

Oreste Tolone

BERNHARD WELTE - SÖREN KIERKEGAARD

RIFLESSIONI SU ALCUNI INEDITI

Nato il 31 marzo 1906 a Messkirch nel Baden, città che diede i natali allo stesso Martin Heidegger, Bernhard Welte si abilitò nel 1945 con una ricerca sulla fede filosofica in Karl Jaspers. Dopo una prima fase di interessamento per la filosofia neoscolastica, sia pure già aperta al dialogo col pensiero moderno, assumono un ruolo centrale gli studi di fenomenologia e di filosofia dell'esistenza anche grazie alla conoscenza di Martin Heidegger suo amico e maestro. Nel 1951 ottenne la cattedra di filosofia della religione cristiana, la prima in Germania, presso la facoltà teologica dell'Università di Friburgo, mantenendola fino al 1973. Morto nel 1983, è da considerare senz'altro tra i massimi studiosi per quanto riguarda questioni liminari di confine teologico-filosofico. Tra le sue molte opere ricordiamo soltanto *Auf der Spur des Ewigen*, *Heilsverständnis*, *Religionphilosophie*.

Le tracce di filosofi come S. Tommaso d'Aquino, Martin Heidegger, Meister Eckhart, sono facilmente rinvenibili un po' dovunque nel complesso di opere lasciateci da Welte. Meno chiara è la relazione che lo lega a Sören Kierkegaard e l'importante ruolo giocato dall'autore danese. Né facile è, in effetti, portare alla luce i passaggi in cui Kierkegaard è esplicitamente preso in considerazione oppure implicitamente presupposto.

Nel complesso potrebbe dunque sembrare trascurabile la sua presenza nel pensiero e nelle opere di Welte. Al contrario è nostra

convinzione che di ben altro spessore sia il vincolo strutturale che lega i due filosofi. Ad aiutare questa interpretazione, si aggiunge il manoscritto inedito di una serie di lezioni tenute nell'Università di Friburgo nel '55¹, dedicate all'autore danese, di cui ricorreva allora il centenario della morte. Il tema che al contrario il corso universitario avrebbe dovuto originariamente trattare portava come titolo "Libertà dello spirito e la fede".

Un primo punto da sottolineare è l'interesse presente tanto in Kierkegaard quanto in Welte verso la costituzione ontologica dell'uomo. Ancor più significativo però è che questo interesse sia motivato soprattutto dalla volontà comune di comprensione dei *preambula fidei*. E' questo il *Problem des Christ werdens aus den Voraussetzungen des menschlichen Seins*², sotto quale determinazione cioè debba venir concepito l'uomo, per capire come possa egli interessarsi al cristianesimo e diventare cristiano.

1. Fulcro intorno al quale ruota il dialogo a distanza, è la costituzione composita dell'essere umano. Esso, lungi dall'essere una unità compiuta, appare come un rapporto di sintesi tra finito ed infinito, tempo ed eternità, non semplice sostanza stabilita nella sua definizione ma libertà che angoscia e chiede di essere responsabilmente realizzata. L'uomo è dunque sempre oltre se stesso, *über sich hinaus*³ spinto da una forza interiore, un pungolo dello spirito che impedisce all'uomo di accontentarsi e di accettare la propria finitezza. Nonostante dunque la situazione, l'urto della fatticità, l'uomo continua a pretendere di andare oltre senza rassegnarsi, vuole sapere di più, vuole potere tutto, fare tutto, nonostante ciò appaia chiaramente impossibile⁴.

¹ Esse verranno citate sotto la sigla: K 55 e tradotte in testo da Noi.

² B. WELTE, K. 55, p. 12 "So ergeben sich für Kierkegaard aus der konsequenten Vertiefung in das Problem, ein Christ zu werden (nämlich wo man ein Christ ist) ein grossartige Entfaltung echter preambula fidei (?) freilich in einem neuen Sinne dieses Wortes: die Darstellung Jener Voraussetzung für das Christ-werden, welche in der Seins- und Vollzugsweise des menschen liegen, in diesem unleugbaren point de depart alles christwerdes und christseins" (Ivi, p. 10).

³ B. WELTE, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, J. Knecht, Frankfurt a.m. 1969, p. 14.

⁴ "Wir stossen im Wissen-wollen auf die Grenze des von uns Nicht gewussten, vielleicht des Nicht-Wissbaren; im Gange des können-wollens auf die Grenze des von uns nicht Bewältigten, vielleicht des Nicht Bewältigbare, im Zuge des Etwas-gehen (?) - wollens auf die Grenze unseres Gehens, jenseits derer wir nichts mehr gelten; und unser

2. Welte affronta il problema della libertà in esplicito riferimento a S. Kierkegaard, in una pagina conclusiva del saggio *Über das Böse*⁵, mostrando di condividere l'interpretazione offerta dal danese. Punto chiave della trattazione è proprio il riconoscere come tipico della natura umana il possesso di "*eine gefesselte Freiheit*"⁶, una libertà incatenata a se stessa, all'obbligo di essere comunque libera. Ciò provoca una situazione di pesante incertezza di fronte alla quale la risposta iniziale è quella dell'angoscia⁷. In essa si esplicita l'impasse che, ostacolando ogni tipo di decisione, rende l'individuo come impotente ed irresponsabile. In questo senso l'angoscia è intesa come una antipatia simpatica o come una simpatia antipatica⁸, in cui il soggetto si trova di fronte alla propria libertà incondizionata di scegliersi o di lasciarsi scegliere. Come in Kierkegaard, l'angoscia "è la vertigine della libertà che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi e la libertà, guardando giù nella propria possibilità afferra il finito per fermarsi in esso"⁹. Egli infatti può porsi come misura assoluta del volere e dell'agire sostituendosi così al dovuto, cadendo però in una cattiva infinità. Oppure, riconoscendo la propria insufficienza, accettare come determinante la chiarezza delle Idee, presenti nella costituzione umana alla cui luce ogni scelta appare facile e leggera, "nella luminosità dell'idea la libertà che gioca può dire: così deve essere"¹⁰. Ed è solo alla luce di questa *Heilsverständnis*, come *Vorverständnis*, che tutto il resto appare giusto ma... fino ad un certo punto, bello ma con riserva. E' l'infinito in definitiva a rendere il finito tale, dunque da superare.

Leben im Ganzen stösst schliesslich an seine Grenze im Ganzen: den tod. Indem wir in der Entfaltung unseres Existierens so auf Grenze unterschiedlicher Art stossen, machen wir eine im Grunde überall gleiche Erfahrung: das interesse des Existierenden am Existieren *überschreitet jede Grenze*" (B. Welte, K. 55, p. 44).

⁵ Questa citazione di Kierkegaard avviene in B. WELTE, *Über da Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Herder, Freiburg i.b. - Basel-Wien 1986.

⁶ Ivi, p. 27.

⁷ "Unendlichkeit einfachlin wäre nicht so aufregend: wenn sie nicht an die Endlichkeit gebunden bliebe, wenn das Unendliche, um da es geht, nicht in diesem endlichen Hier und jetzt entschieden werden müsste, wenn sie nicht auf diese Spietze gestellt wäre. Denn dies allerdings ist aufregend". B. WELTE, K. 55, pp. 49-50.

⁸ "L'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità" (S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, cit., p. 59).

⁹ Ivi, p. 74.

¹⁰ B. WELTE, *Determination und Freiheit*, cit., p. 116.

3. L'uomo è un singolo e per questo inconfondibile con la folla¹¹ e la molteplicità indistinta che si nasconde dietro il numero. All'interno del mondo, la persona emerge nell'aperto e gioca liberamente come fonte, *Quelle*, punto focale della libertà, *Brennpunkt (der Freiheit)*,¹², e si concede come una vita nuova, come attore, partecipa dell'esistere, il quale *per-sonat*. Immerso nel quotidiano, l'esserci di Welte tenta di crescere e di realizzarsi, di indossare la propria maschera: "*personando fit persona*"¹³. Questo perché ne va di se stesso e dunque il proprio procedere non potrà che essere lento e sofferente. La sofferenza, *Leidenschaft*, è il cuore del vivere appassionato che, con serietà inquieta, pone da un lato i sofismi, la curiosità transitoria per rivolgersi alla scelta essenziale¹⁴.

E' in questo contesto che l'angoscia gioca un ruolo fondamentale, mostrando anche il suo lato positivo, di precipitante, che pone l'uomo di fronte all'incondizionatezza della scelta. Essa, secondo Welte, è il momento iniziale nel quale appare prepotentemente l'insicurezza dell'essere e dell'agire umano, in cui emerge, l'insufficienza metafisica dell'uomo e delle strategie, da lui utilizzate, per occultarla. Così egli sostiene che "nell'angoscia si annuncia la prima fase del naufragare dell'incondizionato voler essere se stesso ... in essa minaccia la forza della finitezza, la fine stessa"¹⁵, L'angoscia nel suo darsi, lascia sprofondare ogni affaccendarsi dell' "anche esistente"; l'abisso di infinite alternative "risveglia l'infinito interesse per l'esistere nell'infinita preoccupazione (io dovrei)"¹⁶. Con l'originaria

¹¹ Per quanto riguarda il rapporto singolo-folla in Kierkegaard si confronti S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, Rizzoli, Milano 1992, pp. 239-88.

¹² Cfr. B. WELTE, *Determination und Freiheit*, cit.

¹³ Cfr. B. WELTE, *Zwischen Zeit und Ewigkeit, Abhandlungen und Versuche*, Herder, Freiburg i.B. - Basel-Wien 1982, p. 62.

¹⁴ "Die Leidenschaft, das Phatetische der emotion beruth auf dem Interesse. Wo ich als ich selbst angerufen und engagiert bin, da wird mein Interesse wach an meinem Existiere, und erglüht im selben moment die Vollzugsform meines Existierens in Leidenschaft, in Angst oder in Zorn oder in Liebe, da gehen die Pulse des Vollzuges rasch, da Kommt die Bewegung das werden gleichsam in Fahrt. Die Leidenschaft des Existerens geht aber insbesondere aus Jenem unendlichen Interesse hervor, das sich im Widerspruch der Begrenzung, in der Hemmung und Behinderung defindet (Leidenschaft ist zugleich Hemmung und Impuls)" (B. WELTE, K. 55, p. 56).

¹⁵ B. WELTE, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, cit., p. 90.

¹⁶ B. WELTE, K. 55, p. 62 "So erweckt die Angst durch ihre lautlose auch die *Unendlichkeit* des Existierens, die unendliche Tiefe des geangstigten Interesses, und vor der ängstigen unendlichen Tiefe der Möglichkeit; und zugleich die Hemmung der Endlichkeit gegen dieses Unendliche; hier stehe ich und kann angesichts des

Leidenschaft ci si concede una nuova esperienza della realtà in cui la sofferta infinità delle possibilità viene compressa -*Komprimiert*- nel *da*¹⁷.

Ora l'uomo può diventare un singolo, una persona¹⁸.

Essenziale appare allora il richiamo di Kierkegaard alla interiorizzazione, alla soggettività vissuta che, aprendosi alla vita, sintetizzi, comprimendo in sé il mondo delle possibilità, preparandosi così all'accoglienza dell'eterno. Perciò nelle lezioni del '55 viene affermato: citando Kierkegaard, "la incertezza obiettiva tenuta ... con la interiorità sofferente, questa è la verità ... la verità è la soggettività"¹⁹.

Unendlichen, im was es geht und was auf dem Spiele steht, eigentliche *nichts* machen; es ist als ob eine unendliche Spannung sich verdichte in dieses kleine, hier und jetzt und die ewigen vor ihm liegenden *bestimmten* Möglichkeiten" (Ivi, p. 63).

¹⁷ Cfr. Ivi, p. 64.

¹⁸ "Dass Kierkegaard den Einzelnen an den Ausgangspunkt seiner untersuchung stellt, hat seine Bedeutung zunächst in seinem Selbstverständnis als *Correktiv*. Im Zuge der korrektiven Funktion richtet sich die Betonung des Einzelnen polemisch gegen *das Allgemeine als das Gewusste oder Gedachte* und gegen *das Allgemeine als das Massenhafte*, was beides im Sinne-Kierkegaards innerlich zusammenhängt. Das Allgemeine als das *Gewusste* sieht Kierkegaard als eine zu korregierende Gefahr für das Christsein und Christwerden, dort, wo sich Menschen aus dem, *was sie wissen* oder *denken*, Gedachtes, aus dem *allgemeinen* verstehen aber nicht *aus dem was sie sind*. Wo sie einen Gedanken im Kopf haben: wie es ist mit dem Christentum, aber darüber vergessen und übersehen, wie und *was sie selbst sind*: je dieser Einzelne selbst, der da einen Gedanken im Kopfe hat oder etwas weiss" (ivi, pp. 17-18). "Das Christentum *als Wirklichkeit* steht und fällt damit, dass Menschen *als diese selbst, die sie sind, als Einzelne, Christen sind*. Es steht und fällt mit der Kategorie des Einzelnen ... die Gesellschaft also *im Ganzen, en masse, cristlich* ist dadurch, dass das Christentum, sein Gedanke, seine Lehre als das allgemein in dieser Gesellschaft herrschende verstanden wird. In einem solchen Zustand der Gesellschaft sind die *Menschen Christen nicht deswegen*, weil sie *als diese Menschen selbst, die ja je sind, Christen waren*, vielmehr deswegen, weil sie *dieser Gesellschaft mit diesen allgemein herrschendern Verhältnissen* angehören und von ihr getragen werden weil "*alle Welt*" (*ihre Welt*) *deshalb ist*. Weil sie sind, was alle Welt ist: nicht weil sie sind, was sie selbst sind: *diese einzeln*" (Ivi, pp. 18-19).

¹⁹ B. WELTE, K. 55, p. 67 "Die These wird verständlicher wenn wir bedenken, dass die Subjektivität hier das Existieren des einzelnen Existierenden meint (nicht sog. subjektive Ansichten, Launen etc. ...) ... es handelt sich um die wesentliche Wahrheit für mich: für den in grunde nur *Unendliches* wesentlich sein kann als Grunde und sinngibend, für den mit seinem. Existieren ebenso auch *Unendliches* verloren gehen und verloren sein kann; um die ewigwesentliche Wahrheit für mich, den Existierenden, für den sich d. Unendlichkeit seines Interesses am Existieren und damit die unendliche Gefahr des Existierens in der *Angst* enthüllt hat, die die Bedeutsamkeit *alles Endlichen* verzehrt (?) und mich, den Existierenden auf die unendliche Möglichkeit und Gefahr aufmerksam macht" (Ivi).

4. Se è vero che l'uomo compie il male perché non sa cosa sia il bene, è vero d'altra parte che egli non sa perché non ha voluto comprenderlo, e non vuole comprenderlo perché non vuole volere. L'ignoranza infatti pone sempre il rapporto con l'infinito, nella sfera cognitiva "sganciandola" così dall'esistenziale e deresponsabilizzando l'individuo. Riconoscendo invece l'assoluto come l'assurdo, il paradosso, questa via è preclusa a priori. Il male ora è ignoranza ma dovuta alla volontà che pur conoscendo il bene non lo compie, lasciando al contrario che siano gli istinti (dell'uomo) a dominare. Alla sfera del possibile (del pensiero), occorre sostituire quella dell'interiorità, della decisione, della volontà che scegliendo, sceglie di scegliere²⁰. Esistono però fenomeni secondo Welte, che "facilitano" il compito. Egli prende in considerazione la morte e la colpa.

L'io viene personalmente chiamato in gioco a vivere la morte come il momento, la nota finale che racchiude il tutto della vita, passata e futura²¹. Suo carattere distintivo è però il *nicht*, la negatività intesa come fine dell'essere, mancanza definitiva del *Dasein*. Al cospetto della morte decade ogni pretesa fatta valere sul mondo delle cose, e lo stesso fenomeno della separazione può venir vissuto con speranza. A chi sa osservare quindi seriamente il tacere della morte, come sottrarsi della fenomenalità, si manifesta il *Sacrum*. Nella maestosità del suo silenzio avviene l'innalzamento, il compimento della figura del morto, del quale "nonostante tutto non si può che dir bene (*de mortui nil nisi bene*)"²².

Come la morte, la colpa appare minacciosa e terribile, personale, così che l'atteggiamento iniziale dell'uomo nei suoi confronti è sempre quello di sfuggirla. Un modo tipico è di considerarla semplicemente come possibilità accidentale ed esterna all'esistente, un'ipotesi legata alle circostanze contingenti²³. La colpa non è mai semplice errore di funzionamento, al contrario risiede nella costituzione ontologica del *Dasein* come sua determinazione totale, *Totalbestimmung*²⁴. Ancora

²⁰ Cfr. A. KLEIN, *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Mursia, Milano 1979, pp. 11-12.

²¹ Cfr. B. WELTE, *Zeit und Geheimnis*, Herder Freiburg i.B. - Basel-Wien 1975.

²² B. WELTE, *Heilsverständnis*, cit., p. 135.

²³ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1988, pp. 551-68.

²⁴ B. WELTE, K. 55, p. 107 "So von innen gesehen ist Schuld, wenn sie voll da ist, eine Totalbestimmung der Existenz, wiewohl diese von aussen und also in *einzelnen* objektiven Hinsichten ganz wohl auch nicht schuldig sein kann. Eine Totalbestimmung

più della morte è priva di scampo, poiché viene meno anche quella sorta di ambigua speranza che nel primo caso risiedeva nell'incertezza del salto. La colpa è sempre mia, né il pentimento può aiutare se non a riconoscere l'innegabilità di un fatto che, al contrario - nel tentativo di superamento - viene ribadito in tutta la sua ineludibile pesantezza. Fatto nuovo è che, in questo fenomeno, viene chiamato in gioco direttamente l'assoluto. E' infatti solo di fronte ad esso che l'esserci può riconoscersi peccatore e penitente, è di fronte a Dio che "la colpa si trasforma in una determinazione qualitativa"²⁵.

Solo chi si rivolge a se stesso con un criterio assoluto di misura potrà vivere l'esperienza della mancanza. Per questo la colpa è vista come l'espressione decisiva del pathos esistenziale. "La colpa è veramente soltanto una sproporzione decisa nel rapporto dell'esistenza al suo assoluto, alla sua eterna beatitudine"²⁶. Per questo, continua Welte "l'approfondimento dell'interiorità nella vera consapevolezza della colpa è il proprio preadagio per il cristianesimo (diventare cristiano)"²⁷. Ora è vero che morte e colpa, proprio in quanto esperienze liminari possono scuotere l'anima per il meraviglioso, mostrando l'eterno senso della vita, ma anche lasciando aperta la porta della disperazione. "La disperazione è il fraintendimento di un

der Existenz ist sie aber auch in dem Sinne, als sie jede Existenz betrifft und einfängt und keine ihr entrinnt, es sei denn zum Schein, indem sie sich selbst tauscht ... *Denn niemand Kann Im Ganzen und in der Wahrheit* seiner Innerlichkeit wagen zusagen: ich bin im Ganzen und überhaupt unschuldig. Das ist nur die Rede der trügerischen pharisäischen *Selbstgerechtigkeit* aber nicht der wahren und ernstesten Innerlichkeit" (Ivi).

²⁵ S. KIERKEGAARD, *Posilla conclusiva non scientifica alle "briciole di filosofia"*, cit., p. 554.

²⁶ B. WELTE, K. 55, p. 110.

²⁷ Ivi, p. 125 "Im Ernste des Stehens vor der unendlichen Macht der Ewigen Wahrheit, im leidenschaftlicher Interessiertheit auf sie blickend, bangend und die ewige Seligkeit: in dieser entscheidenden, nämlich religiösen Stellung der Existenz wird vollendes jeder Mensch verstummen und jede selbstgerechte und selbstsichere Berufung auf selbsgebildete (?) Unschuld versichern. Das Bewusstsein "ich bin schuldig" wird seine unentrinnbare Macht entfalten und die Existenz lehren, sich in Demut zu abeugen" (Ivi, p. 109) "Nur weil der Exstierende un Schuld sich nach wie vor zur ewigen Seligkeit verhält, entdeckt er das Missverhältnis und leidet er unter der Schuld, die ihn verhindert, dessen habhaft zu werden, wozu er sich in leidenschaftlicher Interessiertheit verhält" (Ivi, p. 110). "Die Schuld so geschehen bringt alle wirklichkeit und möglichkeit der Existenz (ihre Immanenz) zum Ende und zum Verstummenvor Gott. Die Existenz Kann nicht weiter gehen" (Ivi, p. 112).

rapporto di sintesi"²⁸, fraintendimento della libertà che può decidere o meno di riposare sul fondamento. Senza tale affidamento la costituzione umana è inevitabilmente disperante, perché vincolata alla sua duplice radice che le impedisce di sbarazzarsi di uno dei due estremi. E' all'interno di questa lotta senza condizioni che l'uomo "decide" di disperare, egli vuole o non vuole disperatamente essere se stesso, egli tenta in tutti i modi di essere riassorbito nell'univoco, sia esso il finito o l'infinito²⁹. Ed è proprio alla luce di tale posizione che noi proponiamo di interpretare la complessa analisi weltiana riguardante l'ateismo nelle sue diverse forme³⁰. Alla sua base giace quella che viene chiamata da Welte una sorta di "impazienza metafisica"³¹. Essa impedisce all'uomo di porsi in un atteggiamento di attesa, fiducioso che la propria deficienza possa essere colmata a prescindere dalle proprie forze, dai propri progetti. Ciò che conta è ciò che è raggiungibile nell'immanenza, il resto è considerato alla stregua di una pura negatività: "Il mio essere non ha assolutamente alcun senso se esso non è raggiungibile ora, attraverso me"³². Una prima possibilità consiste nel non volere disperatamente essere se stessi. In questo caso l'io tenta di porre fine alla responsabilità individuale mimetizzandosi tra la folla e lo scorrere inautentico della esistenza impersonale. Ogni prospettiva soggettiva viene eliminata e ad essa se ne sostituisce una collettiva che livella le differenze nell'umanità. Al cospetto dell'insufficienza, l'esserci si rivolge all'immanenza assolutizzandola.

A) In questo primo caso, a nostro avviso, potrebbe rientrare ciò che Welte chiama ateismo negativo, nel quale cioè ci si sottrae al problema non ponendolo, lasciando cadere ogni iniziativa rivolta ad indagare criticamente la propria esistenza e quella di Dio.

Si tenta in definitiva in tutte le maniere di dimenticare se stessi, perdendosi in una ricerca estenuante che impedisca di focalizzare l'attenzione sul problema aperto, irrisolto del proprio esistere.

²⁸ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit., p. 218.

²⁹ Cfr. Ivi, pp. 225-6.

³⁰ Si confronti a questo proposito B. WELTE, *Der Atheismus Rätsel, Schmerz, Argenis*, Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1978.

³¹ Accenniamo soltanto la similitudine con l'impazienza, metafisica in Kierkegaard, che allontana dall'abbassamento che vive chi segue Cristo. Cfr. S. Kierkegaard, *Esercizio del Cristianesimo*, Sansoni, Firenze 1988, p. 782.

³² B. WELTE, *Im Spelfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, cit., p. 104.

B) Del secondo caso invece fanno parte l'ateismo critico, sofferente e combattivo. In essi, sia pure in modi diversi, si passa ad una fase positiva, in cui si tenta attivamente di sostituirsi a Dio, compiendo un atto di tracotanza. Mentre nell'ateismo critico il passaggio avviene riconducendo Dio ad una grandezza finita, ad un concetto, dunque, controllabile e manipolabile (dall'uomo), in quello sofferente la cosa è più velata. In esso l'uomo si erge a unico effettivo criterio di valutazione, dopo aver rinunciato alla trascendenza giungendo al più completo nichilismo. L'ingiustizia, il non senso che caratterizzano la realtà secondo la prospettiva umana sono motivo di una desolante disperazione che ha come unico sbocco l'ateismo sofferente. L'uomo vuole assolutamente essere se stesso, senza però affidarsi o rassegnarsi all'attesa impaziente, senza concedersi alla non-presenza. La voce profonda dell'individuo è l' "io voglio essere" che prende, in questo caso, la forma della forza, "io voglio essere potente". Ciò mostra che "essenzialmente il volere dell'esserci tradisce la misura dell'illimitata e dunque in-finita forza dell'essere"³³. In nome dell'eterno che in esso risiede, l'eterno stesso viene abbattuto e sostituito dalla tracotanza. Ed è proprio in questa direzione che viene interpretato da Welte il superuomo nietzscheano che saluta la morte di Dio, in nome del Dio che è in lui³⁴. L'ateismo risulta dunque una possibilità essenziale dell'uomo libero, poiché "quell'unità, che in Dio è indivisibile, deve essere divisibile nell'uomo e questa è la possibilità del bene e del male"³⁵. L'errore radicale consiste dunque nello scegliere l'incondizionatezza del volere e non il volere dell'incondizionato.

5. Diventare cristiani invece implica il dolore di scansare l'immediatezza³⁶. Questo non è compito della ragione, però "l'adeguatezza consiste in una certa maniera anche nel pensiero"³⁷,

³³ B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, cit., p. 239.

³⁴ Sull'interpretazione di Nietzsche di veda B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, cit., pp. 228-261; B. WELTE, *Zeit und Geheimnis*, cit., pp. 109-23; B. WELTE, *Nietzsches Ideen von Übermensch und seine Zweideutigkeit*, in *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, cit.

³⁵ B. WELTE, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, cit., p. 171.

³⁶ "das Leiden das darin besteht, 'die Unmittelbarkeit abzuschieben (?) in keinem Unmittelbaren dieser Welt schlechthin Ruhe und Glück und Friede haben zu Können, alles, auch die grösste unmittelbare Freude, auch das tiefste unmittelbare Leid, leicht, eben *relativ* nehmen zu müssen; und absolut nehmen zu dürfen nur das Nichtunmittelbare, das Un-gegenwärtige das Absolute: nur dieses *Entzogene* als *die* Heimat und die Freude: die ewige Seligkeit zu erkennen" (B. WELTE, K. 55, p. 132).

³⁷ Ivi, p. 83.

infatti il pensiero, nonostante la sua insufficienza, ha il compito di sorvegliare che l'intelletto non violi la paradossalità della trascendenza rendendola oggetto a disposizione. Resta la via della fede sofferente e soggettiva, in cui "la passione è il vincolo decisivo, positivo, che collega l'esistenza, fin nella sua intima natura proprio con il paradosso sottratto, inconcepibile, eterno, poiché esso (non ostinazione) il paradosso, l'insolito che tutto travalica, è totalmente altro"³⁸. E' questa la vera alternativa all'ostinazione irretita in se stessa, nel proprio silenzio, deciso a non concedere nulla alla speranza. Non si tratta però ancora di fede. Perché essa si dia è necessario che lo sguardo si rivolga al Cristo e al suo messaggio. Come poter riporre una pretesa d'assoluto in una figura finita, in un uomo concreto, determinato nel tempo e nello spazio, come è possibile credere senza disperare? Voler credere è *Argernis* (scandalo) dovuto all'incontro con un Dio-uomo, con un infinito-finito che disorienta e sconvolge allo stesso tempo. Questo è il contraccolpo dello scandalo "il quale mosso dalla colpa, chiamato alla fede, spinto a battaglia con lo scandalo, si libererà infine nella libertà oltre ogni impulso, per ciò che parla a lui dal tutto dell'apparenza e dal messaggio di Gesù"³⁹. Stretto tra scandalo e disperazione l'esserci può solo credere superando le categorie razionali spingendosi verso l'assurdo, di fronte a cui la ragione comprende di non poter comprendere.

Così nel Diario Kierkegaard ribadisce il primato assoluto della volontà libera che sola può porre in condizione di credere. L'affidamento è un atto libero e, perché esso si possa dare, "è necessaria una situazione; e questa situazione dev'essere prodotta con un passo esistenziale dell'individuo"⁴⁰. In questo senso il cristiano deve essere un buon uditore⁴¹, che si rivolge al Tu e ne permette la rivelazione con un ascolto simpatetico, vivente, che abbia le forme

³⁸ Ivi, pp. 88-89.

³⁹ Ivi, p. 134 "In der Unscheinbarkeit der Erscheinung die unendlich verbindliche Anwesenheit der des unendlichen Geheimnisses in der Geschichte zu sein: das ist ein Zusammenstoß, der gerade für in Ernst religiös Existierenden Ärgeris vor diesem in Wahrheit Ungeheuerlichen ganz aus, so wäre es nur ein Zeichen dafür, dass die geschichtliche Erscheinung Jesu und der über alle Geschichte hinansgehende Anspruch Jesu nicht wirklich ernst genommen war, und dass der Anlauf zum Glauben vielleicht aus dem Medium des Ernstes der Wirklichkeit vielleicht (?) blieb in ein unwirklich-mystisches Phantasiemedium hinunbergleitet".

⁴⁰ Ivi, p. 329.

⁴¹ Cfr. B. WELTE, *Von rechten Hören*, in AA. VV., *Gespräch ohne Partners*, a cura di K. Hemmerle, Herder Fruburh 1960.

della disponibilità, della fiducia, della pazienza, dell'amore⁴². E' solo l'amore per la "cosa" che ci permette di non restare vincolati ad un rapporto primitivo-cosale appunto, segnato dalla volontà di dominio. Solo l' "amore insegna a vedere oltre quello che la razionalità può vedere. All'interno di tale Categoria è possibile l'incontro con Cristo"⁴³. Ci troviamo dunque nel "circolo della fede", in cui si realizza un "reciproco andare l'uno verso l'altro"⁴⁴. Abbandonarsi a Dio intesa come *Eigenschaft*, appropriazione, come arma di prensione, per diventare *Abgeschiedenheit*, isolamento⁴⁵. Significa liberarsi dai tabù, dallo strapotere del finito che si manifesta nelle forme della razza, della nazione. Così B. Welte concludendo le lezioni del '55, recupera il paragone evangelico, compiuto da Kierkegaard, del cristiano con gli uccelli dell'aria, i quali vivono il momento senza sofferenza per il futuro. Abbandonandosi semplicemente "l'uomo può essere semplicemente ciò che è"⁴⁶.

6. Come già annunciato in partenza, comune è l'intento dei due filosofi di condurre la propria ricerca fino ai propri estremi limiti, oltre i quali nessun ruolo è giocato più dalla razionalità. La filosofia appare dunque sempre uno studio liminare, di confine, o meglio *preliminare*. Per trovare il *modus* del pensiero adeguato al sacro, ribadisce Welte, occorre la liberazione del pensiero dal pensiero occorre, che la ragione si dia come *medium* del religioso, nel suo tacere riguardoso e pieno di rispetto. Ora caratteristica fondamentale

⁴² Anche secondo Kierkegaard "comprendere un discorso è una cosa, comprendere ciò che in esso ci riguarda personalmente è un'altra" (S. KIERKEGAARD, *Il concetto d'angoscia*, cit., p. 177).

⁴³ B. WELTE, *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phanomenologie der Liebe und zur christliche Nächstenliebe in technologischen Zeitalter*. J. Knecht, Frankfurt a.M. 1973, p. 50.

⁴⁴ B. WELTE, *Che cosa è credere*, cit., p. 117.

⁴⁵ La tematica dell'*Eigenschaft* come prensione della realtà e *Abgeschiedenheit* è stato trattato particolarmente in B. WELTE, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Herder, Freiburg i. B. - Basel-Wien 1979.

⁴⁶ B. WELTE, K. 55, p. 144, "Und so ist der Christ in der Armut ohne die Sorge der Armut. Er hat alle Sorge in Bitten und Danken Gott überlassen, und ist sich in der glaubenden Nachfolge Jesu des Reichtums des Segens Gottes gewiss, darin ist er *arm reich* während der Vogel arm-nicht arm ist. Er hat auch, gleich dem Vogel, nicht die Sorge des Reichtums, er weiss das alles Eigentum Gottes Eigentum ist und Keines menschlichen Sichernes ... Haltens bedarf, eher des Schenkens und Gebens, wie Gott das seine schenkt und gibt er ist in seinen Reichtum gesund wie der leibliche Mensch, der Leiblich dann am gesundesten ist, wenn er davon, dass er einen Leib hat, überhaupt nichtum ist, dessen er sich im Glaube an Jese gewiss ist" (Ivi, cit., pp. 143-144).

dell'individuo è quella di essere un *Dasein* e dunque già sempre aperto al proprio mondo, con esso "già in relazione" secondo la modalità dell'intenzionalità.

Qui però si inserisce una variante significativa, che modifica il carattere dell'intenzionalità stessa. Essa infatti non è più solamente un tendere verso ..., ma già contemporaneamente un ad-tendere (attendere), un rivolgersi speranzoso nella possibilità del compimento di se stesso, che apre la possibilità dell'intendere. Nell'uomo esisterebbe, unita a questa tensione sempriterna, una attenzione, una "fiducia originaria"⁴⁷ che postula di fatto continuamente il senso dell'esistere, anche là dove di principio sembra negarlo completamente. L'esserci, aperto all'essere, appare già sempre in attesa, in attesa che finalmente gli si rivelo lo straordinario. Esiste una fiducia originaria che ci rinvia oltre il conoscibile, un precorrimento nel futuro che guida la nostra sensata esistenza. E' proprio partendo da questi presupposti che Welte può affermare che "l'angoscia va intesa come sconvolgimento della fede che di essa è più originaria"⁴⁸. Nell'angoscia si palesa una speranza di fondo spesso dissimulata. In Welte dunque la dimissione positiva è senz'altro dominante; il soggetto si trova di fatto rivolto verso l'assoluto assecondato in questo dalla propria natura ambivalente ma fiduciosa. L'uomo è aperto a Dio. Si supera così non il timore e tremore, ma l'incertezza straziante della finitezza, l'impasse esistenziale (nel quale rischia di cadere Kierkegaard). Il tempo si rivolge speranzoso all'eterno. Non solo. Continuando in questa direzione Welte giunge anche al superamento della scissione tra individuo e collettività; evitando di cadere nella chiusura, a tratti solipsistica di Kierkegaard. Il luogo principale, infatti, in cui si esplicita questa fiducia è l'altro. Nell'incontro interpersonale il tu si concede nella sua originalità, col suo volto all'affidamento. La fiducia diventa ora fede personale, si incarna e concretizza nel tu. Ciò mostra però che l'uomo è interpersonale *ab imis fundamentis*, e che anche la dimensione dell'isolamento è tale solo a partire da una razionalità presupposta. L'Altro resta comunque un mistero, solo parzialmente svelato dall'agire, l'interiorità resta un segreto che secondo Kierkegaard si dà in maniera inversamente proporzionale al darsi dell'esteriorità. Welte, invece, pur mantenendo

⁴⁷ B. WELTE, *Che cosa è credere*, cit., pp. 37-8.

⁴⁸ Ivi. p. 38.

l'inesauribilità del diverso, ribadisce l'importanza del contatto interpersonale nel quale "il mio 'essere-nel-mondo' è toccato nella totalità"⁴⁹. Nella dialettica dialogica è possibile raggiungere una certezza del tu superiore a quella matematica, è possibile, affidandosi, raggiungere la comunione di spirito che ci rinnova liberandoci dalla solitudine. Il rapporto col tu permette di recuperare la meraviglia per l'ente, per l'originalità misteriosa. E' solo sul fondamento di questa fiducia-affidamento che è possibile la fede in Cristo Dio-persona.

A fianco della singolarità si erge ora, con vigore inesistente in Kierkegaard, l'interpersonalità come momento essenziale della dialettica di fede, all'interno della quale si concede quello spazio che prepara l'uomo alla fede religiosa.

⁴⁹ Ivi, p. 98.