

Julio - Diciembre 2025



Vol. LIX - Núm. 2

ESTUDIOS TRINITARIOS

SALAMANCA

estudios trinitarios

Julio-Diciembre

2025

Vol. LIX - Núm. 2

SUMARIO

EDITORIAL 193-195

ESTUDIOS

DI CIÓ, A. F., *La carne, el tiempo y las obras en los cánones de
Nicea I. Una lectura a la luz del principio sacramental* 199-241

ARFUCH, D. E., *Explorando nuevos horizontes trinitarios:
pistas para el estudio hagiográfico del «concilio niceno de los
318 santos padres»* 243-278

CLUR, E., *Mente patrística: la Trinidad de Basilio* 279-308

DELGADO, J. E., *Aspectos pneumatológicos de la predicación
agustiniana en la vigilia de Pentecostés* 309-338

SERPE, V., *El Misterio de Dios en el pensamiento de
Bernhard Welte: de la fenomenología de la religión
a la experiencia existencial* 339-367

BIBLIOGRAFÍA 369-389

**EL MISTERIO DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE
BERNHARD WELTE: DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA
RELIGIÓN A LA EXPERIENCIA EXISTENCIAL**

THE MYSTERY OF GOD IN BERNHARD WELTE'S THOUGHT:
FROM THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION TO
EXISTENTIAL EXPERIENCE

VINCENZO SERPE

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Università degli Studi di Salerno
vserpe@unisa.it
Orcid: 0009-0007-8532-9743

Fecha de recepción: 4 de agosto de 2025

Fecha de aceptación: 7 de noviembre de 2025

Resumen: Retomar después de casi cincuenta años el pensamiento de un filósofo de la religión como Bernhard Welte puede ser un punto de partida no sólo historiográfico, sino también teórico en sentido estricto. La pregunta sobre el misterio de Dios abre la posibilidad de un encuentro con el ser humano inmerso en una sociedad cada vez más tecnificada, en la que el pensamiento de Dios parece ser superfluo. Precisamente

estas consideraciones dan pie a la reflexión de Welte, quien considera que el pensamiento técnico-científico, si se absolutiza, es inadecuado para ofrecer respuestas significativas a esas preguntas profundas que albergan en el corazón del ser humano. La época en la que escribe se adentraba en lo que hoy es una realidad profundamente omnipresente y, de manera casi profética, Welte anuncia un vacío, una ausencia que, si se lee adecuadamente, se convierte en revelación, en propuesta al hombre de un Dios que siempre va a su encuentro.

Palabras clave: Condición existencial, Divino, Misterio absoluto, Nada, Sagrado

Abstract: Revisiting the thinking of a philosopher of religion such as Bernhard Welte after almost fifty years can be a source of inspiration not only in terms of historiography, but also in a strongly theoretical sense. The question about the mystery of God opens up the possibility of an encounter with humanity immersed in an increasingly technological society in which the idea of God seems superfluous. It is precisely these considerations that open Welte's reflection, who believes that technical-scientific thinking, if taken to the extreme, is inadequate to offer meaningful answers to those profound questions that dwell in the human heart. The era in which he wrote was going into what is now a deeply pervasive reality, and, in an almost prophetic manner, Welte announces a void, an absence which, if read properly, becomes a revelation, offering man a God who always comes to meet him.

Keywords: Absolute mystery, Divine, Existential condition, Nothingness, Sacred

1. Introducción

El tema religioso es para Bernhard Welte¹ el eje central en torno al cual se desarrolla toda su trayectoria teórica, que confluye de manera particular en sus últimas obras: *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*² y *Religionsphilosophie*³. La

¹ Bernhard Welte (Masskirch, Baden, 31 de marzo de 1906 – Friburgo, Breisgau, 6 de septiembre de 1983), obtuvo el título de bachillerato en el Konvikt St. Konrad de Constanza y estudió teología católica en la Universidad de Friburgo. En 1929 fue ordenado sacerdote. Nombrado inicialmente cooperador de la catedral de Friburgo, entre 1934 y 1948 fue secretario del arzobispo de Friburgo, Conrad Gröber. Welte estaba muy vinculado a este gran defensor de la fe y a Martin Heidegger, y no sólo por ser ambos naturales de la misma ciudad. En 1939, Welte se licenció en teología con la tesis *La unción postbautismal. Su contenido simbólico y su pertenencia a los sacramentos según los testimonios de la Iglesia antigua*. Aunque fue llamado dos veces por la Universidad de Tübinga y la de Münster, Welte pasó los años de la guerra en Friburgo, enseñando filosofía en el seminario y en el *Collegium Borromaeum*. De esta enseñanza derivó su texto de habilitación, terminado en los primeros meses de la posguerra y titulado: *Der philosophische Galube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*. Obtuvo la habilitación para la docencia libre en 1946 y fue profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo desde 1952 hasta 1973, primero (1952-1953) como titular de la cátedra de “cuestiones límite” y luego, a partir de 1954, con la transformación de dicha cátedra, como titular de la de “filosofía cristiana de la religión”, la primera de este tipo en Alemania. Algunas de las obras más significativas publicadas por Welte están directamente relacionadas con los cursos universitarios. En 1955-1956 fue rector de la Universidad de Friburgo y, en calidad de tal, dejó su huella en el jubileo por los quinientos años de vida de esta universidad. Tras cesar su actividad académica (1974), continuó su labor como estudioso publicando otras obras importantes y dando, además, conferencias extraordinarias en Roma, Jerusalén y América Latina.

² B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 2005³ (trad. it. *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia, 1983). Las referencias textuales se han retomado de la traducción italiana de los textos. Donde sea posible se pone la referencia bibliográfica en español en la primera cita, mientras los siguientes siguen los textos italianos con sus propias referencias de páginas con traducción propia al español.

³ B. Welte, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1982 (trad. it. *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985).

religión se entiende principalmente como una experiencia viva que involucra totalmente al ser humano, una estructura unitaria dotada de sentido de la que, por adhesión o aversión, no se puede prescindir. El concepto weltiano de experiencia, en primer lugar, «se orienta coherentemente según lo que llamamos ciencia en el sentido kantiano y en el sentido del período poskantiano, es decir, en el sentido de las ciencias empíricas o experimentales o de las ciencias lógicas puramente formales»⁴; y ante la evidencia de la experiencia religiosa, siente la necesidad de ampliar los horizontes de este enfoque, refiriéndose primero a la *experiencia del espíritu* hegeliana⁵, para llegar al concepto, desarrollado por Gadamer, de lo vivido entendido hermenéuticamente⁶. «*La experiencia* debe determinarse fundamentalmente como dato inmediato de lo que puede experimentarse. Lo que ha sido experimentado por su parte se muestra en la experiencia inmediata a quien la vive»⁷ y esto no puede limitarse únicamente al dato sensible⁸, porque posee un contenido de significatividad que va más allá del dato empírico inmediato. La sensibilidad sigue siendo un *medio* propio del conocimiento, que es siempre «apertura total [...] estructurada de manera múltiple»⁹. La religión tiene un carácter totalizador porque involucra al ser humano en sus múltiples dimensiones.

⁴ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 9.

⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Erstausgabe, Verlag Joseph Anton Goebhardt, Bamberg/Würzburg, 1807; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, pp. 28-29.

⁶ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 10.

⁷ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 10.

⁸ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 11.

⁹ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 11.

2. Un enfoque fenomenológico de la religión

Partiendo de esta consideración, el análisis de la experiencia religiosa perfila el enfoque fenomenológico weltiano, necesariamente inmerso en la historia, por la que se ve condicionada toda tipología de experiencia. Al igual que el lenguaje, la religión está condicionada por el contexto, pero la realidad de este es constitutiva del sentido de la condición de ser arrojado¹⁰. El trabajo de reflexión permite:

descubrir en su ser-ya-dado y, por lo tanto, en su inmediatez, algo de la experiencia original que ya estaba dada; es decir, liberarla ante todo de su estado de ocultación y represión, y distinguirla de la formulación que encuentra en un uso más o menos formal del lenguaje. Si el término *reflexión* se entiende en este sentido, entonces la reflexión es precisamente el desvelamiento y la iluminación de posibles experiencias inmediatas. Si la reflexión se concibe de esta manera, es extremadamente útil, incluso indispensable, para poder comprender las experiencias¹¹.

Las referencias inmediatas de Welte son la fenomenología de Husserl y la relectura de las *Confesiones* de Agustín, donde la experiencia tiene un valor envolvente y transformador. «El hombre que ha tenido una experiencia se convierte en otra persona con respecto a lo que era antes y considera su mundo y se comporta hacia él de manera diferente a como lo hacía antes»¹². Este es, en definitiva, el tipo de experiencia que se puede clasificar como

¹⁰ El término traduce el alemán *Geworfenheit*, o sea, la condición existencial de estar en el mundo como un *da-sein*, como un ser proyectado en la temporalidad sin haber elegido estar en esta condición.

¹¹ B. Welte, *La luz del nulla*, p. 14.

¹² B. Welte, *La luz del nulla*, p. 15.

religiosa. En ella, valora el carácter global, la inmediatez y el valor transformador¹³.

La época contemporánea, en virtud del proceso de secularización¹⁴, parece incapaz, según Welte, de reconocer el valor existencial de la religión, pero el simple “hecho” de la experiencia religiosa puede llevar al pensamiento a encontrar una dimensión *diferente*. «Sin embargo, teniendo en cuenta este diagnóstico negativo, hay que señalar que, evidentemente, la ausencia de experiencia religiosa constituye también una experiencia, aunque sea negativa y a menudo inadvertida»¹⁵. A pesar de ser negativo, el ateísmo debe referirse necesariamente a la positividad de la religión¹⁶. La referencia a una tradición religiosa, que ha moldeado la cultura, no puede ser sólo una reminiscencia histórica, sino que muestra su anhelo insuperable. Por mucho que el pensamiento calculador nacido del cógito cartesiano y reforzado por la Ilustración¹⁷ haya dado lugar a una forma de razón autónoma y moderna que ha asumido la pretensión de dominar el mundo, no es posible impedir la fuerza de la experiencia religiosa. Welte señala que:

en la acción de la racionalidad autónoma y moderna, en forma de ciencia y técnica, se expresa y actúa algo profundo y oculto, algo que por su parte no es de la misma naturaleza que la ciencia y la técnica. Esto es probablemente lo que Heidegger tenía en mente cuando utilizó el extraño término *Gestell* (im-posición), es decir, la reunión o el conjunto de todo lo que en la ciencia y la técnica actúa en su fondo como presupuesto secreto: la esencia

¹³ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 16.

¹⁴ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 17.

¹⁵ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 18.

¹⁶ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 18.

¹⁷ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 22.

representativa, aseguradora y productora en el pensamiento y la existencia de los mortales¹⁸.

Lo que falta en el pensamiento meramente calculador es la ausencia de sentido, o sea en este pensamiento hay una capacidad de distinguir entre el bien y el mal, la guerra y la paz, porque en él se observa la ausencia «de ideas que den y confieran un fin»¹⁹.

Si en su época podía parecer muy amenazador, 45 años después, el contexto hipertecnologizado parece ya una realidad consolidada. Además de la amenaza derivada del uso de armas nucleares, lo que a Welte le parecía seriamente preocupante era la exclusividad y la omnipresencia de la mentalidad técnico-científica²⁰. La ausencia de un sentido del todo, propio de la capacidad humana de percibirse como un todo y, por lo tanto, de comprender el sentido profundo de su propio ser, es lo que le falta al pensamiento calculador. El *punctum dolens* sigue siendo la pregunta sobre el sentido. «Sin embargo, no encontramos respuesta a estas preguntas y sólo nos rodea la oscuridad. Esta es precisamente la situación y esta es precisamente la experiencia fundamental que ha surgido con la desaparición de la experiencia religiosa»²¹.

Pero es en esta situación donde es posible vislumbrar una novedad; es más, precisamente esta experiencia de oscuridad permite vislumbrar algo que va más allá, entrever otro horizonte, y tal vez sea precisamente la necesidad antropológica de sondear, a pesar de todo, las profundidades de la oscuridad, lo que impulsa la búsqueda hacia otros lugares. Él llama a este tipo de experiencia la de la *nada*: lejos de ser una teoría, que no sería más que otra

¹⁸ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 23.

¹⁹ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 26.

²⁰ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 29.

²¹ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 31.

forma de nihilismo, es un encuentro vivo con una realidad que se esconde dentro de esta *nada*²².

Encuentra un testimonio de esta experiencia en el propio Nietzsche, definido como «un gran testigo de la nada»²³. El hombre loco de Nietzsche de *La gaya ciencia* anuncia, tras la muerte de Dios, la experiencia de la nada y el inexorable surgimiento del nihilismo, pero, al mismo tiempo, es un deseo constante de ir más allá, sin dejar de permanecer en la inmanencia. Del mismo modo, su amigo y compatriota Martin Heidegger expresa en *Ser y tiempo* una nueva centralidad del tema de la nada²⁴. También la poesía da testimonio de esta doble tendencia de la experiencia de la nada, cuya constatación y referencia a una alteridad son expresadas por T. S. Eliot en su *O dark, dark, dark*²⁵, donde en esta oscuridad se produce un encuentro entre la nada y un elemento que impacta, conmueve y transforma²⁶.

El pensamiento weltiano se caracteriza por el uso de la herramienta filosófica para captar el alcance de la experiencia religiosa en la condición existencial humana. En el pensamiento se produce un encuentro entre el hombre y el mundo, entre la vida humana y el conjunto de signos, gestos, preguntas y asom-

²² Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 32

²³ B. Welte, *La luce del nulla*, p. 33.

²⁴ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 35.

²⁵ «O dark dark dark. They all go into the dark, the vacant interstellar spaces, the vacant into the vacant, the captains, merchant bankers, eminent men of letters. The generous patrons of art, the statesmen and the rulers, distinguished civil servants, chairmen of many committees, Industrial lords and petty contractors, all go into the dark, and dark the Sun and the Moon, and the Almanach de Gotha and the Stock Exchange Gazette, the Directory of Directors, and cold the sense and lost the motive of action. And we all do with them, into the silent funeral, nobody's funeral, for there is no one to bury» (T. S. Eliot, *Four Quartets*, Faber & Faber, Londres, 1959, p. 27).

²⁶ Cf. B. Welte, *La luce del nulla*, p. 37

bros que se encuentran con esta vida pensante en el espacio del mundo. En él se buscan la verdad y el ser que se hace próximo, a los que el pensamiento debe corresponder, debe dar una respuesta responsable. La libertad del pensamiento está ligada a su objeto: es un pensamiento fundado y fundante²⁷. La filosofía es «el pensamiento que, interpelado por el ser y la realidad –y, por tanto, también por la verdad– de lo que se ocupa, trata de traducirlo conceptualmente; puede entenderse como el desarrollo de *la comprensión original que el hombre tiene de sí mismo y del ser*. En cuanto existe, el hombre se comprende desde siempre a sí mismo en su existencia o en su mundo»²⁸. El pensamiento filosófico «nunca concluye»²⁹, y precisamente por esta apertura a la realidad fenomenológica puede y debe investigar la religión de manera rigurosa. «La filosofía de la religión es el pensamiento filosófico que toma como objeto la religión y que, por lo tanto, se esfuerza por aclarar reflexivamente la esencia y las modalidades de la religión»³⁰. La influencia mutua entre la filosofía y la religión está atestiguada desde los orígenes del pensamiento griego, y sin embargo la religión se presenta al pensamiento filosófico siempre como su otro, como interlocutor y antecedente. La religión, en virtud de su carácter propiamente humano, «se realiza también dentro del horizonte de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y del ser. [...] Por lo tanto, la comprensión que el hombre

²⁷ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 7.

²⁸ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 8.

²⁹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 12.

³⁰ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 14. F. Rossi resume toda la obra de Welte en el análisis de la religión como tema investigado y profundizado en sus múltiples aspectos: la fe, la esencia y las deformaciones de la religión, el problema de Dios, el ateísmo, y desde la perspectiva tanto teológica como filosófica. En este sentido, considera la obra de Welte un estímulo para la filosofía que la induce a *pensar*, en el sentido profundo de este término. Para esta cuestión, véase: F. Rossi, *Bernhard Welte filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia, 1997, p. 19.

tiene de sí mismo y del ser vive íntegramente en el acto religioso»³¹. El valor de la filosofía de la religión emerge con claridad en la época contemporánea, en la que:

muchas personas han abandonado la vieja coraza de las ideas religiosas tradicionales y, por lo tanto, la religión se ha vuelto crítica tanto para aquellos que aún viven, más o menos, dentro de su espacio como para aquellos que se han separado de ella. Precisamente en una época como esta hay que plantearse y meditar con renovada intensidad y con mayor atención crítica la pregunta: ¿qué es propiamente la religión?³².

El pensamiento filosófico tiene la tarea de asumir la religión como un dato preliminar, reconstruirla en virtud de la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo y del ser que lo habita, elemento en el que vive la religión misma. «Para la mirada filosófica, la religión es el dato de partida en cuanto ámbito de la realidad al que se dirige esa mirada para repensarlo»³³. Incluso a un hombre que acepta una religión con fe no se le niega en absoluto el camino del libre pensamiento sobre ella. Por ello, una primera definición weltiana de religión es puramente fenomenológica:

Desde la antigüedad, por religión se entiende la relación del hombre con Dios o también la esfera de lo divino. [...] Si en nuestro concepto preliminar hablamos de la relación del hombre con Dios o con la esfera de lo divino, es porque queremos tener en cuenta principalmente una determinada *forma humana de existencia*.

³¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 14.

³² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 17

³³ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 19.

La existencia humana y la forma en que se desarrolla son el *lugar* en el que se produce y se vive esa relación que llamamos religión³⁴.

Más concretamente, señala que el primer comportamiento humano hacia Dios (o hacia lo que entienden por este nombre) es saber que se les interpela: es ante todo Dios quien se dirige al hombre *dentro* de la relación que este tiene consigo mismo, es decir, dentro de la existencia humana y de su autocomprensión. En este sentido, se puede decir que la religión es una forma de existencia humana y, con *mayor razón*, adquiere sus contornos cuando es el hombre quien responde a Dios, cuando realiza un acto propiamente religioso³⁵. La reflexión filosófica tiene la tarea de hacer emerger, conceptualizando, el ser y la esencia de la religión y extraer criterios de evaluación. Por un lado, la filosofía viene después de la religión, pero, por otro, la religión pensada críticamente viene después de la filosofía³⁶. La religión como investigación une filosofía y teología³⁷ y traza sus límites

³⁴ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 21.

³⁵ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 22.

³⁶ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 24.

³⁷ Este tema ha sido objeto de amplios debates desde las primeras obras «filosóficas» de Welte y ha adquirido aún mayor relevancia en los años inmediatamente posteriores a la publicación de su *Religionphilosophie*. Un análisis detallado de las reacciones a la obra de Welte se encuentra en: F. Rossi, *Bernhard Welte filosofo della religione*, pp. 112-140. Entre las reseñas del texto cabe destacar la posición de Ruedi Imbach, que lee el pensamiento de Welte desde la perspectiva de la teología negativa conciliada con la práctica religiosa. El enfoque weltiano sostiene la comparación con la crítica metafísica de Heidegger y encuentra su reflejo en la tradición de la teología negativa, especialmente de matriz neoplatónica. Richard Schaeffer manifiesta su perplejidad ante la filosofía de la religión weltiana basándose en el hecho de que el concepto de religión y de filosofía de la religión parecen presentarse como datos de hecho. En una reseña de la edición española, Kusar califica a Welte como un pensador fronterizo que se encuentra entre la filosofía y la teología: por un lado, habría contribuido a la emancipación de la primera respecto a la segunda, por otro, no habría convertido la teología, al igual que el idealismo alemán, en una fase del

mutuos³⁸. El objeto de la teología, en su declinación cristiana, es *la revelación, ocurrida en Jesucristo, de la salvación o del reino de Dios*³⁹. No puede observar la pura factualidad del cristianismo como realidad en la historia para construir su *ἐπιστητόν* fundacional, porque la teología no es principalmente la ciencia del cristianismo como hecho interno de la historia, sino la ciencia de la salvación de Dios que se ha manifestado en Jesucristo y que, por consiguiente, ha conducido, como consecuencia intrínseca, a la factualidad *intrahistórica* del cristianismo⁴⁰. El enfoque específico de la teología se produce a través de la fe⁴¹ y constituye su propio objeto. La revelación, sin embargo, se dirige siempre a personas históricas, con su propio mundo de *experiencias* y *precomprensiones*, de sí mismas y del mundo, por lo que *presupone* tanto la historia como la filosofía. La teología «es el espacio de acogida, en el que la revelación se convierte en revelación y realiza así su esencia de revelación. La razón no se añade en un segundo momento

autodespliegue del concepto o de la idea. Sin embargo, subraya que Welte siempre ha respetado la frontera entre el cuestionamiento filosófico y el teológico.

³⁸ En varios pasajes de su obra hace referencia a la relación entre estas dos disciplinas. Cabe recordar los siguientes textos: B. Welte, «Sur la méthode de la Théologie», en *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, Aubier, París, 1963 y B. Welte, *Filosofía in teologia*, en *Sulla Traccia dell'Eterno*, Jaca book, Milano, 1976, pp. 97-113.

³⁹ Hay que tener en cuenta que, en el texto *Sulla traccia dell'eterno*, Welte analiza la teología en su versión específicamente cristiana, por lo que es obvia la referencia a la Revelación que tuvo lugar en Jesucristo.

⁴⁰ B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 78.

⁴¹ Por *fe*, Welte entiende «una forma extraordinaria de existencia humana». Con ello se da a entender implícitamente que la fe no se reduce a la afirmación de la verdad de proposiciones teóricas o a la adhesión a ellas. La sola aceptación de un conjunto de dogmas puede llevar el riesgo que la fe sea algo sólo teórico, sin conexión con la existencia cotidiana: las proposiciones de la fe y la existencia personal tienen que estar entrelazadas, para que transformen la forma humana de existir. A este respecto, consúltese: B. Welte, *Sulla traccia dell'Eterno*, p. 79. El autor muestra cómo ha hecho profundamente suya la propuesta tomista de la relación entre fe y razón, insertándose plenamente en la tradición católica de esta relación.

a la revelación, sino que está presente desde el principio»⁴². La revelación se remite al terreno humano de su ser, mientras que la teología tiene la tarea de explicitar su comprensión y adhesión creyente. Welte subraya con decisión que la razón se convierte en la facultad co-realizadora del acontecimiento de la revelación. Es en el campo de la apertura del Ser en sentido subjetivo y objetivo donde encuentra su espacio la filosofía en la teología, ya que, a partir de la comprensión del ser que resplandece en el hombre, este puede entender o malinterpretar lo que le involucra en cada momento y que se convierte en una llamada existencial. «La palabra [de Dios] se convierte en palabra comprendida en la razón que comprende el Ser»⁴³. Cristo, como hombre, se dirigió a otros hombres para hacerse comprender, por lo que «incluso ante la revelación, es más, sobre todo ante la revelación, el hombre es hombre y no sólo una cinta de grabar»⁴⁴. Si la teología debe referirse a la filosofía, nunca puede reducirse a ella⁴⁵. Del mismo modo, la filosofía no tiene por qué tener su lugar fuera de la fe⁴⁶.

El modo filosófico de proceder en teología es el de una coexistencia entre autoridad y servicio. Desde su lugar en la fe, la filosofía puede y debe erigirse en una disputa interesada y crítica frente a la forma de transmitir la fe. Pero, al mismo tiempo, asumirá una postura de autoridad al *escuchar* lo que esta puede aportarle. En cambio, desde la perspectiva de la fe, la filosofía debe someterse al juicio del mensaje de la revelación, al servicio del cual había entrado. Y aquí siempre será la esclava y la sierva⁴⁷.

⁴² B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 105.

⁴³ B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 108.

⁴⁴ B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 109.

⁴⁵ Cf. B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, pp. 89-90.

⁴⁶ B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, p. 110.

⁴⁷ Cf. B. Welte, *Sulla traccia dell'eterno*, pp. 111-112.

3. De la oscuridad a la luz: el sentido existencial de la nada

La experiencia de lo divino depende principalmente de que este se entregue a la experiencia humana, pero la acogida de esta entrega no puede darse por sentada⁴⁸. Welte se propone señalar este dato no obvio, trazando caminos por los que Dios pueda encontrarse con el ser humano y este pueda “verlo”⁴⁹. Aceptando la crítica heideggeriana de la reducción de la teología a historia de la *onto-teo-logía*⁵⁰, intenta recorrer un camino que sea capaz de hacer que Dios permanezca como *divino* en cuanto tal. Por esta razón, el dato existencial, *el ser*, se convierte en el punto de partida de la reflexión⁵¹; la condición de arrojamiento remite inmediatamente al *no ser*, antecedente y precedente de la experiencia humana. La no existencia debe entenderse como un dato individual y adquiere el nombre de *nada*⁵². Las dos caras de la *nada* abren la comprensión

⁴⁸ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 39. El núcleo de la tesis de Welte se encuentra en la segunda parte de su *Religionsphilosophie*. El objetivo de esta sección es «aclarar el problema de la posibilidad de un conocimiento filosófico de Dios» y, al mismo tiempo, «establecer e interpretar los motivos que dan explicación y posibilidad al ateísmo» (B. Welte, «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo», en *Concilium*, vol. 16 (1966), pp. 173-189).

⁴⁹ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 39.

⁵⁰ Cf. M. Heidegger, «La costituzione onto-teo-logica della metafisica», en *Identità e differenza*, trad. it. de U. M. Ugazio, en *Aut Aut*, n.º 187-188 (1982), pp. 17-37. Véase, también: *La dottrina di Platone sulla verità. Carta sobre el humanismo*, trad. it. de A. Bixio y G. Vattimo, Sei, Turín, 1975, pp. 71-134. Para un estudio más *in extenso* acerca de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, véase: M. Porcel Moreno, «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser», *Carthaginensia*, vol. 40, n.º 77 (2024), pp. 87-115.

⁵¹ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 40.

⁵² Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 43. Welte subraya la positividad de la no existencia o la *nada*, en cuanto experiencia, apelando a algunos testigos relevantes y cualificados –Pascal, Heidegger, Fink, el budismo, Neruda– de esta manifestación de lo negativo de la nada, como hecho positivo. A este respecto, consúltese: B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 44-45.

del valor envolvente y experiencial, a nivel individual, de esta negatividad anterior y posterior a la existencia humana⁵³.

La reacción inmediata ante la experiencia de *la nada* es la negación⁵⁴, utilizando las ocupaciones cotidianas como una forma de *dejar de pensar*⁵⁵. Como subraya Pascal: «Nos precipitamos despreocupadamente al abismo, después de haber puesto delante de nosotros algo que nos impide verlo»⁵⁶. Sin embargo, esta presencia constituye una llamada: la *nada* no es la pura negación de todo lo que es⁵⁷, sino una experiencia íntima como «el otro de la existencia hasta el punto de que se experimenta en la existencia»⁵⁸. Ante esta experiencia, sigue siendo insuperable la pregunta por el sentido, definida como *postulado*, «el dinamismo que ordena la realización de la existencia [...], el motor de todos los esfuerzos humanos»⁵⁹. Abarca a todos y todo: es una exigencia de sentido total, que trasciende toda realidad finita y todo conjunto de realidades finitas y que involucra a todo ser humano⁶⁰. Aparece como un «grito en silencio, discreto, pero siempre apelando a

⁵³ Welte refuerza el carácter experiencial mediante la referencia a algunos autores, en parte ya citados anteriormente, a los que hay que añadir a Paul Celan. Este último, judío, muestra en su poesía «todas las profundas y terribles convulsiones de nuestra época, que han afectado más que a nadie al pueblo judío», refiriéndose aquí, obviamente, a la experiencia del holocausto, y encontrando en ella el emblema de la nada. Estos «han pasado de forma extremadamente significativa a través de la obra de Celan, rompiendo al final, si no me equivoco, tanto su alma como su maravillosa capacidad de expresarse». Pero, aun así, este autor le da la posibilidad de captar la positividad que puede surgir de una relación similar con la nada. Para esta cuestión, véase: B. Welte, *La luce del nulla*, pp. 32-37.

⁵⁴ B. Welte, *Del nada al misterio absoluto*, p. 47.

⁵⁵ La referencia implícita de estas páginas es a la condición de inautenticidad del «mundo del sí» (man) expuesta con fuerza por Heidegger.

⁵⁶ B. Pascal, *Pensées*, Seuil, Paris, 1966, fr. 183.

⁵⁷ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 49.

⁵⁸ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 49.

⁵⁹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 51.

⁶⁰ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 53-54.

la libertad»⁶¹, una instancia ética fundamental transparente, el grito de la conciencia. La nada no puede seguir siendo una mera fuerza aniquiladora, porque «esconde la presencia oculta del poder infinito e incondicional que custodia el sentido de todo y da sentido a todo. Presencia *oculta*: sin ruido, sin rostro, oscura, terrible quizás, pero presencia al fin y al cabo»⁶². Por muy *esquiva que sea*, en la experiencia de la nada aparece *fenomenológicamente* el poder misterioso, infinito e incondicional que lo impulsa todo, que guarda para todos todo sentido y lo da a todos, a pesar de estar más allá del existente y de todas sus categorías. A pesar de su indescriptibilidad, la nada manifiesta un contenido positivo, «la fe en el poder misterioso, infinito e incondicional»⁶³, y puede convertirse en una fe racionalmente fundada, a pesar de basarse en percepciones sin fuerza vinculante. En esta experiencia hay una *diferencia fenomenológica* con respecto al Dios divino, volviendo a citar a Heidegger, en cuanto que a esta nada no es posible dirigir oraciones ni ofrecer sacrificios.

El mismo itinerario se encuentra en la consideración de una existencia surgida de la nada. Revela la necesidad de explicación, de fundamento, que todo lo nuevo, surgido de su nada, impone. También en este caso, la nada, la no existencia de la que se proviene, es extremadamente personal. La especificidad de este segundo itinerario se encuentra en la consideración existencial sobre *el mit-sein*, que amplía la pregunta por el sentido a la existencia de toda la realidad. La pregunta fundamental sigue siendo la de Leibniz: ¿por qué hay algo en general y no más bien la nada?⁶⁴. «Este hecho fundamental no es algo en el mundo, es el fundamento del

⁶¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 55.

⁶² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 57.

⁶³ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 58.

⁶⁴ La referencia central es, una vez más, heideggeriana: M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Antrittsvorlesung in der Universität, Freiburg em Breisgau, 1929, p. 67.

mundo mismo, y lo es simplemente»⁶⁵. Preguntar por el sentido en clave universal «abarca tanto lo que se puede oponer como mundo de los objetos al mundo del sujeto, como toda subjetividad posible y pensable»⁶⁶. Implica personalmente al ser humano y «las dimensiones auténticas de nuestro cuestionamiento»⁶⁷. Dicho cuestionamiento busca «la razón o el fundamento del ser de todo existente»⁶⁸, «proyecta *al otro* con respecto a todo existente, el no-existente como fundamento que todo puede fundar. Y si llamamos al no-existente nada o no algo, también se puede decir: la pregunta prefigura el fundamento del ser de todo existente proyectándolo en la nada más allá de todo existente»⁶⁹. También en este caso «la pregunta, con su interrogatorio, prefigura una función universal, eminentemente positiva, en lo que, desde la perspectiva del existente y de las formas de su pensamiento, se ha prefigurado como absolutamente negativo, el otro del existente en su conjunto»⁷⁰. De ello se deduce la legitimidad de pensar razonablemente que la determinación del ser surge de una nada que, lejos de ser absolutamente y puramente nada, «sustraе y oculta algo [...], anuncia el misterio: ese misterio que sostiene y decide todo ser, el porqué oculto, el origen silenciado, el fundamento incondicionado [...], el fundamento abismal que sostiene todo lo que es y lo decide [...], la realidad de toda realidad»; tal fundamento pide «creer en el poder ilimitado que se perfila más allá de todo existente, ese poder que sostiene el ser del existente, que decide sobre él y lo conserva»⁷¹. El poder de la nada se manifiesta, pues,

⁶⁵ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 73.

⁶⁶ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 76.

⁶⁷ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 76.

⁶⁸ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 76.

⁶⁹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 76-77.

⁷⁰ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 77.

⁷¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 80-81.

no sólo en su incondicionalidad, sino también en el hecho de que sostiene por sí mismo todo lo que es.

Los dos itinerarios convergen hacia el concepto de Dios, porque «el misterio del absoluto es el alfa y el omega, el principio y el fin de todo existente y, por lo tanto, también su centro [...]. Este misterio está más allá de la esfera de lo existente, más allá de todas las categorías, y por lo tanto es propiamente inexpresable, intocable y, sin embargo, en el acto de anunciarse. Esta trascendencia del misterio absoluto es fundamental para toda la esfera de la religión»⁷². En apoyo de su propuesta, Welte recurre a *la demonstratio per effectum* de Tomás de Aquino, reinterpretada en clave existencial⁷³.

4. El Misterio absoluto y la presencia oculta de Dios

¿Puede esta experiencia de la nada manifestarse como experiencia de Dios? Esta pregunta⁷⁴ llega al corazón de la realidad religiosa, interpretada ante todo como experiencia relacional. «El elemento decisivo para comprender el tú personal es, también y precisamente entonces, que en el marco de estos complejos seas *tú mismo* quien comience, quien responda, y que, por lo tanto, eso sea un origen puro, por muy canalizado que esté en contextos que lo determinan»⁷⁵. En la dimensión relacional humana hay una primera adquisición de significatividad del ser del ente⁷⁶,

⁷² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 81.

⁷³ No es posible profundizar aquí en este modelo de lectura de la obra de Tomás de Aquino, para lo cual se remite al ensayo: B. Welte, «La dimostrazione di Dio e la fenomenologia della religione», en *Sulla traccia dell'eterno*, pp. 25-93.

⁷⁴ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 102.

⁷⁵ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 104.

⁷⁶ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 106.

porque se abre a partir del carácter dialógico de la pregunta por el sentido. «Las personas son, por tanto, orígenes que se pertenecen a sí mismos, que pertenecen a un nexo entre origen y origen y que, como tales, revelan al mismo tiempo el ser del existente bajo el aspecto de su significatividad [...]. Todo ocurre en el simple acontecimiento en el que un hombre se dirige a otro»⁷⁷. Esta pregunta afecta a la existencia personal y, como tal, necesita una respuesta igualmente personal⁷⁸. El Misterio que se revela como sentido de la *nada* debe entenderse en clave personal, pero al mismo tiempo ilimitada e incondicional. Por su propia fuerza, está abierto a todo tú posible y a todo mundo posible, y, por lo tanto, también a un tú real y a todo mundo real, si estos son llamados a la existencia por él. La búsqueda existencial se convierte entonces en un llamamiento, en una dinámica comunicativa con un *tú* al que preguntar por el sentido de la existencia⁷⁹. Este carácter personal resulta indispensable para los hombres, pero no condiciona al *Misterio*, que sigue siendo *Absoluto*. «Él permanece más allá del concepto porque está más allá de la condición de existencia. Lo absoluto es fuente y origen de toda vida personal y, por lo tanto, está lleno de personalidad original. Pero lo es de tal manera que esta personalidad sigue siendo un misterio insondable»⁸⁰. Así adquiere el sentido de un *Tú Eterno*, realidad religiosa a la que es posible dirigirse con la oración, acto destinado a tocar lo intocable, a expresar, invocando, lo inexpresable⁸¹. En este lugar tiene su

⁷⁷ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 107; 109.

⁷⁸ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 109. La referencia aquí es claramente a la especulación filosófica heideggeriana, donde el ser, a los ojos de Welte, aparece como «una roca dura» que no puede tener una relación personal con la realidad de quien se pregunta.

⁷⁹ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 110.

⁸⁰ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 115.

⁸¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 116.

origen la religión, relación de sentido entre la realidad humana y la divina, entendida como Misterio absoluto incondicional.

La conexión con la esfera divina no puede ser automática ni obligatoria, porque tiene que ver con la receptividad humana. Se vislumbra nuevamente una posible analogía con la dimensión humana: «El ser mismo del hombre no es sólo una interioridad encerrada en sí misma. Todo hombre sale constantemente de su esfera interior y se presenta al exterior; es más, la pertenencia a uno mismo no es otra cosa que la realización de esta apertura a los demás»⁸². Es en la unidad de sus manifestaciones donde el hombre se expresa a sí mismo, podríamos decir que realiza su “revelación”. El Misterio absoluto se revela ante todo como un sustraerse, como una *nada*, porque encuentra el camino para sumergirse en la posible comprensión humana. «De ello se deriva entonces la consecuencia inmediata de que, en este caso, lo que está más allá del existente se convierte en un existente para la experiencia humana y, por lo tanto, la diferencia más profunda y radical que podemos descubrir en el pensamiento, es decir, la diferencia entre lo que está más allá del existente y el existente, en la revelación se elimina o se elude»⁸³. Esta es la razón por la que la infinitud, el Misterio absoluto, adquiere un nombre, una figura: *Dios*, que se convierte *en acontecimiento*. Este modela e involucra plenamente a aquel a quien se le ofrece la revelación: es una realidad viva, que ocurre y en la que el misterio inexpresable se revela a los sujetos humanos. Al manifestarse, conserva su ámbito de trascendencia y es gracias a ello que se puede distinguir su revelación de la de cualquier otro existente. El ser humano al que alcanza el acontecimiento revelador se ve conmovido en lo más íntimo, la cercanía del Misterio es una implicación profunda

⁸² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 118.

⁸³ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 120.

e integral, pero permanece la dimensión de la ausencia, porque sigue siendo aquel que se sustrae, que no está inmediatamente disponible⁸⁴. Esta modalidad de revelación permite conservar el espacio de libertad humana que puede elegir adherirse o no a ella. La vía racional no puede obligar a acoger el Misterio absoluto, como tampoco puede encerrarlo. La modalidad en la que se manifiesta el Misterio, es decir, *la experiencia de la nada*, no obliga a ser aceptado. «El hombre puede abandonarse a él; y si lo hace, se da cuenta de que se ha confiado a la verdad suprema de la existencia humana. Pero no está obligado a hacerlo. La señal de la nada es ligera y discreta»⁸⁵.

Por lo tanto, permanece la ambigüedad de la *nada*, porque exige la responsabilidad de la decisión humana⁸⁶, pero la respuesta humana también puede adoptar la forma del ateísmo⁸⁷, que Welte divide en tres categorías. En el *ateísmo negativo*, «el ser humano se orienta con tal intensidad hacia el ente simplemente presente, que hace que toda realidad sea totalmente irrelevante

⁸⁴ Welte recuerda el fascinante concepto de *lo sagrado* presente en las páginas de Rudolf Otto, como *mysterium tremendum et fascinosum*. A este respecto, véase: R. Otto, *Das Heilige*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917, trad. it. *Il Sacro*, trad. it. de E. Bonaiuti, Feltrinelli, Milán, 1966.

⁸⁵ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 136.

⁸⁶ Cf. B. Welte, «Saggio sul problema di Dio», en AA. VV., *Saggi sul problema di Dio*, Morcelliana, Brescia 1975, pp. 13-28.

⁸⁷ A este respecto, es interesante leer al mismo B. Welte en el texto «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo», en *Concilium*, vol. 16 (1966), pp. 173-189, donde recoge algunas de las críticas que se le han dirigido sobre su planteamiento de la filosofía de la religión e intenta darles respuesta. Cabe señalar que este texto es de 1966. Esto nos permite comprender cómo, por un lado, sus ideas filosóficas ya se habían ido formando a lo largo de los años de su carrera y no fueron elaboradas *ad hoc* para el texto *Religionsphilosophie*, pero, por otro lado, se puede apreciar cómo precisamente en este último texto han confluído sus tesis, enriquecidas por las críticas y las respuestas que le fueron dadas a lo largo de los años.

para su orientación en el mundo»⁸⁸. Actitud evidente de la mentalidad técnico-científica, adquiere un gran interés en la contemporaneidad, que puede definirse más que nunca como *la era de la técnica*, en la que se produce «la totalización y absolutización de los principios de la ciencia y la técnica»⁸⁹. En el *ateísmo crítico* surge la idea de que «Dios, aunque permanece, es considerado una cosa como todas las demás, una realidad en principio cognoscible y verificable. Se alimenta la impresión de que Dios puede circunscribirse en una definición y convertirse así en objeto de conocimiento»⁹⁰, eliminando su trascendencia y encerrándolo en una racionalidad humana *todopoderosa*, superior al mismo Dios. Por último, existe una forma de *ateísmo positivo*, en la que la sed de dominio humano encuentra en Dios un impedimento para su desarrollo. «El hombre, en el fondo, parece estar determinado y, en última instancia, inspirado por la idea de querer ser omnisciente y omnipotente, incluso de querer ser divino»⁹¹. Expresado magistralmente en las propuestas filosóficas de Nietzsche o Marx, sólo han llevado a la explícita expresión lo que en otros ateísmos estaba implícito.

Sin embargo, incluso en este caso, la *nada* encuentra la manera de seguir interpelando al ser humano: prueba de ello es el problema de la teodicea, que ha ocupado y sigue ocupando constantemente el pensamiento humano⁹². El rechazo de Dios no permite comprender el sentido del dolor inocente y del mal en el mundo, y precisamente esta experiencia nos remite de nuevo a

⁸⁸ B. Welte, *De la nada al misterio absoluto*, p. 138.

⁸⁹ B. Welte, *De la nada al misterio absoluto*, p. 139.

⁹⁰ B. Welte, *De la nada al misterio absoluto*, pp. 140-141

⁹¹ B. Welte, *De la nada al misterio absoluto*, p. 143.

⁹² Sobre este tema, consúltese: V. Serpe, *Banalità del male? Tommaso d'Aquino e Hannah Arendt a confronto*, EDI, Napoli, 2017.

un profundo cuestionamiento sobre el sentido de la negatividad existente.

Consciente de los límites de su propuesta, Welte recuerda la *necesidad de concreción*⁹³, ya que «no escapan [...] las dificultades que presenta una experiencia seria y real de Dios en forma de nada»⁹⁴. En el horizonte histórico⁹⁵, «el tú eterno y el más allá, que, en cierta medida, al manifestarse, se convierte en un existente, recibe un nombre, una figura y se convierte en símbolo»⁹⁶, conservando sin embargo su trascendencia:

Dios se acerca en la figura finita, pero precisamente aquí nos hace sentir la lejanía de su trascendencia insondable. Esta es la dialéctica decisiva de toda revelación. Si en la figura no se conservara la trascendencia por encima de toda figura, ya no se podría decir que realmente se ha manifestado el misterio insondable. Lo que se habría manifestado sería entonces una cosa o incluso una figura personal como otras, y esta manifestación no nos haría ver nada especial. Pero, por otra parte, si el misterio no se convirtiera en una figura finita, no se manifestaría en absoluto⁹⁷.

⁹³ F. Rossi, *Bernhard Welte, filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia, 1997, p. 156.

⁹⁴ F. Rossi, *Bernhard Welte, filosofo della religione*, p. 156.

⁹⁵ Es interesante señalar que, dada la imprescindibilidad del carácter experiencial de la nada, la referencia a la historia es casi implícita, ya que la experiencia de la nada se da *ante todo y sobre todo aquí y ahora*, a un dato existente.

⁹⁶ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 121.

⁹⁷ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 121.

5. La dimensión histórica del Misterio absoluto

En contraposición a las filosofías de la historia que le precedieron, Welte subraya cómo la relación con la historia es inherente al carácter auto-revelador de lo divino. «Esto también es consecuencia del acontecimiento fundamental: en su epifanía, el Misterio eterno supera la diferencia fundamental entre lo que está más allá del existente y el existente, y aparece en el orden del existente; lo que significa necesariamente: aparece en el orden del espacio y el tiempo y su diferenciación. Aparece en su tiempo y abre un nuevo tiempo; y aparece también dentro del espacio de los acontecimientos humanos»⁹⁸. El *Eterno* que entra en la historia inaugura un tiempo nuevo, ofrece siempre una posible lectura renovada de uno mismo y de la comprensión existencial del ser-en-el-mundo, pero para llevar a cabo esta inmersión en la temporalidad asume formas y figuras diferenciadas, como lo atestigua la existente multiplicidad de las religiones⁹⁹. «De acuerdo con estas consideraciones, el cambio histórico de la figura de Dios se producirá en dos dimensiones. Por un lado, en la dimensión del tiempo, es decir, en la alternancia del acontecimiento revelador y del tiempo que cada vez inaugura. Por otro lado, dentro de la dimensión del espacio, en la diversificación de las figuras de Dios en los caminos divergentes de la historia de los hombres»¹⁰⁰. La entrega de Dios en la historia se caracteriza una vez más por su discreción, una manifestación silenciosa que puede incluso desaparecer si no es acogida, pero precisamente ese velo se convierte en una nueva epifanía en virtud de esa dimensión de la *nada* que siempre acompaña a la experiencia del Misterio absoluto. «Esta vida histórica del Dios divino implica, en particular, que su

⁹⁸ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 126.

⁹⁹ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 126.

¹⁰⁰ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 127.

presencia, y por lo tanto su experiencia, se hunde, desaparece y se desvanece de vez en cuando; y que, en algunos momentos fuertes, este mismo desvanecimiento se convierte en objeto de experiencia»¹⁰¹. El *eclipse de Dios* pronunciado por Hölderlin indica entonces una ausencia, una «noche de la lejanía de Dios»¹⁰². El texto bíblico presenta muchos episodios en los que el ser humano experimenta la lejanía de Dios, incluso la ausencia, pero siempre permanece elocuente el recuerdo que permite la continuidad de la certeza de su existencia¹⁰³.

En contacto con la historia, la multiplicación adicional de la figura histórica de Dios se manifiesta en la pluralidad de figuras y símbolos que se encuentran en entornos culturales diferenciados. En estos elementos, Welte encuentra una posibilidad de lectura unitaria del fenómeno plural de las religiones, porque «la pluralidad diferenciada del símbolo puede consolidarse sin dejar de manifestar el misterio sagrado»¹⁰⁴. La diferenciación en formas plurales de lo divino es una experiencia que caracteriza de manera especial a las religiones más antiguas, que adoptan formas politeístas. Welte distingue entre un politeísmo “superior”, como el griego, en el que se pueden encontrar rasgos de monoteísmo dados por la convergencia hacia una divinidad superior a las demás, y uno “inferior”, caracterizado por la coincidencia de Dios con las imágenes, como pueden ser las formas más antiguas de totemismo. En este último, el Misterio absoluto corre el riesgo de ser olvidado, porque lo divino puede reducirse a un objeto de disfrute inmediato. La lectura histórica de los fenómenos religiosos ayuda a comprender la lógica intrínseca de la manifestación del

¹⁰¹ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 127.

¹⁰² B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 127.

¹⁰³ Cf. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 128.

¹⁰⁴ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 129.

Misterio absoluto, que se da constantemente a los hombres a lo largo del tiempo:

Todos estos fenómenos nos ayudan a comprender mejor la historia de las religiones, en el variado cambio de nombres y símbolos, a comprender mejor el surgimiento y el declive de figuras puras y, a veces, también muy impuras, a comprender toda la gama que va desde la divinidad pura –de la que no se puede hacer una imagen esculpida– pasando por formaciones superiores, hasta llegar a las mayores aberraciones. Se comprende entonces el continuo resurgir y la peligrosa consolidación de figuras y símbolos visibles, y finalmente su ocaso y su desaparición bajo los golpes de la crítica. Se comprende, además, por qué incluso dentro de una religión estable se repite la necesidad de purificar las figuras divinas mediante la protesta profética y la inmersión mística en lo que está más allá de todo nombre y todo símbolo¹⁰⁵.

En la manifestación histórica de lo divino no debe pasarse por alto el aspecto social, la generación de una comunidad en torno a *su propio Dios*¹⁰⁶. Este aspecto también pone de relieve la problemática de la rivalidad entre las religiones por motivos de exclusividad mutua y, sin embargo, en la dialéctica inherente a la propuesta de Welte, esta relación, por conflictiva que sea, puede mostrar precisamente la absolutidad del Misterio que origina la religión, esa alteridad que siempre permanece excedente con respecto a la concretización histórica. En el caso del cristianismo, los estudios bíblicos, y en especial la exégesis histórico-crítica, han puesto de relieve con vigor esta dimensión, haciendo que la revelación se convirtiera en *problema*¹⁰⁷ para sí misma, al ser

¹⁰⁵ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, pp. 130-131.

¹⁰⁶ B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 131.

¹⁰⁷ El término «problema» se utiliza aquí con toda su carga filosófica: es una cuestión que requiere reflexión, profundización, intuición, capacidad de adentrarse

llamada a investigar la profunda relación que puede existir entre lo inmanente y lo trascendente, lo necesario y lo contingente. En esta dinámica, Welte encuentra una vez más en la fenomenicidad de la experiencia religiosa la clave para interpretar esta relación, de la que el Nuevo Testamento es testimonio por excelencia.

6. Conclusiones

La propuesta de Welte puede seguir proporcionando hoy en día puntos de reflexión actuales gracias a esas profundas consideraciones nacidas de un encuentro con un Dios que se muestra como Misterio absoluto, pero asumiendo las formas discretas de la *nada*. Es el ser humano, en su responsabilidad, quien debe asumir la elección de emprender un camino, de recorrer esos senderos que pueden llevarlo al encuentro con Dios. En una época en la que cada duda, cada pregunta parece encontrar una respuesta inmediata a través de la tecnología, la propuesta de Welte resulta elocuente: por muy satisfactorio que sea el pensamiento calculador, sigue siendo calculador y no puede ofrecer por sí solo respuestas satisfactorias al deseo de sentido inherente al corazón de cada ser humano.

Esta presencia silenciosa y discreta de Dios, como Misterio absoluto, que se hace presente en el tiempo y en la historia y se deja “adaptar” a múltiples formas de representación, muestra

en lo desconocido. En este sentido, Welte muestra su profunda pasión por los estudios no sólo filosóficos, sino también teológicos y, en especial, la necesidad de una mayor compenetración entre la historia y la teología. Aproximadamente cincuenta años después de estas reflexiones, en el ámbito teológico se han producido muchos e importantes resultados que prometen desarrollos aún mayores e interesantes. Sobre este tema, es útil la referencia a: G. Canobbio – P. Coda (eds.), *La teología del XX secolo. Un bilancio*, Città Nuova, Roma, 2003; P. Coda et. al., *Dizionario dinamico di ontologia trinitaria. Manifesto*, Città Nuova, Roma, 2021.

la imagen de un Dios que desea encontrarse con la humanidad. En el lado opuesto, la experiencia religiosa, incluso en forma de ateísmo, sigue siendo siempre una posibilidad para el ser humano, y la reflexión filosófica tiene el deber de permanecer en ese servicio de conceptualización que esta experiencia necesita para ser comprensible. En última instancia, el Misterio absoluto no sólo revela el misterio de un Dios que se entrega a la humanidad, sino que ayuda al ser humano a comprenderse a sí mismo, ofreciéndole la posibilidad de desvelar ese *da-sein*, manifestación constante de un ser siempre más allá de toda contingencia.

Referencias bibliográficas

- Canobbio, G. y Coda P. (eds.). *La teologia del XX secolo. Un bilancio*. Città Nuova, Roma, 2003.
- Coda, P et. al. *Dizionario dinamico di ontologia trinitaria. Manifesto*. Città Nuova, Roma, 2021.
- Eliot, T. S. *Four Quartets*. Faber & Faber, Londres, 1959.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Verlag Joseph Anton Goebhardt, Bamberg/Würzburg, 1807 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*. La Nuova Italia, Firenze, 1970).
- Heidegger, M. «La costituzione onto-teo-logica della metafisica». En *Identità e differenza*, trad. it. de U. M. Ugazio, en *Aut Aut*, vol. 187-188 (1982), pp. 17-37.
- Heidegger, M. *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*. Sei, Torino, 1975.
- Heidegger, M. *Was ist Metaphysik*. Antrittsvorlesung in der Universität, Freiburg em Breisgau, 1929 (trad. it. *Che cos'è metafisica*. Adelphi, Milano, 2001).
- Otto, R. *Das Heilige*. Trewendt & Granier, Breslau, 1917 (trad. it. *Il Sacro*. Feltrinelli, Milano, 1966).

- Pascal, B. *Pensées*. Seuil, Paris, 1966.
- Porcel Moreno, M. «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser». *Carthaginensia*, vol. 40, n.º 77 (2024), pp. 87-115.
- Rossi, F. *Bernhard Welte, filosofo della religione*, Editrice Benucci, Perugia, 1997.
- Serpe, V. «La pienezza del nulla. L'imgo Dei nel quadro della filosofia della religione di Bernhard Welte». *Capys. Rivista di storia e scienze religiose*, vol. 2, n.º 1 (2011), pp.145-160.
- Serpe, V. *Banalità del male? Tommaso d'Aquino e Hannah Arendt a confronto*, EDI, Napoli, 2017.
- Tolone O. *Bernhard Welte. Filosofia della religione per non-credenti*. Morcelliana, Brescia, 2006.
- Welte, B. «La conoscenza filosofica di Dio e la possibilità dell'ateismo». *Concilium*, vol. 16 (1966), pp. 17-35 (trad. esp. «El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo». *Concilium*, vol. 16 (1966), pp. 173-189).
- Welte, B. «Saggio sul problema di Dio». En AA. VV., *Saggi sul problema di Dio*. Morcelliana, Brescia, 1975, pp. 13-28.
- Welte, B. *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 2005³ (trad. it. *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*. Queriniana, Brescia, 1983).
- Welte, B. *Filosofía de la religión*. Herder, Barcelona, 1982 (trad. it. *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*. Marietti, Casale Monferrato, 1985).
- Welte, B. *Sulla traccia dell'eterno*. Jaca book, Milano, 1976.
- Welte, B. *Sur la méthode de la Théologie*. En *L'homme dedevant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*. Aubier, Paris, 1963.

