*) e come ciò che getta nell'angoscia (*Angst*), così anche il positivo nell'essere appare come la salute (*das Heile*)

---

<sup>291</sup> Ivi, pp. 270-271.

<sup>292</sup> Riteniamo infatti adeguata la scelta del curatore Casper di inserire *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* nel volume *Hermeneutik des Christlichen* delle opere complete weltiane nel quale si trova anche *Heilsverständnis*. Anche *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, sebbene diversamente da *Heilsverständnis* non espliciti sin dall'inizio il proprio intento ermeneutico, alla fine si rivela essere una chiarificazione delle condizioni filosofiche per la comprensione del Cristianesimo.

e la salute come ciò che concede (*das Gewährende*) il quale giunge dall'intangibile e dall'inviolabile dell'essere. Ciò che dall'intangibile si concede come grazia (*Huld*) può esser chiamato il sacro.<sup>293</sup>

Dunque, in Welte come in Heidegger la salvezza è l'integrità, l'unità dell'essere dell'esserci. Al tempo stesso, però, Welte fa un passo oltre la generica relazione messa in luce dalla filosofia heideggeriana tra l'essere, il sacro e la salute. Egli, non accontentandosi di una chiarificazione teorica del nesso che lega l'essere, il sacro e la salvezza, va in cerca della determinatezza storica della salvezza senza la quale questa non potrebbe vestire i panni della realtà né, di conseguenza, potrebbe avere alcun carattere vincolante per l'uomo. Come specifico qui storico dell'apparizione della salvezza Welte propone l'avvento della grazia divina in e per mezzo di Gesù. La vita e le parole di Gesù rappresentano il *positum* teologico dinnanzi al quale il cammino filosofico weltiano, iniziato con l'analisi della comprensione dell'essere dell'esserci e conclusosi con la scoperta dell'essenziale desiderio umano di una realizzazione storica della salvezza, conduce. In questo modo la concezione weltiana della salvezza presenta anche un carattere di ulteriorità rispetto a quella heideggeriana: la pienezza dell'essere dell'esserci trova la sua concretizzazione storica in un accadimento storico, in un evento ben determinato, quello dell'apparizione di Gesù nel mondo.

#### § IV.3 La storia della religione e il Cristianesimo<sup>294</sup>

La pretesa avanzata dal Cristianesimo di rappresentare l'irruzione della grazia e della salvezza nella storia rende del tutto particolare il rapporto tra questa religione e le altre religioni. La particolarità di tale rapporto è espressa in modo efficace dal titolo (*Religionsgeschichte und Christentum*) che Welte ha deciso di assegnare all'ultima sezione del manoscritto *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*. Presentandosi come portavoce di un'istanza di assoluto compimento, il Cristianesimo influisce in maniera decisiva sulla storia della religione intesa come il costante avvicinarsi di nomi ed immagini con le quali l'uomo ha di volta in volta tentato di nominare e di raffigurare l'incomprensibile per eccellenza. L'incompiutezza che caratterizza ogni sforzo dell'uomo di comprendere e racchiudere in concetti l'inconoscibile e l'intangibile, il mistero divino che nel suo manifestarsi contemporaneamente si sottrae ad ogni prensione umana, sembra esser spazzata via dall'evento di grazia e di compimento annunciato da Gesù. Proviamo, in questa parte finale del nostro lavoro, a capire che tipo di relazione il Cristianesimo intrattiene, o dovrebbe

---

<sup>293</sup> B. WELTE, *Gott im Denken Heideggers*, cit., p. 109.

<sup>294</sup> Qui abbiamo ripreso alla lettera il titolo (in tedesco: *Religionsgeschichte und Christentum*) di una parte, l'ultima, del manoscritto *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*.

intrattenere secondo il suo contenuto essenziale, con la molteplicità e diversità delle rappresentazioni del sacro e, più in generale, con la storia della religione. A tale scopo ci rivolgeremo ancora una volta ai due manoscritti weltiani che in questa sede abbiamo deciso di privilegiare.

In *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* il punto da cui Welte prende le mosse per indagare l'impatto che la religione cristiana ha avuto ed ha sulla storia della religione è l'incertezza dell'esserci nel dare una definizione univoca e definitiva del sacro. A causa dell'intangibilità, dell'incomprensibilità e dell'inafferrabilità del mistero infinito, l'uomo non giunge mai ad una conoscenza conclusiva di esso: «[...] gli uomini non possono mai aver ragione a lunga durata. Ogni loro possibile posizione in questa cosa è contestabile ed è stata contestata. Indecisione e caducità». La storia della religione appare così come un «campo di battaglia», come un terreno di rappresentazioni parziali e incomplete del sacro che si susseguono e si confutano l'un l'altra non arrivando mai a conoscerlo definitivamente. L'eterno scacco a cui l'uomo è ridotto nel tentativo di afferrare in modo compiuto la verità religiosa non dipende, però, da un'incapacità umana ma dall'essenziale inafferrabilità di un mistero che, come ci ha insegnato *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, storicamente si dà dappertutto e da nessuna parte. Per questo, nel manoscritto del '58 si legge: «La verità pura e totale – e soprattutto nella cosa della religione - può in ogni occasione toccarci solo come un dono del cielo e mai come un prodotto della volontà e del potere (*Gewalt*) dell'uomo»<sup>295</sup>. All'esserci non rimane che attendere con speranza il dono della verità e della salvezza assoluta. Questo è il punto di partenza – punto di partenza che Welte dichiara essere l'esito a cui approda la storia della religione – muovendo dal quale il nostro autore intende affrontare la questione della relazione tra il Cristianesimo e la storia delle religioni.

A questo punto, a pagina 119, il manoscritto *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* rimanda alla parte del manoscritto del '53, *Religion und Religionen*, che va da pagina 93 a pagina 101 (tale indicazione è in parte riportata anche nell'indice di *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* che segue nell'appendice del presente lavoro). In queste pagine di *Religion und Religionen* il contenuto essenziale del Cristianesimo è introdotto in modo molto più dettagliato rispetto a *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* dove tale questione è trattata più sbrigativamente. Seguiamo il suggerimento weltiano, iniziando però a leggere questa ultima sezione del manoscritto del '53 da pagina 92 poiché è da qui che ha inizio la parte intitolata *Das Christentum als Erlösung der Religionen*. Welte inizia scrivendo: «Rimane da riflettere sulla posizione del Cristianesimo riguardo al problema esposto della molteplicità delle

---

<sup>295</sup> Ivi, p. 118.

religioni e del cambiamento di figura del sacro»<sup>296</sup>. Poi, diversamente dal manoscritto del '58 nel quale è dichiarato solo il punto da cui muove la propria riflessione, egli esplicita i due motivi che sono alla base della decisione di trattare la relazione tra la religione cristiana e il problema della molteplicità delle religioni. Il primo motivo risiede nel fatto che il Cristianesimo «è la figura di religione a noi vicina e storicamente portante»<sup>297</sup>. Si ricordi che la fenomenologia della religione weltiana è di tipo ermeneutico, è una fenomenologia nella quale il pensatore non mette mai da parte la propria fatticità storica e quindi neanche il proprio essere cristiano. Il secondo motivo è rappresentato dall'ipotesi che il Cristianesimo possa sciogliere la tensione che si origina tra il desiderio di compimento che caratterizza l'essenza dell'uomo e la costante finitezza, e perciò incompiutezza, parzialità e caducità, delle proprie formulazioni in materia di verità religiosa. Quello che Welte definisce essere il problema della storia della religione può forse essere risolto dalla comparsa del Cristianesimo nel vasto panorama delle formazioni religiose. La religione cristiana potrebbe rappresentare quel compimento, concesso come un dono divino, che svincola l'uomo e la storia della religione dalla loro incompiutezza: «Possiamo prendere in considerazione la chiamata e l'apparizione di Gesù come risposta divina a quella domanda umana che alla fine è rimasta la domanda aperta di ogni cammino umano nella cosa della religione: il problema del compimento liberante (*lösend*) di ciò che dall'uomo non può essere compiuto?»<sup>298</sup>. Per rispondere a questa domanda dobbiamo prima conoscere il significato essenziale del messaggio di Gesù così come ci è stato tramandato dai primi testimoni cristiani.

Gesù, spiega Welte, si sapeva come messaggero di Dio. Egli affermava di essere l'esecutore di un'opera divina. «Egli porta, così come egli si comprende e viene compreso, la cosa di Dio»<sup>299</sup>. E in questo aver coscienza di essere l'inviato da Dio, Gesù, il Cristo, annunciava il compimento per grazia divina dell'incompiutezza umana. Egli predicava la liberazione definitiva da ogni inquietudine e decadimento a cui l'uomo era soggetto nella sua finitezza. L'avvento, per dono divino, del Regno di Dio è il nucleo dell'annuncio gesuano. La promessa della liberazione definitiva da ogni incompiutezza umana è però essenzialmente legata alla persona di Gesù (Welte cita Lc 11,24 «Chi non è con me, è contro di me»). Questo vincolo è l'elemento del messaggio cristiano che il filosofo di Friburgo definisce essere più sorprendente e sconcertante. A questo punto Welte si domanda ancora una volta: «Questo può, e come può, essere compreso come risposta al problema

---

<sup>296</sup> B.WELTE, *Religion und Religionen*, p. 92.

<sup>297</sup> *Ibidem*.

<sup>298</sup> *Ivi*, pp. 93-94.

<sup>299</sup> *Ivi*, p. 94.

aperto di tutte le religioni che stendono la mano verso il loro compimento oltre-umano?»<sup>300</sup>. La risposta a tale domanda può aver luogo su due livelli. Innanzitutto il nostro autore prova a sciogliere questo nodo prendendo in considerazione quello che i primi testimoni delle parole di Gesù, gli evangelisti e l'apostolo Paolo, riportano come il contenuto del messaggio cristiano.

La Buona Novella che Gesù diffonde, il nucleo della quale abbiamo visto essere l'annuncio dell'avvento del Regno di Dio e quindi il compimento definitivo di ogni incompiutezza umana, «[...] libera (*lösen*) l'uomo dal legame alla sua religione»<sup>301</sup>. Il compimento, la piena attuazione di ciò che nell'uomo rimane sempre parziale, oscillante, equivoco e incompleto significa la liberazione dell'umanità dal peso, dallo sforzo – sforzo che per la finitezza umana non può mai giungere, da solo e senza un aiuto divino, ad un esito definitivo - della comprensione e della rappresentazione dell'inconoscibile. Tale liberazione a sua volta rappresenta il riscatto dal vincolo della religione, ossia dal tentativo umano, incessante e sempre ridotto allo scacco, di portare all'espressione la divinità che si rivela. Con ciò l'uomo è liberato anche dalle catene di ogni perversione del rapporto religioso e dalla lotta che spesso si origina tra religiosità di tipo diverso. La religione umana in generale, intesa come il compito mai concluso di trovare nomi e immagini che possano esprimere l'inesprimibile, è così superata ed elevata nella fede in Gesù:

Perché questo messaggio rimette la religione umana non più all'uomo ma all'opera e al Regno di Dio, accessibile nel suo senso non attraverso lo sforzo umano ma accessibile per l'uomo attraverso la comunicazione che ha fede con l'inviato Gesù. Nel senso di questo messaggio non deve più avere importanza come gli uomini si rappresentano ed escogitano il divino: può accadere in qualunque modo; deve avere importanza il fatto che essi avendo fede si fondano su Gesù e su questo rapporto al Padre, all'opera e al Regno del Padre. “Nessuno conosce il Padre se non il Figlio”<sup>302</sup>.

Ma affermare che con la fede nel Figlio di Dio la religione umana è superata non significa sostenere che essa è semplicemente tolta, piuttosto essa è conservata ed innalzata ad un nuovo significato religioso, quello cristiano. Welte scrive: «In linea di principio il mistero del divino, del Padre lascia (*belassen*) la molteplicità del suo sorgere e della sua possibilità d'esperienza tra gli uomini. E, di conseguenza, egli lascia anche l'inevitabile tentativo umano del comprendere e del capire l'incomprensibile: esso lascia in linea di principio questo mondo della religione»<sup>303</sup>. Durante la sua missione ad Atene Paolo non ordina di distruggere gli altari dedicati a divinità sconosciute ma accetta il tipo di adorazione religiosa vigente in quel luogo. Oppure – questo esempio lo prendiamo

---

<sup>300</sup> Ivi, p. 96.

<sup>301</sup> *Ibidem*.

<sup>302</sup> Ivi, p. 97.

<sup>303</sup> Ivi, p. 98.

dal manoscritto del '58 – i nomi con cui nella comunità palestinese si era soliti appellare il mistero innominabile vengono presi dal Cristianesimo ed utilizzati in un nuovo contesto<sup>304</sup>. Ora, però, l'oscura manifestazione del sacro a cui le diverse religioni nel corso della storia hanno provato a dar voce si rende del tutto chiara grazie al messaggio cristiano. È nel manoscritto del '58 che Welte, per spiegare questo meccanismo di superamento e al tempo stesso di mantenimento da parte dei primi cristiani della molteplicità delle religioni, ricorre ad un termine che a partire da Hegel assume all'interno della tradizione filosofica un carattere fortemente specifico e cioè al termine «*Aufhebung*» scrivendo: «[...] [m]antenimento e superamento che conserva (*bewahrende Aufhebung*) dei cammini e delle figure [...] nell'ambito del sacro»<sup>305</sup>. Tornando al corso del '53, Welte spiega che accanto all'istanza di accoglienza delle molteplici e diverse rappresentazione del divino - «[i]l messaggio apre una grande libertà di adorazione»<sup>306</sup> - il Cristianesimo si fa portavoce di un radicale rifiuto di ogni assolutizzazione umana, di ogni tentativo di affermazione del potere e della violenza dell'uomo. Il messaggio cristiano si pone quindi in maniera critica nei confronti di quelle religioni che abbiamo visto essere inessenziali. L'atteggiamento di condanna di ogni assolutizzazione del dominio umano è rivolta inoltre anche all'interno della nascente comunità cristiana: Welte cita la lotta contro la chiusura del farisaismo e la critica di Paolo all'affermazione di potere di alcuni membri della comunità di Corinto che ingannavano i fedeli spacciandosi per profeti.

Particolarmente felice ci sembra la formulazione weltiana dell'ormai nota interpretazione del Cristianesimo come la religione dell'uscita dalla religione, ossia come la religione che libera, sgrava l'uomo dalla religione umana. Scrive il nostro autore: «[...] che il Cristianesimo non sia nessuna religione (non identificato con ciò che è umano della religione) ma abbia sempre religione: esso passa attraverso le possibili figure della religione ma le priva tutte di potere a favore del suo unico fondamento che è posto in Gesù, il Cristo, e con ciò a favore del Regno di Dio»<sup>307</sup>. Il Cristianesimo, dunque, «non è una religione ma ha religione». Ciò significa che esso non è una religione umana ma il compimento divino, per mezzo della donazione di spirito, di tutto ciò che nel religioso è

---

<sup>304</sup> In *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* Welte spiega a pag. 121 che nell'interpretazione paolina („farsi tutto a tutti“) del messaggio gesuano è espresso il contenuto centrale del Cristianesimo il quale si differenzia radicalmente da «ogni ortodossia rigida e fredda che non può ammettere alcuna origine estranea». Secondo l'originario messaggio cristiano lo spirito divino si posa sulle teste di ogni popolo, sulle teste dei giudei come su quelle degli elleni, su quelle dei circoncisi come su quelle dei non circoncisi. Welte cita inoltre l'episodio di Gesù e della samaritana e 1Cor 9,19-22.

<sup>305</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, p. 120.

<sup>306</sup> B.WELTE, *Religion und Religionen*, p. 99.

<sup>307</sup> *Ibidem*. Cfr. anche p. 103 del manoscritto del '53 dove si legge: «Per questo il Cristianesimo non è una religione (intesa come afferrare umano e opera umana). Esso (in fondo) è la fede nell'integrazione di ogni religione umana e con ciò la liberazione (*Befreiung*) da ogni insuperabile ambiguità umana che ad essa appartiene».

umano. Compimento che lascia essere ogni religione e che al contempo la supera (per questo il Cristianesimo «ha religione»). Ogni rappresentazione essenziale del sacro è, come abbiamo visto, mantenuta ed elevata nella fede in Gesù. Si può così affermare che il Cristianesimo, in quanto liberazione dall'incompiutezza della religione, rappresenta nella storia della religione la redenzione (*Erlösung*) da questa storia stessa. In tal modo, il messaggio cristiano si è dimostrato essere una possibile ed adeguata soluzione al problema della storia della religione, al problema dell'incompiutezza di ogni rappresentazione umana del sacro.

S'era detto, sulla base di quanto affermato da Welte in entrambi i manoscritti, che la risposta alla domanda se il Cristianesimo possa costituire la soluzione al problema dell'incompiutezza della storia della religione è duplice. Terminata di analizzare la parte del corso del '53 alla quale Welte nel manoscritto del '58 esplicitamente rimandava, torniamo a leggere quest'ultimo cercando di capire in quale modo si delinea il secondo tipo di risposta.

Considerando il Cristianesimo non più nella sua originarietà, in ciò che Welte definisce essere la sua «prima luce», ma nella sua realizzazione nella storia, si può facilmente notare come esso viva nel contesto di una molteplicità di religioni che non si identificano con il messaggio cristiano e che, anzi, spesso si contrappongono ad esso rifiutandolo nettamente. Inoltre le cosiddette religioni inessenziali, e le conseguenti più o meno metaforiche lotte tra esse, hanno continuato a popolare la storia. La stessa religione cristiana non di rado «è divenuta una parte contendente tra le altre e contro le altre»<sup>308</sup>. Ma, nota il nostro autore, «[c]ome si pone l'idea che inizialmente agiva e la luce di essa nei confronti della sua realizzazione nella realtà della nostra storia? Dov'è qui la redenzione?»<sup>309</sup>. La redenzione annunciata dal Cristianesimo dalla religione umana e dall'incompiutezza che essa portava con sé sembra non aver ancora avuto luogo e l'attuazione storica di esso appare esser completamente scollata dal suo contenuto originario, soprattutto - aggiungiamo noi - dalla sua restituzione paolina. Welte prova a sciogliere questo dilemma scrivendo:

Innanzitutto bisogna dire che nella cosa del Cristianesimo, anche vista a partire dal Cristianesimo stesso, lo spirito del Cristianesimo in quanto potere operante di Dio non viene semplicemente identificato con ciò che di volta in volta si realizza tra gli uomini e attraverso gli uomini. Il Cristianesimo, dal suo spirito e dal suo inizio essenziale, è dato nella storia dell'umanità in modo tale che esso non è qui semplicemente come figura già realizzata, piuttosto è dato come seme di senape, il più piccolo tra tutti i semi, come un lievito che una donna ha preso e mescolato a tre misure di farina, come un principio, vivente ma nascosto, della realizzazione dal quale il Cristianesimo sempre può divenire e diverrà, ma non come una cosa che sta qui

---

<sup>308</sup> B.WELTE, *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen*, p. 123.

<sup>309</sup> Ivi, p. 124.

pronta. Perciò il Cristianesimo di volta in volta realizzato è sempre Cristianesimo in divenire (*werdendes Christentum*) e mai Cristianesimo pronto.<sup>310</sup>

Analogamente, il cristiano è un cristiano sempre in divenire. Egli non deve mai, per il solo fatto di dichiararsi cristiano, tranquillizzarsi e vantarsi di rappresentare una cristianità già completamente realizzata e perfetta. Piuttosto egli deve costantemente preoccuparsi dello stato di realizzazione del vero spirito cristiano nella storia e deve umilmente contribuire alla sua attuazione. In secondo luogo, continua Welte, il Cristianesimo che è sempre in divenire è realizzato nella storia dall'uomo. Ad egli spetta l'attuazione del messaggio di salvezza di cui Gesù lo ha reso partecipe. Ma l'umanità, che pur avendo ricevuto la grazia divina si deve far carico della concretizzazione e dello sviluppo di quel principio cristiano ricevuto in dono, è per il Cristianesimo un'umanità peccatrice (come simbolo della convivenza del principio cristiano con il peccato Welte cita l'episodio di Gesù che mangia allo stesso tavolo dei peccatori). Il principio della redenzione «vive come uno stimolo, una possibilità, una scintilla – che sempre può ridestarsi alla luce – in mezzo ad una società molto umana, troppo umana»<sup>311</sup>. Non dipende quindi da Dio, né da ciò che la religione cristiana annuncia se il Cristianesimo appare esser così “poco divenuto” e se il suo cammino nella storia sembra seguire una direzione del tutto diversa da quella iniziale. Posto che la piena salvezza può raggiungere l'umanità solo come un dono dal cielo, è unicamente compito dell'uomo far rilucere nella realizzazione del Cristianesimo la sua originaria scintilla.

Oggi l'attuazione dell'iniziale messaggio cristiano non può essere ulteriormente procrastinata. Alla fine del suo corso universitario *Gott und Götter; der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen* Welte torna a sottolineare l'urgenza di un profondo e programmatico confronto tra le diverse religioni. La convivenza quotidiana di comunità religiose diverse spinge più che mai ad una riflessione sul rapporto tra le molteplici rappresentazioni del sacro, ad una riflessione che secondo Welte deve avvenire sulla base comune della ricerca di quella salvezza umana a cui la nostra essenza costitutivamente aspira. Per i cristiani, spiega Welte, è arrivato il momento di ricordare il significato del «„farsi tutto a tutti“» paolino e di provare a concretizzarlo. Ciò significa che:

[...] essi iniziano a riconoscere che Dio può risplendere in ogni figura, non solo in quelle consuete, forse troppo consuete, e che anche noi come cristiani abbiamo forse motivi per prendere sul serio l'adorazione di dèi estranei e le culture estranee, che improvvisamente diventano le nostre vicine, e per imparare da loro. Perché esse non dovrebbero aver conservato a modo loro un nome più puro e un'immagine più valevole rispetto alla nostra tradizione storica umana, la quale anche dinnanzi alla legge della fede non può valere come un assoluto? Non potremmo e non dovremmo portare qualcosa dell'autentico spirito e delle pure radici

---

<sup>310</sup> Ivi, p. 125.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

del politeismo dell'umanità nello spazio del nostro esserci cristiano? Che Dio sia apparso nelle grandi figure del mondo e della vita non dovrebbe arricchire un Dio inteso nei termini di un teismo pensato troppo astrattamente e che spesso è solo un deismo illuminato (*aufgeklärt*)? Nel nucleo interno della nostra comunità non potremmo divenire più ricchi e viventi attraverso un divenire più aperti, comprensivi e amorevoli verso l'esterno? Nella misura in cui esse sono realmente origini, non potremmo imparare a rispettare realmente quelle origini nella cosa del sacro che a noi sono estranee, a non pretendere troppo da loro e a non costringerle nelle idee, [...] a non distruggerle ma a rispettarle dove esse sono degne di rispetto, ad averne cura e a proteggerle dove esse hanno bisogno della cura e della protezione e ad aver un atteggiamento sempre positivo nei confronti dei loro altari, lasciandoli stare? [...] E però annunciare il grande messaggio della salvezza consegnato a noi per tutti i popoli.<sup>312</sup>

Il cristiano deve saper rispettare tutte le autentiche rappresentazioni del sacro dimostrandosi in grado di riconoscere che il mistero divino può affiorare in ogni cosa o in ogni aspetto del mondo. Abbiamo visto come la rivelazione del sacro possa aver indistintamente luogo in tutto ciò che è. A partire dalle più eterogenee figure del mondo il divino chiama in causa l'uomo. Perciò l'esclusione, da parte del Cristianesimo o di qualche altra religione, di comprensioni del sacro diverse dalla propria comporterebbe un'immediata ricaduta nella religiosità inessenziale: il desiderio di ricerca – una ricerca condotta nell'umiltà di chi sa di non poter disporre del suo ricercato – della salvezza comune verrebbe soppiantata dalla presunzione e dal desiderio di affermazione illimitata del proprio aver ragione, quindi, del proprio potere. Ammettere un'unica determinata modalità, la propria, di rappresentazione del sacro equivarrebbe ad assolutizzare il proprio concetto finito dell'infinito. Inoltre l'apertura del Cristianesimo ad ogni rappresentazione essenziale del sacro deve esser sempre accompagnata dalla predicazione della salvezza dell'umanità. Il Cristianesimo deve annunciarsi ai popoli del mondo come il «mandatario (*Sachwalter*) della salvezza».

D'altronde anche il Cristianesimo potrebbe trarre giovamento da un autentico confronto con tipologie di religiosità in apparenza radicalmente diverse. Annunciando alle altre religioni l'irruzione dello spirito nella storia e la redenzione dall'elemento umano del religioso, esso potrebbe servirsi del dialogo con l'altro da sé per chiarificare, purificare ed arricchire la propria rappresentazione del divino che, irrigidita nella consuetudine, difficilmente viene messa in questione. Per esempio, scrive Welte nella precedente citazione, un umile incontro con il politeismo potrebbe essere d'aiuto al monoteismo cristiano divenuto ormai troppo astratto. La stessa

---

<sup>312</sup> Ivi, pp. 128-129-130. Cfr. anche B.WELTE, *Religion und Religionen*, pp. 105-106: «Il Cristianesimo, laddove esso si comprende rettamente, dovrà prestare attenzione a tutte le origini, a tutte le reali origini nelle quali il mistero divino inizia ad incontrare un uomo, un'umanità. Con tale inizio che incontra comincia ogni volta di nuovo la religione. Ma come potrebbe il messaggio divino di salvezza (a partire dal suo senso) contrastare ogni volta di nuovo tali esperienze e tali inizi considerati nella purezza della loro origine? Il Cristianesimo in quanto rifugio del messaggio divino di salvezza dovrà essere amico e custode di tutte le origini che in lui si schiudono, anche di tutte le origini pure che da qualche parte tra gli uomini in qualche forma toccarono il senso di un uomo e nei confronti di essi il Cristianesimo non dovrà mai porsi in modo negativo ma sempre in modo essenzialmente positivo, anche dove tali esperienze sono in tensione nella loro forma con qualcosa che nella chiesa e nel mondo è semplicemente diventato il consueto. Lo spirito di Dio soffia dove vuole, la parola di Dio non è legata [...]».

interessante indicazione si legge in *Christentum und Religionen der Welt*: un confronto con le «religioni naturali» (religioni che individuano il divino in una pluralità di figure appartenenti all'ambito prettamente naturale) potrebbe portare il Cristianesimo ad una «nuova ricchezza e vitalità». La religiosità di tali comportamenti devoti esprime infatti un'originarietà che nel Cristianesimo di oggi sembra esser venuta meno. La concreta simbologia presente nelle prime testimonianze cristiane ha ceduto il passo ad una concettualità completamente astratta. Un atteggiamento di eccessiva spiritualizzazione del messaggio e dei simboli cristiani ha portato con il passare del tempo alla totale desacralizzazione del mondo e, con ciò, alla perdita dell'originarietà e dell'immediatezza della relazione religiosa<sup>313</sup>.

Infine, come sopra accennato, il Cristianesimo deve porsi negativamente nei confronti di ogni religiosità inessenziale. L'atteggiamento adottato da Paolo in occasione della sua predicazione del messaggio gesuano nelle diverse comunità è l'esempio che un buon cristiano deve seguire: annunciando l'avvento della salvezza e della liberazione dalla religione umana, bisogna porsi positivamente nei confronti di ogni espressione religiosa (Paolo non distrugge gli altari dedicati a divinità sconosciute ma accetta le raffigurazioni e le adorazioni del divino del popolo visitato) mentre l'atteggiamento nei confronti di ogni assolutizzazione e affermazione di potere dell'uomo deve esser negativo (Paolo critica aspramente i falsi apostoli):

I cristiani alla fine devono pensare che il loro compito è quello di essere in ogni occasione positivi, solo in una negativi: nella vigilanza contro ogni assolutizzazione del potere di sé, contro ogni voler essere se stessi il signore, contro ogni rigido rinchiudersi nella finitezza delle forme di cui si può disporre.<sup>314</sup>

---

<sup>313</sup> Anche le religioni naturali possono imparare dal Cristianesimo. Il cristiano, spiega Welte, può contribuire alla chiarificazione e alla purificazione di questo tipo di religiosità spiegando ai suoi interlocutori che «il sole è un saluto del Dio misterioso che è più grande del sole». La presenza del sacro emerge nei fenomeni del mondo ma il sacro non coincide con essi stessi. Il sole adorato come divino non deve esser trasformato in un idolo ma deve rappresentare un rimando all'unico mistero infinito che tutto comprende. Cfr. B.WELTE, *Christentum und Religionen der Welt*, cit., pp. 219-223.

<sup>314</sup> Ivi, p. 130.

# ***APPENDICE***

Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.

Bestand E 008

Nachlass Bernhard Welte

- Signatur 0026: *Religion und Religionen, Einstündige publice Vorlesung Sommersemester 1953*. Si pubblica qui, in lingua originale e tradotto in italiano, soltanto l'indice del manoscritto;
- Signatur 0038: *Gott und Götter. Der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen. Sommersemester 1958*. Si pubblica qui, in lingua originale e tradotto in italiano, soltanto il riassunto delle singole lezioni che compongono il manoscritto.

## RELIGIONE E RELIGIONI

(lezioni pubbliche di un'ora; semestre estivo 1953)

### Contenuto

#### **INTRODUZIONE**

##### 1. Lezione: il cambiamento storico della figura del sacro come problema

§1. L'emergere del problema: la mia verità in contrapposizione con la verità dell'altro

§2. Il luogo del problema:

- a) storia della religione come storia delle religioni  
(cambiamento dell'ambito dell'oggetto dell'adorazione religiosa)
- b) storia della religione come storia interna ad una stessa religione  
(cambiamento del modo dell'attuazione dell'adorazione religiosa)
- c) storia della religione come storia del dialogo tra l'origine sacra e l'origine dell'uomo che risponde

#### **I. SEZIONE. Il divino uno e la molteplicità del mondo**

##### 2. Lezione: il divino uno come ciò che si rivela e che si copre nella molteplicità del mondo

§3. Il mondo come molteplicità nell'unità

- a) il nostro posto storico in dialogo con il divino: il mancare
- b) sguardo orientativo in ciò che ci sta più vicino: il mondo

§ 4. La molteplicità del mondo e il divino

- a) il suo coprimento nel concetto finito chiuso
- b) la sua chiamata nello stupore e la domanda
- c) la sua apertura come meraviglia senza limiti dinnanzi alla domanda senza limiti

##### 3. Lezione: il sorgere del divino nella molteplicità del mondo

§5. Il sorgere del divino a partire da se stesso di contro alla sua articolazione teoretica nella prova

§6. La molteplicità del mondo esperita come Ci del divino

- a) condizione preliminare: svolta dal disporre al meravigliare
- b) decisione dinnanzi all'abisso: scepsi o presa in carico
- c) esperienza della presa in carico: il Ci molteplice di ciò che è come Ci del divino stesso

#### **II. SEZIONE. La multiformità delle religioni e la loro origine a partire dal divino**

4. Lezione: il divino uno nel suo Ci molteplice come origine della multiformità dell'adorazione religiosa

§7. Dispiegamento del Ci divino nella molteplicità del mondo

- a) come molteplicità di ciò che è
- b) come molteplicità della determinatezza storica

§8. “Politeismo” e “panteismo” come schemi inadeguati rispetto al Ci divino nella molteplicità del mondo

5. Lezione: esperienza del divino nel mondo come esperienza dell’unità di unità e distinzione

§9. L’esperienza trascendente del molteplice-uno Ci divino

- a) ostacolata dal concetto finito chiuso
- b) chiarita dallo sguardo all’attuazione della nostra vita spirituale
- c) testimoniata da grandi pensatori del medioevo cristiano  
(Tommaso, Bonaventura, Eckhart, Niccolò Cusano)
- d) intuita da Niccolò Cusano fino alla conseguenza della multiformità della religione

### **III. SEZIONE. La multiformità delle religioni e la loro origine a partire dall’uomo**

6. Lezione: l’umano comprendere l’incomprensibile

§10. Comprendere come forma fondamentale dell’attuazione umana del sacro

- a) l’uomo come colui che compie tutto ciò che incontra
- b) forma fondamentale del compiere il sacro: il comprendere

§11. Comprendere il divino come comprendere l’incomprensibile

- a) il fallimento radicale del comprendere dinnanzi al divino
- b) esperire il divino incomprensibile c o m e incomprensibile: comprendere l’incomprensibile
- c) costituzione necessariamente instabile del comprendere l’incomprensibile

7. Lezione: la labilità della religione nella sua inessenza

§12. Labilità delle figure del sacro - in c o rrispondenza alla natura umana

§13. Labilità delle figure del sacro – in c o n t r a ddizione con la natura umana

- a) l’essenza dell’uomo tesa alla perfezione
- b) difficoltà del non poter mai realizzare questa essenza a partire da sé

§14. La svolta della religione in direzione dell’inescenza: il porre in modo assoluto la figura finita a partire dall’atto volontario dell’uomo

8. Lezione: decadimento e riferimento alla redenzione

§15. La doppia figura fondamentale dell’inversione della religione in direzione della sua inessenza

- a) il porre in modo assoluto il concetto finito del finito  
(religione nella figura della non-religione)
- b) il porre in modo assoluto il concetto finito dell’infinito

(inessenza della religione nella figura della religione)

§16. Rimando da parte dell'incompiutezza umana dalla religione oltre la realtà umana

#### **IV. SEZIONE. Il Cristianesimo e il problema: religione e religioni**

9. Lezione: il Cristianesimo come redenzione delle religioni

§17. La domanda al Cristianesimo: esso porta compimento divino all'incompiutezza della religione?

§18. La pretesa di Gesù

- a) come incaricato da Dio
- b) come portatore del messaggio escatologico del Regno di Dio
- c) che è legato alla sua persona

§19. Gesù come risposta

- a) liberazione dalla labilità umana, fondazione in Dio
- b) No all'assolutizzazione finita ma non alla multiformità umana finita della religione come tale
- c) vincolo alla persona di Gesù come riempimento del desiderio umano del fondamento continuo, portante

10. Lezione: il Cristianesimo in mezzo alle religioni

§20. Cristianesimo al di sopra e nella molteplicità della religione

§21. Cristianesimo come riempimento di tutte le religioni autentiche

- a) ammirazione dinnanzi ad ogni origine autentica
- b) chiarimento di ogni formulazione umana come possibilità riferita all'origine divina
- c) attenzione nei confronti di ogni assolutizzazione della formulazione finita

Conclusione: il Cristianesimo non proprietario del possesso umano ma patrocinatoro della speranza divina onniabbracciante

## DIO E DÈI; IL CAMBIAMENTO DELLA FIGURA NELL'AMBITO DEL SACRO

(semestre estivo 1958)

1. Lez. 5.5.

Elaborazione della questione del cambiamento della figura del sacro

I) Che cosa indaghiamo?

Cio che deve essere da noi interrogato si trova dispiegato nel campo della storia della religione. C'è una qualche figura che non è già stata adorata come divina? Il sacro è pannominale.

E il sacro pannominale si estende anche trasversalmente in diverse dimensioni:

a) attraverso la dimensione dell'oggettività

b) le religioni nella loro figura fissa durano a lungo. Ma il modo fondamentale di ciò che dalla figura fissa parla muta nella storia.

c) figura della religione vicina all'origine e lontana dall'origine

Questa, forse, una fonte più intima del cambiamento della figura del sacro in generale?

Tutto questo è problematico proprio in questo momento nel quale gli uomini più che mai si avvicinano sul pianeta. Non c'è più alcuna religione chiusa in sé. Proprio il cristiano non può chiudere gli occhi davanti alle domande.

2. Lez. 12.5.

II) Da dove poniamo la domanda?

Dal terreno del Cristianesimo. La pretesa di absolutezza cristiana in tensione con la volontà di comunità con tutti gli uomini. Non si può né neutralizzare questa tensione con un atto di forza né si può furtivamente sgattaiolare via da essa. Noi cerchiamo di collocarci in mezzo a questo campo di tensioni proprio in riferimento alla richiesta del Vangelo.

III) Per il procedere del pensiero prendiamo una prima indicazione dalla storia della religione.

Essa mostra: corrispondenza della molteplicità del sacro con la molteplicità del mondo.

Ipotesi di lavoro: il sacro e il suo regnare chiama in causa di volta in volta l'uomo nel suo mondo.

Il sacro stesso è di carattere mondano. Il mondo è il medium della pretesa sacra.

Cerchiamo di capire anche dall'interno ciò che è affermato ipoteticamente. Su ciò siamo chiari con noi stessi: noi siamo lontano dall'origine. Il nostro mondo: il mondo profano delle scienze naturali.

Riduzione della multiformità del mondo mediante il domandare sempre nuovo.

Il domandare scientifico delimita, ma artificialmente, il movimento del domandare. Poiché:

a) il singolo viene estirpato dalla disposizione nell'intero

b) ha luogo una delimitazione attraverso il metodo

Si domanda solo in modo quantitativo.

Ma possiamo liberarci, come con un salto, da questa delimitazione.

Siamo assaliti dallo stupore per il fatto meraviglioso che qualcosa è e che è disposto così. Intuiamo l'ambito nel quale ciò che noi chiamiamo il sacro può chiamare in causa l'uomo nelle figure del mondo.

3. Lez. 19.5.

I) Ci troviamo mossi dalla **DOMANDA**

Le figure del mondo ci guardano e con ciò ci collocano nella domanda.

Come accade questo?

Tramite il fatto che le cose presenti si mostrano al tempo stesso come sottratte. Noi non sappiamo cosa esse sono. Non giungiamo nel loro intimo. Perciò domandiamo. Noi ci occupiamo dello sguardo del problematico e andiamo dietro a ciò che è sottratto.

II) Ne risulta un movimento:

a) noi otteniamo una risposta. Il problematico appare come questo e quello.

b) ma ciò significa che un singolo componente per così dire si separa dall'intero essere e dalla pienezza d'essenza di ciò che si ha davanti e si propone a noi come sapere: dalla figura delle foglie riconosciamo la quercia

c) ma il problematico non diminuisce attraverso la risposta, se noi in ogni caso lasciamo il domandare al suo corso.

La sottrazione viene solamente accresciuta. Tutte le risposte rendono solamente più grande l'enigma dell'essere.

Chi ha domandato molto alla fine sa solo di non sapere nulla.

III) Che in generale è qualcosa e che è proprio siffatto ci guarda infine come l'enigma per eccellenza.

Dall'ente del mondo ci guarda infine la sottrazione per eccellenza, il mistero per eccellenza. Questo può riempire l'uomo di orrore e di gratitudine.

In tale esperienza le figure del mondo diventano sacre, - nella sottrazione che esige silenzio, divine nel loro maestoso dominare per noi inviolabile.

Ma questo è il luogo della storia della religione, lo spazio di ogni sua possibilità.

4. Lez. 2.6.

L'ambito del sacro

Che è ciò che è e che esso è proprio questo: ciò ci guarda come il mistero, l'indisponibile, l'intangibile, il maestoso.

Lo sguardo dell'essere dell'ente.

Il mondo nella sua abbondanza di figure guadagna un volto divino

Le prime umanità per giungere qui non ebbero bisogno di passare per questo domandare che devia.

Ma l'esperienza descritta del divino sta in tensione:

- a) con la coscienza ordinaria della realtà
- b) con la rappresentazione dominante di ciò che Dio è

In entrambe le direzioni bisogna fare chiarezza:

a) protezione nei confronti della comprensione finita del mondo: la nostra coscienza della realtà è unilateralmente tecnico-scientifica.

Ma la bellezza, la fedeltà dell'amico è irreali?

Il sacro è del tutto reale in quanto ciò che non può essere prodotto ed estorto scientificamente e tecnicamente.

5. Lez. 9.6.

b) il problema del politeismo e del panteismo.

L'unità dell'essenza divina nella sua tensione con la molteplicità delle apparizioni del divino nella molteplicità delle figure del mondo.

Già la storia della religione dà in modo singolare testimonianza dell'unità: nelle molte apparizioni si tratta però sempre dello stesso: il sacro e il divino.

Dunque: unità nella molteplicità? Ma come dobbiamo comprendere ciò?

La comprensione dipende dalla nostra rappresentazione dell'unità.

Gradi differenti:

L'unità esteriore di cose corporee.

L'unità dello spirito il quale è uno ed è egli stesso per il fatto che al tempo stesso è molte e altre cose.

La nostra propria vita nella misura in cui è creativa

Es: l'unità del cantante e della canzone.

L'unità di Dio e del suo mondo può essere pensata al massimo sulla scorta di questo modello.

A ciò corrispondono le grandi esperienze religiose dell'umanità: il mondo nella sua varietà e abbondanza: rivelazione della vita di Dio – presenza e sorgere della vita una che è alla base di ognuna di esse.

Tuttavia la figura del mondo anche separata e l'altro del suo fondamento.

Le due verità si coappartengono.

Laddove viene compresa questa unità di unità e molteplicità, l'enigma della storia della religione inizia a rischiararsi.

6. Lez. 16.6.

Per quanto concerne il nocciolo del pensiero, ci troviamo in accordo con i più grandi e con i più apprezzati dei pensatori cristiani del passato.

Tommaso d'Aq. c. Gent IV, cap. 11.

Qui Tommaso vicino ad Hegel.

De veritate 22, 2 ad 1: l'unità del creatore e della creatura, a partire dall'uomo.

Da ciò che è sviluppato risultano più possibilità fondamentali dell'esperienza o della non-esperienza di Dio nel mondo.

Posizioni fondamentali di ogni storia della religione:

L'ente del mondo – sacro

L'ente del mondo – separato, limitato, profano

Dio – uno con il mondo

Dio – substantia separata a mundo

Tutto questo si lascia pensare anche come un uno?

Dio e mondo nell'identità e differenza.

Es: S. Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum

7. Lez. 23.6.

### Il dialogo storico

Abbiamo compreso le possibilità apriori della storia della religione a partire dal rapporto dialettico di Dio con il mondo.

Adesso noi indaghiamo la reale e determinata storia della religione. Come si arriva al movimento determinato: agli dèi della Grecia, al Cristianesimo antico, medievale, barocco?

Deve risiedere nel modo in cui il mistero di Dio si rende presente nella storia – come esso incontra gli uomini e come questi gli rispondono.

Il dialogo storico tra Dio e uomo.

L'inizio assoluto del colloquio sta dalla parte di Dio

Gli uomini, ogni volta di nuovo, si trovano già in un orizzonte dell'esserci determinato e assegnato

Lo stesso sorgere divino primo fra tutti determina tramite il suo regnare che sorge lo spazio della storia

Con il cambiamento vivente dello spazio della storia a partire dall'origine cambiano anche le figure del divino. Non solo semplicemente ma in modo che contemporaneamente ha anche luogo il cambiamento della vicinanza dell'origine e della lontananza dell'origine.

La mancanza di Dio; Hölderlin, Heidegger, Jeremias 14,9.

E però dipende anche dall'uomo

L'uomo, derivato, sempre anche origine di sé. Dipende anche da lui come egli percepisce Dio e come gli risponde. Ascoltare, un'attività.

Noi stessi dobbiamo per-cepire il divino

Il sacro: del tutto a partire da Dio e del tutto a partire dall'uomo.

8. Lez. 30.6.

I l c o m p r e n d e r e u m a n o

Dal lato umano del grande dialogo le figure dell'apparizione del divino vengono nuovamente disperse

Come gli uomini stessi di volta in volta percepiscono.

Noi comprendiamo e nominiamo il divino.

Noi assumiamo il divino e lo rendiamo nostro. Così esso guadagna una la stabilità di una figura. Ma, se il divino può di volta in volta essere così compreso e nominato

La dialettica: il divino non può essere nominato

Il nostro per-cepire si allontana già secondo la forma (il prendere è appropriazione) dal divino e dal sacro. Discordanza tra la forma fondamentale del percepire umano e il sacro.

Certo, da ciò non segue che l'uomo è incapax Dei; però che egli davanti al divino deve fare un uso trascendente della forma fondamentale del percepire

Questo stesso non ha, transcendendo la forma immanente, forma. Il percepire e il nominare accade nel silenzio della devozione.

Ne segue: il percepire a cui si è dato forma è essenzialmente ambiguo nella sua apparizione

9. Lez. 7.7.

L a d i f f i c o l t à d e l l a s t o r i a d e l l a r e l i g i o n e

I grandi pensatori hanno richiesto sempre di nuovo che infine l'uomo davanti a Dio lasci cadere ogni nominare che fissa in modo finito: Plotino, Gregorio di Nissa, Meister Eckhart, Taulero, Niccolò Cusano, Giovanni della Croce.

Tuttavia: ciò che non ha nome è come se non fosse proprio qui tra gli uomini, minaccia di sprofondare nel nulla.

Perciò il divino deve essere anche nominato.

Proprio l'indicibile ispira la parola innodica. Leone Magno: Difficultas fandi, unde adest necessitas non tacendi

Ancora di più: il divino nominato pubblicamente vuole essere chiaro e splendente qui nella storia.

Le grandi figure della storia della religione, le grandi teologie.

Ma ora di nuovo il pericolo opposto: che l'uso trascendente venga abbandonato.

Idolatria kataleptiké (Gregorio di Nissa)

Quindi se i concetti positivi devono rimanere autentici allora è necessario:

- 1) attenzione continua al fatto che sia conservato l'uso trascendente.
- 2) i nomi sacri devono esser mantenuti sacri, messi in risalto sulla profanità. Qui, il linguaggio conservativo nel vero senso
- 3) tuttavia i nomi sacri restano splendenti s o l o entro lo spazio storico

La scossa dei nomi sacri laddove spazi storici si incontrano e le epoche si separano. Labilità spaventosa nell'intero. Dovremmo diventare relativisti?

La difficoltà e il tributo della finitezza.

10. Lez. 14.7.

Né nell'assenza di figura né nella figura Dio può avere stabilità nella vita pensante degli uomini

Qual è la conseguenza interna di questa situazione fondamentale?

Quali possibilità essa dà all'uomo?

- 1) il rimanere in sospeso della grande scepsi. Il dolore della rinuncia che essa comporta.
- 2) la possibilità di liberare il divino in quanto comprensibile dalla decisione e dalla volontà. Fanatismo della finitezza come un tipo di religione negativa e contraria
- 3) il porre in modo assoluto il concetto finito del divino a partire dall'arbitrio soggettivo
- 4) la possibilità vera:
  - a) sapere che l'uomo non può mai aver del tutto ragione nella cosa di Dio
  - b) che tuttavia egli non può rinunciare alla verità

Come si può questo?

In modo che non si attende dall'uomo la ragione e la verità nella cosa di Dio, ma da Dio – nella speranza

11. Lez. 21.7.

### Storia della religione e Cristianesimo

Davanti al campo di battaglia della storia della religione non rimane altro che l'umiltà che è a conoscenza della propria incapacità al tempo stesso con l'esigenza e il volere di giungere nel puro e nel vero

Ma la verità pura e completa può toccare a noi solo come un dono del cielo, non come una creatura del nostro atto volontario

Da qui noi guardiamo al Cristianesimo e a Gesù. Questo dovrebbe essere la risposta?

[Notizia: altro p. 93 del Mscr. del 1953

Integrazione del ragionamento con degli appunti di lezione: (= 119 a)

Per ottenere chiarezza su ciò sfogliamo le testimonianze iniziali del Cristianesimo:

Gesù avanza la pretesa di portare la cosa di Dio – operata dalla grazia il compimento definitivo di Dio.

Ciò che è notevole e duro del messaggio: che è richiesto il vincolo all'Uno, Gesù.

Ma proprio questo distacca il messaggio dall'oscillante dell'umano. Non dipende più dal fatto che gli uomini escogitano qualcosa su Dio.

Gli uomini devono essere sgravati dal peso della storia della religione. Il messaggio cristiano priva del potere il voler aver ragione umano nella cosa della religione.

Ma non supera l'umano. Esso lascia il mistero del divino e lascia anche la molteplicità delle possibilità del sorgere del divino. Esso toglie solo la pretesa di assolutezza.

Es. Gesù e la Samaritana (Gv. 4)

L'apertura della società chiusa giudaica ai peccatori, ai pubblicani, ai samaritani, ai pagani.

Paolo che si è fatto tutto a tutti.

Ciò che tutto include dell'essenza del Cristianesimo. La battaglia nel Vangelo contro l'isolamento del farisaismo.

Il Cristianesimo non è una religione nel senso di una stabilità delle forme umane. Essa ha solo ogni volta di nuovo religione.

Il Cristianesimo è di volta in volta un evento, nessuna dottrina o scuola.]

12. Lez. 28.7.

Il “farsi tutto a tutti” paolino come parola programmatica del Cristianesimo.

Ciò che è decisivo: che il riferimento dell'uomo al Dio incomprendibile e pannominale è distaccato dallo sforzo umano ed è posto in Gesù

Ma:

Il Cristianesimo attraverso la storia apparentemente in contrasto con il Cristianesimo secondo la sua essenza iniziale

Cosa si può dire cristianamente su ciò?

Il Cristianesimo è dato nella storia in modo tale che esso è assegnato alla collaborazione umana per la sua realizzazione. Il seme di senape e il lievito

Il Cristianesimo è sempre Cristianesimo in divenire.

Su ciò i cristiani non possono tranquillizzarsi.

È colpa loro, e non di Dio, se dal Cristianesimo nella storia è così poco divenuto

Compito della costante riflessione nuova.

Inoltre: il cristiano deve divenire consapevole del compito del suo momento storico.

Il compito del nostro momento storico: l'umanità si avvicina più che mai in una comunità dal destino comune

Noi dobbiamo nuovamente divenire tutto a tutti, non tutti lo stesso.

Il compito del Cristianesimo è in ogni occasione, dove parlano origini autentiche, positivo.

Negativo è solo nella vigilanza contro ogni assolutizzazione umana

Non confidando mai in se stessi ma sempre e solo in Dio, i cristiani devono andare per la loro strada nella storia e lasciar splendere la luce del Vangelo su ogni umanità. -

RELIGION UND RELIGIONEN

Publice - Vorlesung  
1-stündig  
Sommersemester 1953



III. ABSCHNITT. Die Vielgestalt der Religionen und ihr Ursprung  
vom Menschen her

6. Vorlesung: Das menschliche Begreifen des Unbegreifbaren	57
<u>§10. Begreifen als Grundform menschlichen Vollzugs des Heiligen</u>	57
a) Der Mensch als alles Begreifende vollziehend	57
b) Grundform des Vollziehens des Heiligen: das Begreifen	60
<u>§11. Begreifen des Göttlichen als Begreifen des Unbegreifbaren</u>	61
a) Das radikale Versagen des Begreifens vor dem Göttlichen	61
b) Erfahren des unbegreifbaren Göttlichen als unbegreifbar: Begreifen des Unbegreifbaren	63
c) Notwendig instabile Konstitution des Begreifens des Unbegreifbaren	64
7. Vorlesung: Die Labilität der Religion in ihr Unwesen	67
<u>§12. Labilität der Gestalten des Heiligen -</u> <u>der menschlichen Natur entsprechend</u>	67
<u>§13. Labilität der Gestalten des Heiligen-</u> <u>der menschlichen Natur widersprechend</u>	71
a) Das Wesen des Menschen hingespant auf Perfektion	71
b) Not, dieses Wesen aus sich nie realisieren zu können	72
<u>§14. Der Umschwung der Religion ins Unwesen:</u> <u>die Absolutsetzung endlicher Gestalt aus der Willentlich-</u> <u>keit des Menschen</u>	78
8. Vorlesung: Verfall und Hinblick auf Erlösung	82
<u>§15. Die doppelte Grundgestalt der Umkehrung der Religion</u> <u>in ihr Unwesen</u>	
a) Absolutsetzung des endlichen Begriffs vom Endlichen (Religion in der Gestalt der Nichtreligion)	83
b) Absolutsetzung des endlichen Begriffs vom Unendlichen (Unwesen der Religion in der Gestalt der Religion)	84
<u>§16. Verweis der menschlichen Unvollendung von Religion über</u> <u>die menschliche Wirklichkeit hinaus</u>	87

IV. ABSCHNITT. Das Christentum und das Problem: Religion und Religionen

9. Vorlesung: Das Christentum als Erlösung der Religionen	92
<u>§17. Die Frage an das Christentum:</u> <u>Bringt es der Unvollendung der Religion göttliche</u> <u>Vollendung?</u>	92
<u>§18. Der Anspruch Jesu</u>	
a) als von Gott beauftragt	94
b) als Bringer der endzeitlichen Botschaft vom Reich Gottes	94
c) das an seine Person gebunden ist	95
<u>§19. Jesus als Antwort</u>	96
a) Lösung von menschlicher Labilität, Gründung auf Gott	96
b) Nein zur endlichen Verabsolutierung, aber nicht zur menschlich endlichen Vielgestalt der Religion als solcher	97
c) Bindung an Jesu Person als Erfüllung menschlicher Sehnsucht nach stetem, tragendem Grund	100
10. Vorlesung: Das Christentum inmitten der Religionen	102
<u>§20. Christentum über und in der Vielfalt von Religion</u>	102
<u>§21. Christentum als Erfüllung aller echten Religion</u>	105
a) Verehrung gegenüber jedem echten Ursprung	105
b) Erhellung aller menschl. Fassung als Möglichkeit auf den göttl. Ursprung hin	107
c) Achtsamkeit gegen jede Verabsolutierung endl. Fassung	108
<u>Schluß: Das Christentum nicht Eigentümer menschlichen Besitzes,</u> <u>sondern Sachwalter allumspannender göttlicher Hoffnungen</u>	110

Gott und Götter; der Gestaltwandel im

Bereich des Heiligen ( SS 1958)

1.Vorl. A u s a r b e i t u n g d e r F r a g e  
5.5. nach dem Gestaltwandel des Heiligen (1)

I) Wonach fragen wir? (2)

Das von uns zu Befragende liegt ausgebreitet im Feld der Religionsgeschichte (3) Gibt es irgendeine Gestalt, die nicht schon als göttlich verehrt wurde? Allnamig ist das Heilige (5)

Und das allnamige Heilige breitet sich auch noch quer durch verschiedene Dimensionen hin aus:

- a) durch die Dimension der Gegenständlichkeit (6)
- b) Religionen in ihrer festen Gestalt dauern lange  
Aber die Grundweise dessen, was aus der festen Gestalt spricht, ändert sich in der Geschichte (7)
- c) Ursprungsnahe und ursprungsferne Gestalt der Religion (10)

Dies vielleicht eine allerinnerste Quelle des Gestaltwandels des Heiligen überhaupt? (11)

Fragwürdig ist dies alles; gerade in dieser Stunde, in der die Menschen auf dem Planeten näher denn je zusammenrücken. Es gibt keine in sich geschlossene Religion mehr. Gerade der Christ kann sich den Fragen nicht verschliessen. (12)

2.Vorl. II) Von wo aus stellen wir die Frage? (13)  
12.5.

Vom Boden des Christentums aus. Der christliche Absolutheitsanspruch in Spannung mit dem Willen zur Gemeinschaft mit allen Menschen (14) Man kann diese Spannung weder mit Gewalt ausgleichen, noch sich heimlich aus ihr wegstellen (15) Wir suchen uns aufzustellen inmitten dieses Spannungsfeldes gerade im Hinblick auf die Forderung des Evangeliums.

III) Für den Gang des Denkens entnehmen wir eine erste Weisung der Religionsgeschichte.

Sie zeigt: Entsprechung der Vielgestaltigkeit des Heiligen mit der Vielgestaltigkeit der Welt (16)

Arbeitshypothese: Das Heilige und sein Walten spricht je und je den Menschen an in seiner Welt. Das Heilige selbst ist von welthafter Art. Die Welt ist Medium des heiligen Anspruchs (17)

Wir suchen das hypothetisch Behauptete auch von innen her nachzuvollziehen. Dabei sind wir uns klar: Wir stehen fern vom Ursprung. Unsere Welt: Die profane naturwissenschaftliche Welt (18)

Reduktion der Vielgestaltigkeit der Welt mittels des immer neuen Fragens (19)

Das wissenschaftliche Fragen begrenzt aber künstlich die Bewegung des Fragens (21) Denn:

a) Das Einzelne wird herausgerissen aus der Fügung ins Ganze

b) Es findet eine Begrenzung durch die Methode statt

Es wird nur quantitativ gefragt (22)  
Wir können uns aber wie mit einem Sprung aus dieser Begrenzung befreien.  
Wir werden überfallen von dem Staunen über das Wunderbare, dass etwas ist, und dass es so gefügt ist (23). Wir ahnen den Bereich, in dem das, was wir das Heilige nennen, in den Gestalten der Welt den Menschen anzusprechen vermag (24).

3. Vorl.  
19.5.

I) Wir finden uns bewegt von der F R A G E. Die Gestalten der Welt blicken uns an und stellen uns damit in die Frage (27)  
Wie geschieht dies?  
Dadurch, dass sich die anwesenden Dinge zugleich als entzogen zeigen. Wir wissen nicht was sie sind. Wir reichen nicht in ihr Innerstes. Deshalb fragen wir. Wir gehen auf den Anblick des Fragwürdigen ein und dem Entzogenen anach

II) Hieraus ergibt sich eine Bewegung (28)  
a) Wir erhalten eine Antwort. Das Fragwürdige erscheint als das und das.  
b) Das heisst aber, dass sich aus der ganzen Seins und Wesensfülle des Vorliegenden ein einzelner Bestandteil gleichsam aussondert und sich uns als Wissen zuschiebt: An der Gestalt der Blätter erkennen wir den Eichbaum  
c) Das Fragwürdige wird also durch die Antwort nicht geringer, wenn wir nur immer dem Fragen seinen Lauf lassen (30)

Die Entzogenheit wird nur gesteigert. Alle Antworten machen das Rätsel des Seins nur grösser (31)  
Wer viel gefragt hat, weiss am Ende nur mehr, dass er nichts weiss.

III) Es blickt uns schliesslich als das Rätsel schlechthin an, dass überhaupt etwas ist, und dass gerade solches ist (32).  
An dem Seienden der Welt blickt uns schliesslich die Entzogenheit schlechthin an, das Geheimnis schlechthin (33). Dies kann Menschen mit Entsetzen erfüllen und mit Dankbarkeit (34)  
In solcher Erfahrung werden die Gestalten der Welt heilig, - in Schweigen gebietender Entzogenheit, göttlich in ihrem für uns unverletzlichen hoheitsvollen Walten (35)  
Dies aber ist die Ortschaft der Religionsgeschichte, der Spielraum all ihrer Möglichkeiten.

4. Vorl.  
2.6.

Der Bereich des Heiligen

Dass ist, was ist und dass es gerade dies ist: Das blickt uns an als das Geheimnis, das Unverfügbliche, Unantastbare, Hoheitsvolle (38)  
Der Blick des Seins des Seienden.

Die Welt in ihrer Gestaltenfülle gewinnt göttliches Antlitz (39)

Frühe Menschentümer brauchten den Umweg über den fragenden Bezug nicht, um hierher zu gelangen (39)

Die beschriebene Erfahrung des Göttlichen steht aber in Spannung:

- a) mit dem durchschnittlichen Wirklichkeitsbewusstsein
- b) mit der herrschenden Vorstellung von dem, was Gott ist

In beiden Richtungen ist ein klärendes Wort zu sagen  
(41)

ad a) Absicherung gegenüber dem Endlichen Welt-  
verständnis: Unser Wirklichkeitsbewusstsein  
ist einseitig wissenschaftlich-technisch (42)  
Aber ist die Schönheit, die Treue des Freundes  
unwirklich ?  
Das Heilige vollends ist wirklich als das  
wissenschaftlich und technisch nicht  
Herstellbare und Erzwingbare.

5.Vorl.  
9.6.

ab b) Das Problem des Polytheismus und Pantheismus (49)  
Die Einheit des göttlichen Wesens in ihrer  
Spannung mit der Vielfalt der Erscheinungen  
des Göttlichen in der Vielfalt der Gestalten der  
Welt -

Die Religionsgeschichte gibt schon auf eigenartige  
Weise Zeugnis von der Einheit: In den vielen  
Erscheinungen handelt es sich doch immer um dasselbe:  
Das Heilige und Göttliche (51)

Also: Einheit in der Vielheit ? Aber wie sollen  
wir das verstehen ?

Das Verständnis hängt von unserer Vorstellung von  
Einheit ab.

Verschiedene Stufen:

Die äussere Einheit körperlicher Dinge  
Die Einheit des Geistes, der dadurch eins und er selbst  
ist, dass er zugleich vieles und anderes ist (52)

Unser eigenes Leben insofern es schöpferisch ist (53)  
Bsp: Die Einheit von Sänger und Lied.

Die Einheit Gottes und seiner Welt kann am ehesten  
an diesem Modell gedacht werden (56)

Dem entsprechen die grossen religiösen Erfahrungen  
der Menschheit: Die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit  
und Fülle: Offenbarung des Lebens Gottes - Gegenwart  
und Aufgang des einen, ihnen allen zugrundeliegenden  
Lebens (57)

Die Gestalt der Welt dennoch auch gesondert und das  
andere ihres Grundes (58)

Beide Wahrheiten gehören zusammen.

Wo diese Einheit von Einheit und Vielheit verstanden  
wird, beginnt sich das Rätsel der Religionsgeschichte  
zu lichten (58)

6.Vorl.  
16.6.

Was den Kern des Gedankens angeht, befinden wir uns  
in Übereinstimmung mit den grössten und anerkanntesten  
der christlichen Denker der Vergangenheit (60)

Thomas v. Aq. c.Gent IV, cap. 11 (61)

Thomas hier in der Nähe Hegels (62)

De veritate 22,2 ad 1 : Die Einheit vom Schöpfer mit  
dem Geschöpf, vom Menschen her (63)

Aus dem Entwickelten ergeben sich mehrere Grundmöglich-  
keiten der Erfahrung oder Nichterfahrung Gottes  
in der Welt.

Grundpositionen jeder möglichen Religionsgeschichte:

Das Seiende der Welt - heilig

Das Seiende der Welt - gesondert, begrenzt, profan.

Gott - eins mit der Welt

Gott - substantia separata a mundo (64)

Lässt sich auch alles in einem denken ? (65)

Gott und Welt in Identität u n d Differenz.

Bsp: S. Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum (66)

7.Vorl.  
23.6.

Der geschichtliche Dialog (70)

Wir haben die apriorischen Möglichkeiten der Religionsgeschichte aus dem dialektischen Verhältnis Gottes mit der Welt heraus begriffen. Wir fragen jetzt nach der wirklichen und bestimmtem Religionsgeschichte. Wie kommt es zu den bestimmtem Bewegungen: den Göttern Griechenlands, dem antiken, mittelalterlichen, barocken Christentum? (71) Es muss an der Weise liegen, wie Gottes Geheimnis in der Geschichte anwesend - wie es Menschen trifft und diese darauf antworten. Der geschichtliche Dialog zwischen Gott und Mensch (72) Der absolute Anfang des Gespräches liegt bei Gott (73) Menschen finden sich jeweils schon in einem bestimmter zugewiesenen Horizonte des Daseins. Der göttliche Aufgang selbst bestimmt allererst durch sein aufgehendes Walten den Raum der Geschichte (75) Mit dem lebendigen Wandel des Raumes der Geschichte von Ursprung her wandeln sich auch die Gestalten des Göttlichen. Aber nicht nur einfachhin, sondern so, dass gleichzeitig auch der Wandel von Ursprungsnähe und Ursprungsferne statthat (77). Der Fehl Gottes; Hölderlin, Heidegger, Jeremias 14,8. Und doch liegt es auch am Menschen (79) Der Mensch, entsprungen, doch immer auch Selbst-Ursprung. Es liegt auch an ihm, wie er Gott vernimmt und ihm antwortet. Hören eine Aktivität. Wir selbst müssen das Göttliche vernennen (80) Das Heilige: ganz von Gott her und ganz vom Menschen her.

8.Vorl.  
30.6.

Das menschliche Begreifen  
Von der menschlichen Seite des grossen Dialogs her werden die Gestalten der Erscheinung des Göttlichen aus neue auseinandergetrieben (83) Wie Menschen je und je selbst vernennen. Wir begreifen und nennen das Göttliche (85) Wir nehmen das Göttliche an uns und machen es zu dem unseren. So gewinnt es gestalthafte Festigkeit (86) Aber, ob das Göttliche je so begriffen und genannt werden kann? Die Dialektik: Das Göttliche kann nicht genannt werden. Unser Vernehmen gleitet schon der Form nach (die Nehmen, Aneignung ist) vom Göttlichen und Heiligen ab (88) Diskordanz zwischender Grundform des menschlichen Vernehmens und dem Heiligen (89) Daraus folgt freilich nicht, dass der Mensch incapax Dei sei; wohl aber, dass er angesichts des Göttlichen von der Grundform des Vernehmens einen transzendierenden Gebrauch machen muss (90-92) Dieser hat, die immanente Form transzendierend, selbst keine Form mehr. Das Vernehmen und Nennen geschieht im Schweigen der Andacht (92) Es folgt: Das geformte Vernehmen ist wesentlich zweideutig in seiner Erscheinung (93)

9.Vorl.  
7.7.

Die Not der Religionsgeschichte.  
Grosse Denker haben immer wieder darauf gedrungen, dass der Mensch letztlich angesichts Gottes alles endlich festlegende Namen fallenlasse:  
Plotin (95), Gregor von Nyssa, Meister Eckhart, Tauler, Nikolaus v. Cusa, Johannes v. Kreuz (96)  
Dennoch: Was keinen Namen hat, ist wie gar nicht da unter Menschen, droht ins Nichts zu versinken (97)  
Das Göttliche muss deshalb doch auch genannt werden. Gerade das Unaussprechliche inspiriert zum hymnischen Wort. Leo d. Gr.: Difficualtas fandi, unde adest necessitas non tacendi (98)  
Ja noch mehr: Das Göttliche will öffentlich genannt, klar und leuchtend da sein in der Geschichte.  
Die grossen Gestalten der Religionsgeschichte, die grossen Theologien.

Nun aber wieder die umgekehrte Gefahr: Dass der transzendierende Gebrauch aufgegeben wird.  
Idololatria kataleptiké (Gregor v. Nyssa) (99)  
Sollen also die positiven Begriffe echt bleiben, so ist notwendig:

- 1) Dauernde Wachsamkeit, dass je der transzendierende Gebrauch gewahrt wird.
- 2) Die heiligen Namen müssen heilig gehalten werden, herausgehoben aus der Profanität. Die Sprache hier im echten Sinn konservativ (101)
- 3) Dennoch bleiben aber heilige Namen nur leuchtend innerhalb ihres geschichtlichen Raumes (102)

Die Erschütterung der heiligen Namen, wo geschichtliche Räume zusammentreffen und Epochen sich ablösen (104) Erschreckende Labilität im Ganzen.  
Sollen wir relativistisch werden?  
Die Not und der Tribut der Endlichkeit.

10.Vorl.  
14.7.

Weder im Gestaltlosen noch in der Gestalt kann Gott Beständigkeit haben im denkenden Leben der Menschen (107)

- Was ist die innere Folge dieser Grundsituation?  
Welche Möglichkeiten gibt diese dem Menschen vor?
- 1) Die Schweben der grossen Skepsis. Der Schmerz des Verzichtes, den sie bei sich hat (108)
  - 2) Die Möglichkeit, das Göttliche als Begreifliches aus Entscheidung und Wille loszulassen.  
Fanatismus der Endlichkeit als eine Art umgekehrter negativer Religion (110)
  - 3) Die Absolutsetzung des endlichen Begriffes des Göttlichen aus subjektiver Willkür (112)
  - 4) Die wahre Möglichkeit:
    - a) Wissen darum, dass der Mensch in Sachen Gottes nie ganz Recht haben kann, und
    - b) Dass er dennoch auf die Wahrheit nicht verzichten kann.

Wie kann man dies?  
So, dass man Recht und Wahrheit in Sachen Gottes nicht vom Menschen erwartet, sondern von Gott her - in Hoffnung (114)

11. Vorl.  
21.7.

Religionsgeschichte und  
Christentum (115)

Angesichts des Schlachtfeldes der Religionsgeschichte bleibt nichts als die Demut, die um das eigene Unvermögen weiss zugleich mit dem Bedürfnis und dem Wollen doch ins Reine und Wahre zu kommen (117)  
Die reine und ganze Wahrheit kann uns aber nur als ein Geschenk des Himmels zuteil werden, nicht als Gemächte unserer Willentlichkeit (118)  
Von hier aus schauen wir auf das Christentum und auf Jesus (119) Sollte dies die Antwort sein ?

[ Notiz: Weiter S. 93 des Mskr. von 1953  
Ergänzung des Gedankengangs aus einer  
Vorlesungsnachschrift: (= 119 a)

Um Klarheit darüber zu erhalten, blättern wir die anfänglichen Zeugnisse des Christentums durch:  
Jesus macht den Anspruch, die Sache Gottes zu führen - die endgültige Vollendung von Gott gewirkt, aus Gnade.

Das Merkwürdige und Harte der Botschaft: Dass Bindung verlangt wird an den Einen, Jesus. Aber gerade dies löst die Botschaft ab vom Schwankenden des Menschlichen. Es kommt nicht mehr darauf an, dass Menschen sich etwas zurechtlegen von Gott.

Die Menschen sollen entlastet sein von der Last der Religionsgeschichte. Die christliche Botschaft entmächtigt das menschliche Rechthabewollen in Sachen der Religion.

Aber es hebt das Menschliche nicht auf. Es belässt das Geheimnis des Göttlichen und es belässt auch die Vielfalt der Möglichkeiten des Aufgangs des Göttlichen. Es streicht nur den Absolutheitsanspruch.

Bsp. Jesus und die Samariterin (Joh 4)

Die Öffnung der geschlossenen jüdischen Gesellschaft für die Sünder, Zöllner, Samariter, Heiden. Paulus, & der allen alles geworden ist.

Das alles Einschliessende des Wesens des Christentums. Der Streit im Evangelium gegen die Abgeschlossenheit des Pharisäismus.

Das Christentum ist keine Religion im Sinne eines Bestandes menschlicher Formen. Es hat nur jeweils Religion.

Das Christentum ist je ein Ereignis, keine Lehre oder Schule.]

12. Vorl.  
28.7.

Das paulinische "allen alles werden" als Programmwort des Christentums (121)

Das Entscheidende: Dass der Bezug des Menschen zu dem unbegreiflichen und allnamigen Gott von der menschlichen Bemühung abgelöst und auf Jesus gestellt ist (122) Aber:

Das Christentum durch die Geschichte hin scheinbar im Gegensatz zum Christentum seinem anfänglichen Wesen nach (123)

Was ist christlich dazu zu sagen ?

Das Christentum so in die Geschichte gegeben, dass es zu seiner Verwirklichung auf menschliche Mitwirkung angewiesen ist. Das Senfkorn und der Sauerteig (125)

Christentum ist immer werdendes Christentum  
Christen dürfen sich darüber nicht beruhigen.  
Es ist nicht Gottes sondern ihre Schuld, wenn aus  
dem Christentum in der Geschichte so wenig geworden  
ist (126)

Aufgabe der beständigen Neubesinnung.

Darüberhinaus: Der Christ muss sich der Aufgabe  
s e i n e r geschichtlichen Stunde bewusst werden.  
(127)

Die Aufgabe unserer geschichtlichen Stunde:

Die Menschheit rückt mehr denn je zusammen zu  
einer Schicksalsgemeinschaft.

Wir müssen neu allen alles werden , nicht allen  
das gleiche.

Die Aufgabe des Christentums ist überalle, wo echte  
Ursprünge sprechen, positiv.

Negativ ist sie nur in der Wachsamkeit gegenüber  
jeder menschlichen Verabsolutierung (130)

Nie auf sich, immer allein auf Gott vertrauend,  
haben die Christen ihren Weg in der Geschichte zu geh  
hen und das Licht des Evangeliums leuchten zu  
lassen über allen Menschentümern. -

## BIBLIOGRAFIA

Di seguito elenchiamo i testi di Bernhard Welte utilizzati per il presente lavoro. L'edizione di riferimento per i testi pubblicati è quella delle *Gesammelte Schriften* (GS), Herder, Freiburg i.B.

### Testi editi:

- *Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus* (1948), in *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, GS I/3, hrsg. von E.Kirsten, Herder, Freiburg i.B. 2006, pp. 82-113.
- *L'homme, l'être et le sacré* (1949), in *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, GS III/2, hrsg. von M.Enders, Herder, Freiburg i.B. 2008, pp. 106-109.
- *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* (1949), in *Hermeneutik des Christlichen*, GS IV/1, hrsg. von B.Casper, Herder, Freiburg i.B. 2006, pp. 230-271.
- *Bemerkung zum Seinsbegriff Heideggers* (ca. 1949), in *Hegel-Nietzsche-Heidegger*, GS II/2, hrsg. von H.Zaborowski, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 120-126.
- *Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums. Zweistündige Vorlesungen (Wintersemester 1949/50)* (1949-50), in *Mensch und Geschichte*, GS I/2, hrsg. von I.Feige, Herder, Freiburg i.B. 2006, pp. 136-151.
- *Zur geistesgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie* (1950), in *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, GS IV/3, hrsg. von G.Ruff, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 193-221.
- *Wahrheit und Geschichtlichkeit* (1952), in *Mensch und Geschichte*, cit., pp. 69-86.
- *Vom Wesen und Unwesen der Religion* (1952), in *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 40-58.
- *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion* (1954), in *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 40-58.
- *Die Grenze als göttliche Geheimnis* (1958), in *Zur Frage nach Gott*, GS III/3, hrsg. von H.Zaborowski, Herder, Freiburg i.B. 2008, pp. 11-23.
- *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Einstündige Vorlesung (Sommersemester 1962)* (1962), in *Mensch und Geschichte*, cit., pp. 87-135.
- *Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen* (1966), in *Kleinere Schriften zur*

- Philosophie der Religion*, cit., pp. 40-58.
- *Determination und Freiheit* (1966), in *Person*, GS I/1, hrsg. von Stephanie Bohlen, Herder, Freiburg i.B. 2006, pp. 17-95.
  - *Die Person als das Un-begreifliche* (1966), in *Person*, cit., pp. 96-139.
  - *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus* (1966), in *Zur Frage nach Gott*, cit., pp. 24-38.
  - *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* (1966), in *Hermeneutik des Christlichen*, cit., pp. 17-193.
  - *Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte* (1967), in *Hegel-Nietzsche-Heidegger*, cit., pp. 139-155.
  - *Geschichtlichkeit und Offenbarung. Einstündige Vorlesung (Wintersemester 1967/68)* (1967/68), in *Mensch und Geschichte*, cit., pp. 275-350; tr. it. di O.Tolone, *Storicità e rivelazione*, Milella, Lecce 1997.
  - *Erfahrung und Geschichte* (1970), in *Mensch und Geschichte*, cit., pp. 32-45.
  - *Meditation über Zeit* (1971), in *Mensch und Geschichte*, cit., pp. 19-31.
  - *Ein Experiment zur Frage nach Gott* (1972), in *Zur Frage nach Gott*, cit., pp. 39-49.
  - *Versuch zur Frage nach Gott* (1972/75), in *Zur Frage nach Gott*, cit., pp. 50-64.
  - *Sprache, Wahrheit und Geschichte* (1981), in *Mensch und Geschichte*, cit., pp. 46-68.
  - *Leiden und Heilen* (1975), in *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, cit., pp. 130-140.
  - *Gott im Denken Heideggers* (1975), in *Hegel-Nietzsche-Heidegger*, cit., pp. 156-178.
  - *Über die verschiedenen Bedeutung des Nichts* (1975), in *Zur Frage nach Gott*, cit., pp. 75-83.
  - *Suchen und finden. Ansprache zur Beisetzung Martin Heideggers am 28. Mai 1976* (1976), in *Hegel-Nietzsche-Heidegger*, cit., pp. 187-190.
  - *Denken und Sein. Gedanken zu Martin Heideggers Werk und Wirkung* (1976), in *Hegel-Nietzsche-Heidegger*, cit., pp. 199-207.
  - *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, in *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, cit., pp. 25-76.
  - *Erinnerung an ein spätes Gespräch* (1977), in *Hegel-Nietzsche-Heidegger*, cit., pp. 208-211.
  - *Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft* (1977), in *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 59-105.
  - *Heilsverständnis und Heilsdifferenz* (1977), in *Hermeneutik des Christlichen*, cit., pp. 296-306.

- *Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod* (1978), in *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, cit., pp. 155-180.
- *Religionsphilosophie* (1978), GS III/1, hrsg. von K.Kienzler, Herder, Freiburg i.B. 2008; tr.it. di A.Rizzi, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato 1985.
- *Der Verlust der integralen Sinneserfahrung als Quelle des Verlustes der religiösen Dimension* (1979), in *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, cit., pp. 211-226.
- *Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung* (1979), in *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 139-152.
- *Ideologie und Religion* (1980), in *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 152-176.
- *Christentum und Religionen der Welt* (1980), in *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, cit., pp. 177-263.
- *Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie* (1980), in *Zur Frage nach Gott*, cit., pp. 99-117.
- *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* (1980), in *Zur Frage nach Gott*, cit., pp. 118-164; tr.it. di G.Penzo e U.Penzo Kirsch, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983.
- *Zeit und Gebet. Für Georg Picht* (1980) in *Geistliche Schriften*, GS V/1, hrsg. von P.Hofer, Herder, Freiburg i.B. 2009, pp. 228-236.
- *Die Grenze im ärztlichen Handeln* (1982), in *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, cit., pp. 141-147.

#### Testi inediti:

- *Religion und Religionen, Einstündige publice Vorlesung Sommersemester 1953*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwig-Universität, Freiburg i.B., Nachlass, Bestand E 008, Signatur 0026 (manoscritto di Welte).
- *Gott und Götter. Der Gestaltwandel im Bereich des Heiligen. Sommersemester 1958*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwig-Universität, Freiburg i.B., Nachlass, Bestand E 008, Signatur 0038 (manoscritto di Welte).

- *Das Heilige im Denken von Martin Heidegger. Wintersemester 1957/58 und Sommersemester 1958*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwig-Universität, Freiburg i.B., Nachlass, Bestand E 008, Signatur 0166 (lista dei partecipanti al seminario, protocolli redatti dagli studenti, appunti personali di Welte, lettera di Heidegger e quattro foto).
- *Religion und Religionen – Der Gestaltwandel des Heiligen. Vorlesungsmitschrift von Horst-Dieter Kreidler (Kopie)*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwig-Universität, Freiburg i.B., Nachlass, Bestand E 008, Signatur 0219 (appunti di lezione di uno studente).

### **Altri testi utilizzati per il presente lavoro:**

BONVICINI L., *Compimento e rischio nell'accadimento della fede. Il contributo critico di Bernhard Welte all'approfondimento della comprensione della fede a partire da Karl Jaspers e alla luce dell'ermeneutica della fatticità di Martin Heidegger, in riferimento soprattutto al ciclo di lezioni su „cattolicità e ragione“ tenute presso l'Università di Freiburg*, (tesi di dottorato) disponibile sulla pagina web <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7843/> .

CASPER B., *Seit ein Gespräch wir sind*, in B.CASPER, K.HEMMERLE, P.HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg i.B. 1966, pp. 81-123.

ID., *Bernhard Welte und Martin Heidegger. Zur Stellung Bernhard Weltes im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts*, in AA.VV. *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages*, hrsg. von K.Hemmerle, Schnell&Steiner, München/Zürich 1987, pp. 12-28.

ID., *Die Herausforderung des Glaubens durch das Denken*, in AA.VV., *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i.B. 1994, pp. 18-35.

ID. (hrsg), *Martin Heidegger, Bernhard Welte – Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2003.

ID., *Möglichkeiten, Grenzen und Chancen einer Philosophie der Religion – heute*, in AA.VV., *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, hrsg. von M.Enders u. H.Zaborowski, Alber, Freiburg i.B./München 2004, pp. 11-26.

ID., *Einführung*, in B.WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, GS IV/1, hrsg. B.Casper, Herder, Freiburg i.B. 2006, pp. 11-12.

ID., *Phänomenologie des Glaubens*, in «Theologische Revue Nr.3», 102 (2006), pp. 180-184.

ID., *Dal sacro al santo. Sul senso ambiguo dell'orizzonte trascendentale "das Heilige"*, in AA.VV., *Etica di Frontiera. Nuove forme del bene e del male*, a cura di Carmelo Vigna e Susi Zanardo, Vita e pensiero, Milano 2008, pp. 99-115.

DE VITIIS P., *La preghiera del silenzio. Riflessioni su Heidegger e Welte*, in AA.VV. *Preghiera e filosofia*, a cura di G.Moretto, Morcelliana, Brescia 1991 .

FIGAL G., *Phänomenologie der religiösen Erfahrung*, in AA.VV., *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, hrsg. von M.Enders u. H.Zaborowski Alber, Freiburg i.B./München 2004, pp. 175-180.

HAFNER J.EV., *Vom Fußball zum Heiligen. Das Erbe des Religionsphilosophen Bernhard Welte*, in Herder Korrespondenz 60, 8/2006, pp. 408-413.

HEIDEGGER M., *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik [Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/1919]*, in ID., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe (GA) Bd. 60, hrsg. von M.Jung T.Regehly C.Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, pp. 303-337; tr.it. di G.Gurisatti, *I fondamenti filosofici della mistica medioevale [Prime stesure e abbozzi per un corso non tenuto (1918-1919)]*, in ID., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 383-421.

ID., *Phänomenologie und Theologie* (1927), in ID., *Wegmarken*, GA Bd. 9, hrsg von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 45-78; tr.it. G.Gurisatti, *Fenomenologia e teologia*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, pp. 3-23.

ID., *Sein und Zeit* (1927), GA Bd. 2, hrsg von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr.it. di P.Chiodi (rivista da F.Volpi), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009.

ID., *Brief über den Humanismus* (1946), in ID., *Wegmarken*, cit., pp. 313-364; tr.it. di F.Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in ID., *Segnavia*, cit., pp. 267-316.

ID., *Die onto-theo-logische Verfassung der Methaphysik* (1956/57), in ID., *Identität und Differenz*, GA Bd. 11, hrsg von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2006, pp. 51-79; tr.

it. di G.Gurisatti, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in ID., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 53-98.

HEMMERLE K., *Das Heilige und das Denken. Zur philosophische Phänomenologie des Heiligen* in B.CASPER, K.HEMMERLE, P.HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg i.B. 1966, pp. 9-80.

ID., *Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe un Auftrag von Bernhard Welte*, in AA.VV., *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages*, hrsg. von K.Hemmerle, Schnell&Steiner, München/Zürich 1987, pp. 103-122.

ID., *Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken*, in *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i.B. 1994, pp. 222-239.

HÜNERMANN P., *Die Geschichte und das Heilige*, in B.CASPER, K.HEMMERLE, P.HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg i.B. 1966, pp. 124-152.

HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), Husserliana Bd. 3, hrsg. von W.Biemel, Haag Martinus Nijhoff, Netherlands 1950/52; tr.it. di E. Filippini (rivista da V.Costa), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.

ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1935-36), Husserliana Bd. 6, hrsg. von W.Biemel, Haag Martinus Nijhoff, Netherlands 1969; tr.it. di E.Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

KIENZLER K., *Zur Einführung*, in B.WELTE, *Religionsphilosophie*, hrsg. von B. Casper und Klaus Kienzler, Knecht, Frankfurt am Main 1997, pp. 13-40.

ID., *Einführung*, in B.WELTE, *Religionsphilosophie*, GS III/1, hrsg. von K.Kienzler, Herder, Freiburg i.B. 2008, pp. 11-12.

ID., *Das Heilige im Denken Bernhard Welte*, in AA.VV., *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, hrsg. von M.Enders u. H.Zaborowski Alber, Freiburg i.B./München 2004, pp. 287-297.

ID., *Das Heilige im Denken Bernhard Welte*, in AA.VV., *Das Heilige im Denken, Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper*, hrsg. von K.Kienzler, J.Reiter, L.Wenzler, Lit, Münster 2005, pp. 257-278.

KIRSTEN E., *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998.

LOOS S., *Bernhard Weltes Phänomenologie der Religion. Kritische Anfragen im Licht gegenwärtiger philosophischer Religionsphänomenologie*, in AA.VV., *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, hrsg. von M.Enders u. H.Zaborowski, Alber, Freiburg i.B./München 2004, pp. 203-218.

NEBEL D., *Die Vernünftigkeit der Religion. Bernhard Weltes Kritik an Rudolf Ottos Sicht des Heiligen* (tesi di laurea).

OTTO R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, München 2004; tr. it. di S.Bancalari, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, in ID., *Opere*, Serra, 2010, pp. 208-324.

SPLETT J., *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Alber, Freiburg i.B./München 1971.

ID., *Ein Phänomenologe des Heiligen. Bernhard Welte (1906-1983)*, in *Theologie und Philosophie* 2/2006, pp. 241-246.

TOLONE O., *Bernhard Welte. Filosofia della religione per non-credenti*, Morcelliana, Brescia 2006.

VETTER H., *Phänomen und Geschichte. Zur Entfaltung des Wahrheitsgeschehens im Denken Bernhard Weltes*, in AA.VV., *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i.B. 1994, pp. 163-180.