

# CHRISTIANITAS

## Rivista di Storia, Pensiero e Cultura del Cristianesimo

ISSN: 2281-7093

**Numero 11-12**  
(2019-20)

*Direzione:*

Roberta Fidanzia, Giovanni Preziosi, Vito Sibilio

*Direttore responsabile:*

Angelo Gambella

© Angelo Gambella 2017-21 [www.editoria.org](http://www.editoria.org)

© 2012-17 Drengo Srl

Periodico telematico annuale, pubblicato esclusivamente in formato elettronico (PDF). Sito web della Rivista <<http://www.christianitas.it>> (Legge 16 luglio 2012, n. 103, art. 3-bis comma 1). Tutti i diritti sono riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni internazionali.

FRANCESCO MALAGUTI

## ***Il nulla come fonte dell'esperienza religiosa nella prospettiva di Bernhard Welte***

### **1. Introduzione**

Nel presente contributo, proponiamo il nostro commento integrativo a *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa* di Bernhard Welte (1906-1983), esaminando con sguardo critico gli aspetti che hanno catturato maggiormente la nostra attenzione nel corso della lettura di tale opera. Si tratta di un saggio breve, ma assai denso di contenuti e riferimenti esterni, che ci dà la possibilità di esplorare tematiche di grande spessore nell'ambito filosofico e in quello teologico. Il testo in questione è stato pubblicato per la prima volta nel 1980: risale, quindi, agli ultimi anni del teologo di Meßkirch ed è evidente che, in esso, egli abbia avanzato le proprie considerazioni sulla scorta delle ampie conoscenze maturate con il tempo e le esperienze vissute negli anni Sessanta e Settanta<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Per un inquadramento generale sulla biografia di Bernhard Welte, sulle fonti del suo pensiero e sulle tematiche da noi approfondite in questa sede, invitiamo a fare riferimento alla seguente letteratura critica: G. DE CANDIA, «Bernhard Welte», in M.C. BARTOLOMEI, *Filosofia della religione. Lineamenti introduttivi*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 193-198; Z. STANKEVIČS, *Dove va l'occidente? La profezia di Bernhard Welte*, Città Nuova, Roma 2009; C.V. GROTTI,

Le pagine dell'opera sopra citata mostrano il vivido interesse dell'autore per la spiritualità e il fenomeno religioso nel Novecento, il secolo in cui il sacro si è eclissato. L'analisi di questo saggio ci offre la possibilità di soffermarci sui due principali concetti presentati al suo interno: il "nulla" e l'"esperienza religiosa". Questo ci dà modo di spaziare in diversi campi, dato che l'argomentazione weltiana è calata nel contesto della modernità e tocca un insieme di tematiche a sfondo religioso (non soltanto relative al Cristianesimo), oltre a fare riferimento a questioni strettamente filosofiche (soprattutto nietzschiane, a partire dal nichilismo, e heideggeriane, come il *Dasein*). Senza dubbio, l'ampio sguardo di Welte deriva dal confronto con vari pensatori e diverse forme di pensiero. A proposito di ciò, vanno considerati alcuni episodi ed esperienze biografiche. Pensiamo, innanzitutto, alla sua salda amicizia con il compaesano Martin Heidegger (1889-1976), che ha lasciato una profonda impronta sul suo pensiero, influenzandolo sia nel modo di intendere il reale, sia nell'uso della terminologia filosofica. Non dimentichiamo poi l'incontro avvenuto nel 1973 con Tjuchimura, buddhista della scuola Zen, che – supponiamo – potrebbe aver invogliato il teologo tedesco a confrontarsi con le filosofie orientali. Inoltre, ricordiamo la sua attività di conferenziere in Libano e a Gerusalemme, nel corso degli anni Settanta, che lo hanno fatto entrare in contatto diretto con il mondo ebraico e islamico. *La luce del nulla*

---

*Nichilismo ed esperienza religiosa dell'uomo moderno. Saggio su Bernhard Welte*, Edizioni CUSL, Bologna 1991; M. COSER, «Nichilismo ed esperienza religiosa in Bernhard Welte», in *Il Margine* 32 (2012) IX, pp. 24-34.

---

raccoglie al suo interno il testo di una conferenza tenuta nel 1979 proprio nella città santa. Queste esperienze, oltre alla passione per lo studio e ad una fervida curiosità per le altre culture religiose, devono aver spinto Welte a spaziare oltre all'orizzonte della cultura cristiana cattolica di appartenenza (e a prendere le distanze soprattutto dal neotomismo, che presentava l'immagine un astratto Dio filosofico, di difficile comprensione per l'uomo moderno). I capitoli conclusivi dell'opera sopra menzionata suggeriscono interessanti spunti per la ricerca di un confronto e di un dialogo interreligioso, concepito per svolgersi non soltanto fra le religioni semitiche, ma anche tra forme di spiritualità lontane dalla *forma mentis* occidentale. Volendo mantenere tale apertura alle altre religioni, senza escludere nemmeno il confronto con l'ateismo, Welte fa lo sforzo di non cadere mai nella vaghezza, nel relativismo e nelle eccessive generalizzazioni:

[...] esistono naturalmente delle differenze notevoli. Essere cristiano o ebreo o musulmano o brahmano o buddhista non è la stessa cosa. Sarebbe sciocco voler affermare una cosa del genere.

Ma vivendo insieme ai non cristiani, si sta delineando per noi cristiani sempre più chiaramente la necessità di un dialogo pieno di comprensione. E mi sembra che per un tale dialogo sia estremamente importante il fatto che la storia ci ha condotto ad esperienze fondamentali che in larga misura sono analoghe e che nelle forme concrete di molte religioni si trovino delle concrete analogie strutturali<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> B. WELTE, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, tr. it. Penzo e U. Penzo Kirsch, Queriniana,

Quanto affermato qui deriva dall'opinione, secondo la quale lo stesso mistero assume diverse forme a seconda del contesto in cui è inserito ed è soggetto al mutamento storico<sup>3</sup>. Più avanti avremo modo di riprendere queste riflessioni, che seguono le linee della fenomenologia della religione.

*La luce del nulla* esamina concetti già presenti in pubblicazioni precedenti, come il trattato di filosofia della religione *Dal nulla al mistero assoluto* (1978), l'opera più matura della produzione letteraria dell'autore, che in essa presenta in maniera sistematica argomenti trattati nelle lezioni tenute dal 1962 al 1973 a Friburgo in Brisgovia: il senso della filosofia della religione e il pensare filosofico come "evento", il nulla e il mistero di Dio, il ruolo della Chiesa, della fede e della preghiera. Una specifica sezione del testo è dedicata al problema dell'ateismo: Welte sente il bisogno di comprendere tale concezione, interrogandosi sulle possibilità di salvaguardare la fede in un mondo ormai secolarizzato. Come è possibile vivere l'esperienza religiosa in un tempo in cui domina la tecnica e la spiritualità sembra non essere più tangibile? In assenza di esperienza religiosa, come può l'uomo raggiungere la pienezza del proprio essere? Questi sono soltanto alcuni dei quesiti ai quali tenta di rispondere il teologo di Meßkirch, la cui riflessione sottende un chiaro intento apologetico e reca con sé con lo scopo di annunciare il

---

Brescia 2005 (ed. or. *Das Licht des Nichts: Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980), p. 62.

<sup>3</sup> Cfr. ID., *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, tr. it. A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1985 (ed. or. *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1978), cap. 10.

---

Cristianesimo all'uomo contemporaneo. Le argomentazioni di Bernhard Welte si concentrano sulle conseguenze negative della secolarizzazione e denunciano la profonda crisi spirituale del suo tempo e le problematiche concrete in cui essa a suo parere si traduce: principalmente, la violenza e l'ingiustizia sociale, il predominio della tecnica e il materialismo, che minacciano la pacifica convivenza fra le genti e turbano la pace interiore dell'uomo.

Per il pensatore tedesco, la cultura cattolica può ancora cercare una mediazione con l'ateismo. La figura di Cristo mantiene la sua centralità, ma il terreno ideale sul quale la Chiesa può instaurare un dialogo con gli atei sarebbe lo spazio del "nulla", concetto che presenta varie sfaccettature e viene impiegato per indicare concetti diversi: ad esempio, può indicare ciò che si oppone al "qualcosa", la vuota dimensione del possibile o anche la negazione dei valori caratterizzante il nichilismo. Welte, però, pensa al nulla innanzitutto come fenomeno: nonostante la sua essenza sia quella della negazione, esso si afferma e viene percepito come qualcosa di positivo<sup>4</sup>, che permette all'uomo di cogliere l'Assoluto per via esperienziale. «Il non-essere non fonda, nella sua negatività, alcun processo logico necessario. Ma si manifesta e si annuncia<sup>5</sup>». Grazie al nulla, anche il più rigido ateismo, paradossalmente, può indirizzare ad un *itinerarium in Deum*. In un tempo caratterizzato dal

---

<sup>4</sup> Cfr. C.V. GROTTI, *Nichilismo ed esperienza religiosa*, 107. Questa concezione trova riscontro anche sul piano grammaticale: l'oggetto della riflessione weltiana non è semplicemente "nulla", ma è "il nulla", in senso sostantivato.

<sup>5</sup> B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 82.

rifiuto della religione e degli insegnamenti dei testimoni storici del divino (siano essi profeti o maestri in carne ed ossa), esso si rivela essere l'unico segno visibile del trascendente, che tiene celata la propria presenza. Questa concezione, in cui riecheggia la voce di Heidegger<sup>6</sup>, può essere intesa come la ripresa e lo sviluppo del tema del “nascondimento” dell'essere (*Verborgenheit*).

## 2. L'esperienza religiosa

Per Bernhard Welte, l'essere umano è, per sua natura, *homo religiosus*: secondo tale prospettiva, soltanto l'esperienza religiosa può soddisfare il desiderio umano di pienezza e il bisogno dare un senso all'esistenza personale e del mondo, rispondendo così ad una sentita necessità di concretezza:

[...] la mancanza di un senso, come accade molto spesso nel nesso della vita moderna, là tale problema si pone con particolare violenza [...] Si tratta in fondo di un postulato, di una pretesa. Ogni cosa dovrebbe avere un senso. Questo “dovrebbe”, questa pretesa, questo postulato assume una forza particolare e dolorosa, perché la maggior parte di ciò che possiamo sperimentare rifiuta un senso che possa veramente reggere<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ne *La luce del nulla* troviamo una serie di riferimenti sparsi a *Essere e tempo*, che non sono affatto trascurabili, visto che Welte sviluppa le riflessioni di Heidegger in maniera originale e considera quest'ultimo (assieme a Nietzsche) un “profeta del nulla”. Cf ID., *La luce del nulla*, pp. 34-35.

<sup>7</sup> *IB.*, p. 41.

Ecco allora che, per colmare il vuoto, occorre trovare un nuovo modo per indirizzare lo sguardo verso l'Assoluto. Poste queste premesse, Welte intende anzitutto chiarire che cosa si intende con il generico concetto di “esperienza”, ed esprime la propria idea sulla base del confronto con opinioni filosofiche.

Nella *Dialettica trascendentale*, Immanuel Kant critica la metafisica facendo riferimento alle idee di anima, mondo e Dio, di cui «non è possibile una deduzione oggettiva, come quella che noi potremmo fornire delle categorie. Perché in realtà esse non hanno nessuna relazione con un oggetto qualunque ad esse adeguato, che possa esser dato, appunto perché esse non sono se non idee<sup>8</sup>». Il filosofo di Königsberg sostiene che, per trarre conoscenza, le forme pure dell'intelletto devono essere applicate ai fenomeni ed esclude, quindi, la possibilità di fare esperienza di Dio. Su questo punto, Bernhard Welte non è d'accordo: nella sua concezione, il campo d'indagine della realtà dell'uomo supera le delimitazioni assunte dalla scienza. Il teologo afferma giustamente che la filosofia post-kantiana ha superato la concezione di scienza intesa come conoscenza basata sui dati empirici: si pensi, ad esempio, alla *Lebenswelt* della fenomenologia husserliana, concetto che riassume l'inseme delle intuizioni e percezioni dell'uomo, irriducibili al linguaggio scientifico. Per sottolineare l'importanza della dimensione esperienziale e dell'esperienza religiosa,

---

<sup>8</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. G. Gentile e L. Radice, vol. 2, Laterza, Bari 1977, p. 314. Si veda quanto affermato da Welte sulla critica di Kant alle prove dell'esistenza di Dio e sul suo rifiuto delle idee metafisiche. Cf B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 97-101; ID., *La luce del nulla*, pp. 9-10.



Bernhard Welte riprende anche una tesi del primo Wittgenstein<sup>9</sup>, che nel *Tractatus logico-philosophicus* include specifici rimandi ad una verità indescrivibile coi mezzi del linguaggio, che in quanto tale possiamo senza esitazione definire “mistica”. Del resto, per il teologo di Meßkirch, l’esperienza religiosa trascende i limiti del linguaggio e si esprime nell’immediatezza. Un secondo aspetto che distingue l’esperienza religiosa dall’approccio empirico alla conoscenza, secondo l’autore, è la “trasformazione”, ossia la perdita di qualcosa e l’acquisizione di altro. Non si tratta di un ampliamento della conoscenza della realtà, bensì dell’instaurazione di un rapporto più profondo con essa.

Avendo messo in chiaro le premesse della propria riflessione, Bernhard Welte si chiede come sia possibile recuperare l’esperienza religiosa in un contesto come quello del Novecento, in cui le religioni rischiano di perdere la loro essenza originaria e si diffonde l’ateismo nelle sue varie forme. Per affrontare meglio l’argomento, riteniamo utile soffermarci brevemente sulla categorizzazione degli atei proposta da Jacques Maritain:

(a) *atei pratici* che credono di credere in Dio, ma che in realtà negano la sua esistenza, in ogni loro azione; essi adorano il mondo, il potere o il denaro. [...] (b) *pseudo-atei* che credono di non credere in Dio, ma che

---

<sup>9</sup> Cf. *IB.* Welte riprende la proposizione 6.432 del *Tractatus*: «Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch’è più alto. Dio non rivela sé nel mondo» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. A. G. Conte, Einaudi, Torino 1964, p. 80). Per spiegare la propria concezione dell’esperienza del nulla, avrebbe potuto benissimo citare la proposizione 7: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (*IB.*, p. 82).

in realtà credono inconsciamente in Lui, perché il Dio di cui essi negano l'esistenza non è Dio ma qualcosa di diverso. [...] (c) *atei assoluti*, che realmente negano l'esistenza propria di quel Dio [...] Essi si trovano così nell'obbligo di cambiare il loro intero sistema di valori e distruggere in sé stessi ciò che potrebbe suggerire il nome rinnegato; essi hanno scelto di giocare il tutto per tutto contro la trascendenza divina e contro ogni vestigio di trascendenza<sup>10</sup>.

Anche l'ateismo deve essere considerato una forma religiosa: infatti, rinnegare Dio non implica l'abbandono del sacro, al quale l'uomo tende per sua natura. A questo aggiungiamo che persino Feuerbach, esponente dell'ateismo ottocentesco, riconosceva il fatto che la religione è intrinsecamente legata all'uomo e al suo modo di essere e relazionarsi alle cose<sup>11</sup>. Eppure, questo filosofo ha capovolto la teologia, trasformandola in antropologia, per restituire all'uomo quegli attributi che egli avrebbe proiettato su Dio. Sorvolando sul fatto che questa operazione, portata avanti poi da Marx, è finalizzata a

---

<sup>10</sup> J. MARITAIN, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, tr. it. T. Minelli, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 7-8. Le categorie dell'ateismo proposte dal pensatore francese, che qui consideriamo per i nostri fini espositivi, sono diverse da quelle di cui parla Welte, fatta eccezione per la definizione degli atei assoluti proposta da Maritain, che può essere messa in parallelo alla nozione weltiana di ateismo assoluto.

<sup>11</sup> Cfr. L. FEUERBACH, *Scritti filosofici*, tr. it. C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 108-109: «*La religione in generale, essendo identica con l'essenza dell'uomo, è identica con l'autocoscienza, con la coscienza che l'uomo ha della propria essenza. Ma la religione, per dirla in termini generici, è coscienza dell'infinito; è dunque, e non può essere nient'altro, la coscienza che l'uomo ha della propria essenza, e non di quella finita e limitata, ma infinita*».

sostenere un'ideologia in netta contrapposizione al Cristianesimo, Bernhard Welte scorge in essa anche il tentativo di portare a compimento la natura dell'uomo, intesa come *imago Dei*: oltre ad un ateismo negativo, che «trae origine dal fatto che l'essere umano si orienta con tale intensità sull'ente semplicemente presente, da rendere del tutto irrilevante ogni altra realtà per il suo orientamento nel mondo<sup>12</sup>», e ad un ateismo critico, che considera Dio «una cosa come tutte le altre, una realtà per principio conoscibile e accertabile<sup>13</sup>», Welte considera anche una forma di ateismo positivo, che «pone in maniera positiva, attiva e polemica la negazione di Dio<sup>14</sup>». Approfondiremo questo aspetto in seguito, aprendo una parentesi sul nichilismo.

Al di là di queste considerazioni, l'aspirazione tipica dell'ateismo a rinnegare Dio, inteso come principio trascendente e posto a fondamento del reale, ha avuto un suo peso nella storia. La secolarizzazione ha determinato la nascita di nuove ideologie e la pretesa di spiegare la totalità del reale su basi razionali ha favorito l'emergere di una "fede scientifica", che si è privata del sentimento religioso e di Dio, sostenendo una visione del mondo basata esclusivamente sull'*empiria*.

In base alla totalizzazione [dei principi della scienza e della tecnica] si è portati facilmente a pensare che *tutto* è, per principio, conoscibile secondo il modo della scienza empirica. In altre parole: ciò che può diventare oggetto del sapere scientifico è la *totalità* di ciò che in

---

<sup>12</sup> B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 138.

<sup>13</sup> *IB.*, p. 141.

<sup>14</sup> *IB.*, p. 143.

un qualunque senso esiste; al di fuori di questo ambito non esiste semplicemente o assolutamente nulla<sup>15</sup>.

Sulla scia di Horkheimer, Habermas e Heidegger, Welte si esprime criticamente sulla scienza moderna, ritenendo che essa illuda l'uomo di poter comprendere e controllare la natura, ma di fatto non sia in grado di dar senso alla realtà e indicare un percorso da seguire. Secondo questo punto di vista, il sapere tecnico-scientifico non sarebbe più orientato al miglioramento della condizione umana, bensì al proprio incondizionato perfezionamento: specializzandosi sempre più, la scienza avrebbe perso la bussola e si sarebbe trasformata in una macchina che, avendo perso di vista chi l'ha messa in moto, è in grado di lavorare solo per sé stessa. Heidegger aveva già evidenziato come questo circolo chiuso abbia portato la scienza a distaccarsi dall'essere:

*La minaccia autentica della scienza viene da se stessa e accade attraverso se stessa. [...] La preminenza dei metodi conduce alla tecnicizzazione della scienza, a un ordine in sé chiuso della procedura [...] Attraverso la preminenza del metodo e il suo consolidamento nella tecnica si compie un distacco crescente dal campo di riferimento come tale e con ciò si compie prima di tutto la distruzione del rapporto con l'ambito dell'essere, dal quale il campo di riferimento è reciso<sup>16</sup>.*

In questo scenario, le *Geisteswissenschaften*, ossia le discipline umanistiche, hanno perso la loro posizione di

---

<sup>15</sup> *IB.*, p. 139. Le integrazioni fra quadre sono nostre.

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, trad. it. T. Scappini, Bompiani, Milano 2014, p. 303.

supremazia<sup>17</sup>. Welte condivide questi ed altri punti di vista heideggeriani sulla tecnica. A proposito della pretesa della scienza di poter esercitare un pieno controllo sulla natura, egli afferma:

si tratta soltanto di un'apparenza, perché l'apparato razionale altamente sviluppato è neutrale rispetto all'uso che se ne fa. Esso non stabilisce dei fini che diano ad esso un senso, perché è di natura puramente strumentale e quindi non fa alcuna distinzione tra bene e male [...] Si verifica perciò una assenza di idee che diano e conferiscano un fine<sup>18</sup>.

Il teologo tedesco vede nell'incontrollato progresso scientifico la causa dell'emergere di nuovi disagi all'interno della società, dello sfruttamento delle risorse naturali, della devastazione delle guerre mondiali e persino dei totalitarismi. Questa critica è intesa a demolire il mito della scienza, mostrando la sua fallibilità. Non a caso, Welte fa un richiamo al falsificazionismo dell'epistemologo Karl Popper, il quale, tra l'altro, ha promosso una rivalutazione della metafisica (che l'empirismo logico del Wiener Kreis aveva contribuito a screditare), in quanto essa pone domande importanti per l'uomo e può diventare un elemento propulsivo per la scienza<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf *IB.*, p. 241.

<sup>18</sup> B. WELTE, *La luce del nulla*, 26.

<sup>19</sup> Cf *IB.*, pp. 29-31. Per una visione d'insieme sui principali dibattiti epistemologici del secolo scorso, cfr. D. GILLIES – G. GIORELLO, *La filosofia della scienza nel XX secolo*, trad. it. M. Motterlini, Laterza, Roma-Bari 2006.

### 3. Il nulla

Il nulla racchiude la vita dell'uomo e la sua esistenza, che possiede il carattere della finitezza<sup>20</sup>: esso precede la nascita dell'individuo e riemerge dopo la sua morte. Per questo, Bernhard Welte sostiene l'idea che, se per l'uomo contemporaneo l'esperienza religiosa è un fatto raro e atipico, non si può dire lo stesso dell'esperienza del nulla. Nel Novecento, tale dimensione esperienziale si è manifestata soprattutto attraverso la morte di Dio, annunciata da «un grande testimone del nulla<sup>21</sup>» come Friedrich Nietzsche, di cui Welte si era occupato nel breve studio *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*<sup>22</sup> (1958). A proposito, soffermiamoci ora su un celebre passo tratto dalla *Gaia scienza*, in cui il filosofo prussiano mette in bocca all'uomo folle le seguenti parole:

Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire!  
*Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? [...] Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto<sup>23</sup>?

---

<sup>20</sup> Cfr. B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, cap. 6.

<sup>21</sup> ID., *La luce del nulla*, p. 33.

<sup>22</sup> ID., *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, tr. it. F. Stelzer, Queriniana, Brescia 1994 (ed. or. *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Hermann Gentner, Darmstadt 1958). Sull'interpretazione teoretica del nichilismo negli scritti di Welte, cf. G. PENZO, «Nichilismo e secolarizzazione», in B. WELTE, *La luce del nulla*, pp. 65-84.

<sup>23</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977, p. 129.

Per Welte, la *Tod Gottes* non rappresenta una morte definitiva: piuttosto, essa annuncia il nascondimento di Dio, che ha oscurato la propria presenza nella storia. Secondo questa interpretazione, il nichilismo si intreccia col nulla, che genera un'esperienza di trasformazione interiore alla quale nessuno può sottrarsi – nemmeno gli “atei assoluti” di cui parlava Maritain. Il nulla si presenta nella sua ambigua natura: tace e non risponde alle nostre domande sulla realtà, eppure ci stimola nella ricerca di un senso delle cose. Dove Dio è scomparso, là appare il nulla, che mantiene le dimensioni infinite di Dio in sua assenza, come se su di esso fosse stata lasciata l'impronta del sacro<sup>24</sup>. Non è forse questo che lascia intendere l'uomo folle, affermando che vaghiamo attraverso un infinito nulla, dopo la morte di Dio<sup>25</sup>? Il nichilismo, che da puro concetto filosofico ha trovato nella storia lo spazio per concretizzarsi, rappresenta un crollo dei sistemi valoriali (religiosi, morali, metafisici, ecc.) e la distruzione dei falsi idoli, che Nietzsche ha demolito “filosofando con il martello”, per usare una sua espressione. Tale negazione radicale spalanca una finestra sull'abisso del nulla. Per riemergere da esso, è necessario che l'individuo soddisfi il

---

<sup>24</sup> Cfr. B. WELTE, *La luce del nulla*, p. 38: «Se sopportiamo questo nulla, ci accorgeremo ben presto che esso ha un tratto di infinitudine. Esso è qualcosa come un abisso infinito. Non vi si trova alcun limite, è per quanto riguarda lo spazio o il tempo, né di nessun altro tipo. Non vi si trova né un fondo né una fine. Si tratta della profondità abissale in cui si può cadere e in cui si deve infine cadere senza giungere mai ad una fine. Il nulla non finisce mai. Esso rifiuta ogni limite, ogni limitazione e ogni determinazione. Così, la sua negatività risulta essere in ogni senso senza fine e quindi in-finita».

<sup>25</sup> Cfr. *IB.*, p. 39.

proprio bisogno di pienezza. Welte rifiuta la risposta di Nietzsche al nichilismo, individuata nella volontà di potenza (*Wille zur Macht*), denunciando un problema che quest'ultimo non poteva ancora immaginare, nonostante fosse un pensatore inattuale per il suo tempo:

La volontà di potenza sovrumana ha spinto gli uomini verso le forme smisurate e tremende dei totalitarismi moderni. Così essa si è rivelata come una immensa catastrofe nei confronti di tutto ciò che è umano<sup>26</sup>.

Ovviamente, in questo passo si fa riferimento alla strumentalizzazione della filosofia nietzschiana dell'*Übermensch* ad opera del nazionalsocialismo, che nell'ottica weltiana è considerato una nefasta conseguenza della crisi spirituale del Novecento. Dunque, per Bernhard Welte, la volontà di potenza è uno strumento potenzialmente pericoloso: per questa ragione, egli cerca nell'esperienza religiosa una valida alternativa alla soluzione adottata da Nietzsche per far fronte al nichilismo.

Nel nono e nel decimo capitolo del saggio di cui ci occupiamo qui viene sottolineato il carattere positivo del nulla sulla base di numerosi esempi tratti dalla cultura religiosa occidentale e orientale, con particolare enfasi sul pensiero dei mistici e la loro tendenza a seguire la *via negationis*<sup>27</sup>. Il teologo di Meßkirch si ispira al misticismo

---

<sup>26</sup> *IB.*, p. 34.

<sup>27</sup> Sull'interpretazione weltiana della teologia negativa, cf R. STOLINA, *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über Negative Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2000, cap. 5. Quando si riferisce alla *via negationis*, Welte ha in mente Heidegger: in particolare,



cristiano, accennando a Gregorio di Nissa, che considerava la conoscenza un “vedere” l’oscurità, cioè un “non vedere”, e a Giovanni della Croce, che per descrivere l’esperienza religiosa usava una simile metafora, parlando di una notte oscura, in cui l’unica cosa che si può vedere è il nulla. Welte si interessa poi a Meister Eckhart, per il quale la *nulleitas* non caratterizza soltanto Dio, la cui esistenza è preceduta dal suo *intelligere*, ma anche le creature, che non sono autosussistenti e ontologicamente dipendono dal Creatore. Su questi temi, viene considerata anche la dottrina dello Pseudo-Dionigi Aeropagita, che indica la possibilità di conoscere il divino negando i suoi attributi: Dio, come il nulla, non può essere descritto per mezzo del linguaggio.

La teologia negativa non riguarda esclusivamente la tradizione cristiana. Welte ricorda, ad esempio, che essa è stata sostenuta anche dall’ebreo Mosè Maimonide nella sua *Guida dei perplessi* – opera in cui, tra l’altro, il filosofo andaluso ha espresso giudizi contro l’antropomorfizzazione di Dio. In riferimento al pensiero ebraico, Welte fa anche cenno anche alle concezioni esoteriche di alcuni cabbalisti, che hanno descritto Dio

---

l’espressione «Es gibt Sein» (“Esso dà l’essere”, letteralmente), usata da quest’ultimo per designare l’essere a partire dall’*Es*, soggetto neutro impersonale. Inutile dire che, nella prospettiva weltiana, l’*Es* è Dio, che è indicibile e non si identifica con l’essere delle cose. Cfr. M. HEIDEGGER, «*Zeit und Sein*», in R. Char, *L’endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Plon, Paris 1968, pp. 13-71. Questo testo riprende una presentazione tenuta da Heidegger nell’occasione di una conferenza del 31 gennaio 1962 a Friburgo in Brisgovia.

come un nulla senza fine (*en sojf*<sup>28</sup>). Egli ricorda, inoltre, che l'*halakhah* proibisce di rappresentare e nominare Dio, ammettendo però l'uso di *Adonai* ("mio Signore") e della forma impersonale *haShem* ("il Nome"). Il primo di questi due aspetti riguarda anche l'Islam: sebbene il Corano non contenga esplicitamente proibizioni a riguardo, nella raccolta dei detti del Profeta si scoraggia la rappresentazione figurativa e, alle immagini di Maometto e dei profeti, l'arte islamica preferisce adottare l'ornamento geometrico come mezzo decorativo per esaltare la divina trascendenza<sup>29</sup>. Invece, per quanto riguarda l'atto di nominare Dio, ciò è lecito per i musulmani, ma l'essenza divina non si esaurisce nei novantanove Nomi di Allah. Nella spiritualità islamica, il rimando al nulla è ancora più evidente nelle pratiche meditative del sufismo, come l'estinzione nella contemplazione<sup>30</sup>.

Oltre a tener conto dei tre grandi monoteismi (lasciando maggiore spazio al Cristianesimo, per ovvie ragioni), la riflessione di Welte non trascura il pensiero orientale. Nelle fonti sacre del Vedanta indiano, egli trova allusioni al concetto del nulla dell'Atman-Brahman, descritto come oscurità celata dall'oscurità o come ciò che non è né essere, né non-essere. Per quanto riguarda il

---

<sup>28</sup> Sulle accezioni di questo concetto cabbalistico, di cui Welte non fa menzione, cf. G. SCHOLEM, *Kabbalah*, Meridian, New York-Scarborough (ON) 1978, p. 88 ss.

<sup>29</sup> Cfr. T. BURCKHARDT, «Considerazioni generali sull'arte musulmana», in ID., *Considerazioni sulla scienza sacra*, tr. it. M.A. Prina, SE, Milano 1989, pp. 35-44.

<sup>30</sup> Per approfondimenti, cfr. G. LONGO, «Riflessione sui concetti di *al-fanā'* e di *al-baqā'* nell'ambito della semantica coranica sufista», in *Cogito* 9 (2017) I, pp. 65-87.

Taoismo cinese, invece, Welte cita il *Tao Te Ching* per evidenziare che la natura dell'eterno Tao è indicibile e, pertanto, tale principio impone il silenzio davanti al nulla<sup>31</sup>. Inoltre, l'interesse del teologo tedesco viene catturato dal Buddhismo, che considera la dissoluzione nel nulla (*nirvana*) il punto di arrivo della via di liberazione, che culmina nell'uscita dal ciclo delle rinascite (*samsara*). Welte evidenzia poi che i maestri buddhisti pongono i loro allievi di fronte alla concretezza dell'esperienza, invitandoli al silenzio e a un'essenzialità incondizionata dai precetti e dalla volontà individuale. La scuola Zen esprime questo concetto con il termine *satori* ("comprensione"), che indica lo svuotamento dello spirito da tutto ciò che lo occupa e lo condiziona in condizioni normali<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf «Il libro del Tao e della virtù (Tao Tê Ching)» in *Testi taoisti*, tr. it. F. Tomassini, UTET, Torino 1977, pp. 37-200: 39, I: «Il Tao che può essere detto / non è l'eterno Tao, / il nome che può essere nominato / non è l'eterno nome». Il concetto taoista espresso in questo passo (che viene citato anche in B. WELTE, *La luce del nulla*, p. 55) può essere messo a confronto con alcuni aspetti del pensiero di Ludwig Wittgenstein, ai quali abbiamo accennato sopra. La filosofia del logico austriaco e quella taoista partono da concetti analoghi, ma seguono strade diverse e nascono per esigenze altrettanto differenti: possiamo dire che la prima si assume fundamentalmente il compito di "fare chiarezza" nell'uso del linguaggio, mentre la seconda è volta all'abbandono del linguaggio in favore della sola dimensione esperienziale.

<sup>32</sup> Bernhard Welte non usa esplicitamente questo termine. Nella sua analisi, la sezione dedicata al Buddhismo è leggermente più ampia rispetto a quelle dedicate ad altre religioni non cristiane – segno che, forse, l'incontro con Tjuchimura deve aver innescato in Welte una certa curiosità per la tradizione buddhista. Cfr. G. Renondeau – B. Frank, «Il buddhismo giapponese», in H.-C. PUECH, *Storia del buddhismo*, tr. it. M.N. Pierini, Mondadori, Milano 1992, p. 252.

In conclusione, il confronto proposto da Bernhard Welte mostra in modo piuttosto chiaro come il nulla accompagni ogni percorso indirizzato al trascendimento dell'umana dimensione della finitezza e che, pertanto, esso possa essere considerato un elemento pan-ecumenico per trovare un'intesa nuova. Insomma, variano le modalità nelle diverse correnti spirituali, ma l'obiettivo di portare a compimento l'esperienza religiosa e cogliere l'Assoluto resta lo stesso e – scrive Welte – «forse una lunga e dolorosa storia può essere d'aiuto nel rapporto tra le religioni, e forse ci aiuta nel corso di tale storia quella mano misteriosa che – come credo – guida, malgrado tutto, questa storia<sup>33</sup>».

#### **4. Considerazioni finali**

È difficile comprendere lo scenario del fenomeno religioso nel contesto contemporaneo. Da un lato, troviamo il rifiuto della fede, generato dalla sfiducia verso le istituzioni religiose, con la conseguente nascita di nuovi déi e pseudo-religioni (compreso il culto della scienza e quello del dio denaro). Dall'altro, si assiste ad un ritorno alle religioni tradizionali, che tuttavia tendono ad essere snaturate rispetto ai loro principi fondativi. Siamo in un'epoca di "bulimia spirituale" in cui l'uomo del presente continua a cercare appigli per dare senso a ciò che lo circonda, ma fatica a trovare una stabilità permanente. Welte scriveva nel secolo scorso di questi temi, che si dimostrano essere ancora attualissimi, se consideriamo

---

<sup>33</sup> B. WELTE, *La luce del nulla*, p. 57.

non solo l'ateismo, ma anche le varie *Kunstreligionen*, che hanno preso piede nel contemporaneo “mercato della New Age”<sup>34</sup>.

*La luce del nulla* presenta una *pars destruens* piuttosto esaustiva. Per quanto riguarda la critica alla tecnica, però, non ci sembra che Welte abbia colto il vero problema. Non si può negare che il progresso tecnico-scientifico abbia avuto conseguenze imprevedibili e indesiderate, ma queste non possono essere imputate alla scienza in sé: sta all'uomo stabilire l'utilizzo responsabile dei propri mezzi e guidare l'attività scientifica secondo principi etici. Catastrofi come lo scoppio della bomba atomica devono essere viste come campanelli d'allarme per monitorare il processo evolutivo della tecnica, piuttosto che dare una ragione per interromperlo – anche ammettendo che ciò sia possibile. Inoltre, troviamo discutibile l'opinione per cui la pretesa di comprensione del mondo resa propria dalla scienza comporti automaticamente la negazione di Dio: è certamente vero che, soprattutto a partire dall'introduzione del meccanicismo cartesiano, Dio ha trovato sempre meno spazio nell'universo degli scienziati, ma non si esclude che le speculazioni teologiche possano contribuire in maniera più o meno diretta alla rielaborazione delle teorie scientifiche, così come alla ridefinizione dello studio della natura, che non esaurisce mai i propri interrogativi.

---

<sup>34</sup> Prendiamo in prestito queste espressioni dal sociologo tedesco Ulrich Beck. Cfr. U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, tr. it. S. Franchini, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 112.

Anche per quanto riguarda le proposte del saggio, troviamo discutibili alcuni aspetti. Welte aspira – ma di fatto non riesce – a oltrepassare la metafisica, distaccando lo sguardo dall’essere (a differenza di Heidegger). Un nuovo punto di partenza viene individuato nell’esperienza del nulla, che diventa un’alternativa ai testimoni storici del sacro e, dunque, assume una funzione analoga a quella della rivelazione. A nostro avviso, Welte non spiega a sufficienza come l’uomo contemporaneo possa superare il senso di smarrimento lasciato dal nulla. Egli indica una via per approcciarsi al mistero assoluto e lo fa rimettendo in gioco la fede, che salda il rapporto uomo-Dio. Tuttavia, se la fede presuppone che ci sia un oggetto in cui credere, allora cosa può spingere l’uomo contemporaneo, che ha sposato il nichilismo, a riappropriarsene? A noi pare che, pur di non percorrere fino in fondo la strada del nichilismo imboccata da Nietzsche, Welte faccia un passo indietro, cercando così di aggirare il problema.

Invece, troviamo degna di nota la parte conclusiva de *La luce del nulla*, che aggiunge qualcosa di nuovo alle riflessioni presenti nella precedente produzione dell’autore. Welte ritiene che la crisi spirituale dell’uomo contemporaneo possa – anzi, debba – diventare l’occasione per trasformare l’esperienza religiosa e far sorgere prospettive nuove ed universalmente valide<sup>35</sup>. Per fare in modo che questa “profezia” possa avverarsi, il pensatore tedesco fa lo sforzo di abbozzare una proposta di dialogo interreligioso e aprire nuovi spazi ecumenici, ben consapevole del fatto che la crisi spirituale del mondo

---

<sup>35</sup> CFR. B. WELTE, *La luce del nulla*, p. 63.

contemporaneo non riguarda solamente il contesto cristiano. Pertanto, si sente la necessità di cercare una soluzione per un problema comune, mettendo da parte le varie differenze dottrinali.

Infatti, dove Dio è stato colto e viene colto in determinate immagini e in determinati concetti, e dove simili immagini e concetti si consolidano sempre di più per la comunità storica dei credenti, là aumenta il pericolo che essi formino pure delle barriere che dividono gli uomini da coloro che vivono in tradizioni religiose diverse. Dove invece le immagini e i concetti si dissolvono nel silenzio puro del nulla, là si manifesta che questo silenzio, è questo nulla è perfettamente trasparente e non mantiene più alcuna barriera tra gli uomini e tra le loro differenti tradizioni<sup>36</sup>.

## Bibliografia

«Il libro del Tao e della virtù (Tao Tê Ching)» in *Testi taoisti*, tr. it. F. Tomassini, UTET, Torino 1977, 37-200;

BECK, U., *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, tr. it. S. Franchini, Laterza, Roma-Bari 2009;

BURCKHARDT, T., «Considerazioni generali sull'arte musulmana», in ID., *Considerazioni sulla scienza sacra*, tr. it. M.A. Prina, SE, Milano 1989;

COSER, M., «Nichilismo ed esperienza religiosa in Bernhard Welte», in *Il Margine* 32 (2012) IX, 24-34;

DE CANDIA, G., «Bernhard Welte», in BARTOLOMEI, M. C. , *Filosofia della religione. Lineamenti introduttivi*, Mimesis, Milano-Udine 2015, 193-198;

---

<sup>36</sup> *Ib*, 54.

FEUERBACH, L., *Scritti filosofici*, tr. it. C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976;

GILLIES, D. – GIORELLO, G., *La filosofia della scienza nel XX secolo*, tr. it. M. Motterlini, Laterza, Roma-Bari 2006

GROTTI, C.V., *Nichilismo ed esperienza religiosa dell'uomo moderno. Saggio su Bernhard Welte*, Edizioni CUSL, Bologna 1991;

HEIDEGGER, M., *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, tr. it. T. Scappini, Bompiani, Milano 2014;

HEIDEGGER, «*Zeit und Sein*», in CHAR, R., *L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Plon, Paris 1968, 13-71;

KANT, I., *Critica della ragion pura*, tr. G. Gentile e L. Radice, vol. 2, Laterza, Bari 1977;

LONGO, G., «Riflessione sui concetti di *al-fanā'* e di *al-baqā'* nell'ambito della semantica coranica sufista», in *Cogito* 9 (2017) I, 65-87;

MARITAIN, J., *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, tr. it. T. Minelli, Morcelliana, Brescia 1983;

NIETZSCHE, F., *La gaia scienza*, tr. it. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977;

RENONDEAU, G. – FRANK, B., «Il buddhismo giapponese», in PUECH, H.-C., *Storia del buddhismo*, tr. it. M.N. Pierini, Mondadori, Milano 1992, 229-260;

SCHOLEM, G., *Kabbalah*, Meridian, New York-Scarborough (ON) 1978;

STANKEVIČS, Z., *Dove va l'occidente? La profezia di Bernhard Welte*, Città Nuova, Roma 2009;

STOLINA, R., *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über Negative Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2000;

WELTE, B., *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, tr. it. A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1985 (ed. or. *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1978);



WELTE, B., *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, tr. it. F. Stelzer, Queriniana, Brescia 1994 (ed. or. *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Hermann Gentner, Darmstadt 1958)

WELTE, B., *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, tr. it. Penzo e U. Penzo Kirsch, Queriniana, Brescia 2005 (ed. or. *Das Licht des Nichts: Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980);

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. A.G. Conte, Einaudi, Torino 1964.