## *LABORATORIO*

# Bernhard Welte e il "luogo" del Nulla Una prospettiva per il dialogo tra Occidente e Oriente

*di Haoyang Fu*

*Can Western thought and that of the East encounter one another in the "locus" of Nothing? As the product of a master's thesis in Trinitarian Ontology at Sophia University Institute, this article explores such a possibility starting from the re-semanticization of Nothing in Bernhard Welte's thought, drawing from his sources in Thomas Aquinas's apophatic theology, in Meister Eckhart's mysticism and in Martin Heidegger's philosophy. The Weltian synthesis proposed in* Religionsphilosophie *taps into the mystery of God starting from the mystery of Nothing, identifying personality and divinity in relationship with revelation in Jesus Christ; in* Das Licht des Nichts*, the possibility of an encounter with the oriental tradition is opened up in the daoist* wu 無 *which is expressed in the* wuwei 無為 *(non-action).*

*Keywords: Metaphysics - Bernhard Welte - Chinese thought*

## Introduzione

La questione del nulla, nella filosofia occidentale, risale all'abisso tracciato tra *essere* e *non essere* dal pensiero greco antico. *Essere*, che è e non può non essere (Parmenide), diventa così la cifra più luminosa di tutta la parabola della filosofia; mentre il *non essere* non è altro che la "bestemmia" dell'*essere*, come suggerisce Massimo Donà: «L'Occidente a partire da Platone non ha saputo pensare il negativo se non come altro rispetto al positivo. Ossia, non ha saputo pensare il negativo come "modo" del positivo di cui esso dice appunto la negazione. Non ha saputo pensare il *negativo* in modo *non-sostitutivo*»[1]. Sulla scia dell'incapacità di cogliere questa paradossale antinomicità del fondamento tra *essere* e *non essere*, il Novecento ha testimoniato lo smarrimento del nichilismo di cui a tutt'oggi subiamo l'*aftershock*. E tuttavia: «*perché, in generale, l'essente e non il nulla?*» – così Martin Heidegger riformula la celebre domanda di Leibniz proponendola nel suo *Was ist Metaphysik?*, in cui cerca una via d'uscita dalla notte oscura del nichilismo.

L'intuizione circa il nulla di Bernhard Welte (1906-1983), filosofo e teologo friburghese, emerge dalla ricerca del suo maestro e compaesano Martin Heidegger, propiziandone un senso esplicitamente religioso e persino mistico[2]. La scuola di pensiero friburghese – Welte è stato il primo professore titolare della cattedra di *Christliche Religionsphilosophie* presso la facoltà di teologia dell'Università di Friburgo in Brisgovia – è caratterizzata dal dialogo arricchente tra filosofia e teologia. In tale contesto, l'interpretazione weltiana della filosofia della religione si configura in una forma specifica: da un lato, piuttosto che chiudersi nella finitezza dell'ente[3], il pensiero di Welte si apre all'Infinito lasciandosi interpellare dalla rivelazione cristiana; dall'altro, l'originale filosofia della religione che egli propone è immersa nelle nascenti prospettive teoriche novecentesche, soprattutto nella fenomenologia, aprendosi appunto così a una luce interpretativa inedita sul significato del nulla.

---

*1* - M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004, p. 59.

*2* - Attorno alla tematica del nulla tra filosofia, teologia e mistica, cfr. S. Breton, *La pensée du rien*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1992; S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995; P. Coda, *Il Logos e il Nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004[2]; S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine". Il nulla-tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.

*3* - I termini "esistente" e "ente" in questo saggio si riferiscono entrambi al termine tedesco *Seiende*, mentre "essere" corrisponde a *Sein*, "esistenza" e "esserci" a *Dasein*.

## 1. Le fonti del pensiero di Welte

### *1.1 Tommaso d'Aquino: "*Deus non est in aliquo genere*"*

Welte prende le mosse dalla "terza via" di Tommaso d'Aquino[4] dove il nulla è collegato alla presa d'atto della contingenza dell'essere. Di qui una prospettiva *onto-fenomenologica* nell'interpretare la relazione tra *essere* e *non-essere*: l'essere dell'essente non è necessario perché inserito nella dinamica del *generari et corrumpi*, essendo ogni essente «*sospeso* sul suo possibile non-essere»[5]. Così per Tommaso «la totalità dell'essente riceve il suo essere e dunque la sua ragion d'essere dall'altro da ogni essente»[6], che è «l'unica realtà che assolutamente non può estinguersi, l'unica necessariamente necessaria, che da questa sua abissale necessità fonda l'esser-deciso dell'essere di ogni essente»[7]. Tommaso identifica questa realtà con Dio, il quale per ciò stesso «*non est in aliquo genere*»[8].

Il *non est* di Dio, da una parte, è apofatico perché «di Dio possiamo sapere se sia, non che cosa sia: dunque, non è la stessa cosa l'esistenza di Dio e la sua essenza, quiddità o natura»[9] – Dio è *nulla* rispetto a ogni genere di essere che conosciamo. D'altra parte, esso è massimamente catafatico, perché «tocca non il semplice vuoto del ritrarsi, ma un *contenuto* per sé stesso indicibile. Un contenuto incommensurabile che non si lascia afferrare attraverso affermazioni positive, concetti e immagini, ma che, attraverso e oltre essi, può essere toccato al di là»[10].

---

*4* - Per un approfondimento sulle *quinque viae* lette da Welte, cfr. *El pensamiento filosofico actual frente a las "quinque viae" de Santo Tomas de Aquino*, in «Teologia», VI/1 (1968), 12, pp. 75-122; P. Coda, *Il significato strategico delle "quinquae viae" nel "De Deo" di Tommaso d'Aquino*, in *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, a cura di L. Messinese e C. Göbel, Studia Anselmiana, Roma 2006, pp. 591-608.

*5* - B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 85.

*6* - *Ibid.*, p. 90.

*7* - *Ibid.*, p. 89.

*8* - Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 25.

*9* - *Summa Theologiae* (di seguito *S.Th.*), I, q.3, a.4, arg.2: «Praeterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est eius, sive quidditas vel natura».

*10* - B. Welte, *Bemerkungen zum Gottesbegriff des Thomas von Aquin*, in *Bernhard Welte Gesammelte Schriften* (di seguito *GS*) II/1, a cura di M. Enders, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 311-312: «Sosehr die Negativität von Thomas in diesem Bereiche immer wieder betont wird, es erscheinen doch auch positive Züge in der Weise, wie bei Thomas sich das Denken zu Gott erheben kann und soll. Wo das Unbegreifliche im Denken berührt und in der Berührung bejaht wird, da ist der Berührende eines selber unsäglichen Gehaltesinne und nicht der bloßen Leere der Entzogenheit. Aber eines unermeßlichen Gehaltes, der sich in positiven Aussagen und Begriffen und Bildern nicht fassen läßt, aber durch sie hindurch über ihnen drau-

Nell'affermare la semplice verità «Dio è» diciamo «sì all'incomprensibilità dell'essere di Dio»[11]. E questo «non è un trucco della ragione per impadronirsi di Dio nel pensare, ma è piuttosto una via per entrare nel mistero della *pienezza* al di là di ogni possesso e di tutte le possibilità del comprendere e dell'avere»[12]: un *toccare*[13] l'indicibile.

Nell'affermazione di Tommaso *Deus non est in aliquo genere* in qualche modo tocchiamo e partecipiamo al mistero di Dio. È così in qualche modo anticipata, secondo Welte, la *differenza ontologica* e quindi l'oltrepassamento della metafisica

---

ßen berührt werden kann». Sulla dialettica tra apofaticità e catafaticità di Tommaso, cfr. M.P. De Laborda, *La preesistenza delle perfezioni di Dio. L'apofatismo di san Tommaso*, in «Annales theologici», 21, 2007, pp. 279-298.

***11*** - *Ibid.*, p. 311: «Das dem Denken gebotene und mögliche Ja zur Unbegreiflichkeit des Seins Gottes trägt also wiederum über seine eigene Form hinaus, ins Sprachlose».

***12*** - *Ibid.*, p. 313: «Darum ist die Analogie in dem Sinne, wie Thomas sie verstanden hat, kein Trick des Verstandes, um Gottes im Denken doch noch habhaft zu werden. Sie ist vielmehr ein Weg ins Geheimnis der *Fülle* jenseits aller Kraft und aller Möglichkeiten des Begreifens und des Habens».

***13*** - *Toccare* è parola cara a Welte. Egli parla del "pensare toccante" [*berührenden Denken*] dell'Aquinate presentando un passo della *Summa Theologiae* in cui Tommaso cita Sant'Agostino: «È impossibile per ogni spirito creato comprendere Dio, ma *toccare* [*attingere*] Dio con lo spirito – in qualunque maniera – è la più grande beatitudine» (*S.Th.*, I., q.12, a.7: «Comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato: *attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo*»). Nell'ottica weltiana, «ciò che non si può mai comprendere […] si può *toccare* appena oltre la negatività dell'incomprensibilità e attraverso di essa. Così, toccando l'incomprensibile, il nostro spirito si spinge più in là di dove è stabilito nel comprendere l'incomprensibile. *Nella modalità del pensiero "toccante", la negatività si trasforma in una positività sublime*, che come tale non è più esprimibile positivamente […]. Toccando il mistero incomprensibile e indicibile con lo spirito, diciamo di sì alla sua realtà, rimettendoci ad esso con l'essenza e la totalità del nostro spirito. In questo dire sì lo accettiamo come la realtà di tutte le realtà, al di là di ogni comprensione e al di là di ogni affermazione meramente isolata ed esterna» (B. Welte, *Bemerkungen zum Gottesbegriff*, cit., p. 310). Il verbo toccare [*berühren*] – etimologicamente *ad-tangere*, attingere in latino – dice un atteggiamento discreto e delicato. Come mette in luce Cornelio Fabro: «L'*attingere* […] caratterizza il modo più perfetto di *partecipare*»; in altri termini, l'atto dell'*attingere* esprime la *partecipazione* libera e consapevole dell'ente creato all'Essere Creatore; infatti, colui che partecipa al Creatore *attinge* l'essere di cui partecipa. La partecipazione più perfetta – osserva Fabro – si fa propriamente più un attingere che un partecipare e la perfezione dell'attingere diventa più «immediatezza di unione e pienezza di comunicazione» che un attingere generico (C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit. in P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, p. 97). Ovviamente Welte parla qui di un *attingere* che è proprio dell'essere creato in quanto essere creato, e che si esprime appunto nell'apertura di esso al Mistero di Dio; c'è poi un attingere che è dono di grazia, per cui il mistero di Dio nel suo rivelarsi e autocomunicarsi offre all'ente creato, nella persona umana, la possibilità di attingere alla profondità più intima del mistero di Dio. Come vedremo, questo pensiero "toccante" caratterizza la fenomenologia di Welte: «È proprio in questo "tocco" del pensiero – commenta Gorgone – che la più grande negatività dell'inconcepibile si trasforma nella sublime positività del mistero divino» (S. Gorgone, *La notte di Dio. Bernhard Welte e l'esperienza religiosa nel mondo moderno*, in «Filosofia e Teologia», XIX (2005), 3, p. 629).

proposti da Heidegger[14]. La positività più alta di Dio si esprime pienamente proprio in tale *modus* negativo: Dio non rientrando *in alcun genere*, ne deriva che Egli semplicemente *è*: in quanto tale "è" non si riferisce alle categorie dell'essere, ma al suo *evento* in quanto tale: «L'avvenire [*das Zukommen*] dell'essere»[15].

## *1.2 Meister Eckhart: il Nulla come il "luogo" di Dio*

Se la *via negationis* del Doctor Angelicus presenta un modo indiretto per pensare e parlare di Dio, Eckhart tematizza *expressis verbis* la «natura transcategoriale»[16] dell'essenza divina e *come* essa possa essere toccata dall'uomo direttamente: con l'*Abgeschiedenheit*, il distacco. «Coloro che sono uguali al Nulla, da soli sono uguali a Dio»[17] – così afferma il maestro domenicano –: Dio non soltanto *non è*, come direbbe Tommaso, bensì è il *Non* stesso, essendo *uguale al Nulla*.

Welte entra nel vivo dell'*Abgeschiedenheit* nel testo *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*[18] pensando con il modo di pensare proprio di Eckhart – come suggerisce il titolo – e facendo riferimento principalmente ai suoi Sermoni inclusi nei *Deutschen Werke*. L'*Abgeschiedenheit* si configura innanzitutto come "verginità" [*Ledigkeit*] – «una persona libera da tutte le immagini estranee, tanto libera [*ledig*] come quando ancora non era»[19] – spogliandosi di tutte le immagini prodotte dalla ragione fino a raggiungere una condizione «senza appropriazione» [*ohne Eigenschaft*][20]. Riferendosi alla predica 52 *Beati pauperes spiritu*, Welte

---

***14*** - Cfr. B. Welte, *Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte* (1967), in *GS* II/1, cit., pp. 291-306. Sull'utilizzo del termine *differentia* in Tommaso, cfr. M. Mantovani, *Dio e la differenza in Tommaso d'Aquino. Spunti di ricerca*, in L. Congiunti, G. Perillo (a cura di), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino. In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A*, Las, Roma 2009, pp. 253-272.

***15*** - B. Welte, *Dal nulla*, cit., p. 90. Giovanni Ventimiglia, in questa prospettiva, nota come «Tommaso, sebbene senza usare il termine "evento", abbia di fatto sviluppato chiaramente una concezione dell'essere e dell'Essere come evento» (G. Ventimiglia, *Dio non "esiste" ma "avviene". Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica*, in «Teoria», XXXVII (2017), 1, p. 137).

***16*** - Cfr. B. Welte, *Meister Eckhart als Aristoteliker*, in *GS* II/1, cit., p. 228.

***17*** - M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 133.

***18*** - Cfr. B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* (1992[2]), in *GS* II/1, cit., pp. 19-213.

***19*** - M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 99.

***20*** - «Se avessi un intelletto così ampio che tutte le immagini che gli uomini tutti hanno accolto, e anche quelle che sono in Dio stesso si trovassero in esso, e se io fossi nei loro confronti tanto distaccato [*ohne Eigenschaft*] da non essere legato [*Eigenschaft*] ad alcuna di esse in ciò che faccio o non faccio, né al passato né al futuro; e se, al contrario, in questo momento presente, fossi libero [*ledig*] e distaccato […] in verità, io sarei vergine, senza alcun ostacolo da parte delle immagini, così come quando non ero ancora» (M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 100). Qui preferisco la traduzione «senza appropriazione» – che meglio

evidenzia il significato abissale dell'incamminarsi sulla via della povertà, e precisamente di quella interiore: «La povertà in un senso più alto: è uomo povero quello che *niente vuole, niente sa, niente ha*»[21]. La proposta di Eckhart è quella di privarsi della propria volontà fino a perdere anche la volontà di compiere la volontà di Dio; liberarsi da ogni sapere, tanto da non sapere che Dio opera nell'uomo; svuotarsi da tutte le cose interiori ed esteriori – da Dio stesso – in modo da poter «essere il *luogo* proprio di Dio»[22]. Per cui la povertà presentata come l'annullarsi dell'uomo è, in modo paradossale, un movimento che «dove inizialmente appare negativo, ha già in principio anche il senso positivo di una liberazione»[23]. La conseguenza del raccoglimento libero e disinteressato di sé [*selbstlose*] nell'*Abgeschiedenheit*, secondo Welte, è pertanto quella di «lasciar-esser tutto» [*alles sein lassen*]:

> Di colui che è divenuto completamente silente si può dire che lascia essere tutto come è [*alles sein lassen*] e ciò che è. Per questo può essere collegato con tutto in una modalità nuova e completamente trasformata. Tutto si può dispiegare per lui ed innanzi a lui liberamente, senza che egli voglia ancora intromettercisi. L'ampiezza del mondo è liberata nella sua originarietà.[24]

Sulla scia dell'*Abgeschiedenheit*, il Nulla di Welte non rimanda soltanto a un concetto ontologico di negazione, ma si dinamizza in un verbo – il *distaccarsi* – e si presenta come «esperienza che ha carattere di immediatezza e non [è] una dottrina elaborata sulla base di distinzioni e deduzioni concettuali, e pertanto esso interes-

---

illustra il rifiuto di afferrare le proprietà – proposta da V. Cesarone in *Dio, l'impossibile oggetto d'esperienza. Welte lettore di Meister Eckhart*, in «Archivio di Filosofia», LXXVIII (2010), 1, pp. 327–339, anziché la più letterale «senza proprietà». Il concetto di *Eigenschaft* è fondamentale per Eckhart – sottolinea Vannini, curatore della traduzione italiana dei sermoni tedeschi – perché «indica il legame di appropriazione all'io, in forza del quale le cose non sono lasciate essere nel loro essere, ma tutte strumentalizzate dalla volontà propria (*eigen*)» (in *I Sermoni*, cit., p. 389).

*21* - M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 389. Corsivo mio.

*22* - *Ibid.*, pp. 389-393. Corsivo mio.

*23* - B. Welte, *Meister Eckhart*, cit., p. 42: «Die Bewegung, auch wo sie zunächst negativ erscheint, hat schon im Ansatz auch den positiven Sinn einer Befreiung». Così commenta Sandro Gorgone, professore di Filosofia Teoretica all'Università di Messina: «Questa *de-qualificazione* [*ohne Eigenschaft*] dell'esistenza non costituisce un mero processo edificante di ascesi dal mondo sensibile e dalle sue tentazioni, ma ha il senso, soprattutto, di una liberazione che permette all'uomo di aprirsi ad un'esperienza più originaria ed autentica del mondo e di Dio» (S. Gorgone, *La fenomenologia della religione di Bernhard Welte*, in *Elaborare l'esperienza di Dio*, atti del convegno, Parma 20-21 marzo 2009, disponibile al link: http://mondodomani.org/teologia/gorgone.htm).

*24* - B. Welte, *Meister Eckhart*, cit., p. 42; tr. it. in V. Cesarone, *Dio, l'impossibile oggetto d'esperienza*, cit., p. 330.

sa direttamente la vita»[25]. Il Nulla è la vita: questo è il motto per eccellenza che innerva l'esistenza e il pensiero di Welte. Perciò Eckhart non è solamente un *Lesemeister* – un maestro della "parola" –, ma anche un *Lebemeister* – un maestro di *vita* – che indica un cammino vivente nella vita di Dio[26].

### *1.3 Martin Heidegger: il Nulla sacro e il Dio "veramente divino"*

Il nulla, secondo Heidegger, si svela a partire dalla spinta iniziale dell'angoscia[27] innanzitutto come semplice *non-ente*, così che l'ente finito non si *estingua,* ma si *distingua* da ogni specifica significatività. In questo modo, l'ente non si racchiude nei limiti della sua finitezza ma attraverso il nulla si apre all'essere: «Il nulla manifesta l'ente nel suo essere in una luce del tutto nuova. Ovvero, solo distinguendosi dal nulla, esso appare»[28]; con le parole di Heidegger in *Was ist Metaphysik?*, «solo nella chiara notte del *nulla* dell'angoscia sorge l'originaria apertura dell'ente come tale: che esso è qualcosa – e non nulla»[29]. Qui si assiste, secondo Welte, a un «capovolgimento incomprensibile»[30]: se il nulla lascia emergere l'ente al cospetto del suo essere *non-ente*, allora il nulla in quanto non-ente è

---

***25*** - P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995, p. 57; cfr. V. Cesarone, *Dio, l'impossibile oggetto d'esperienza*, cit., p. 330.

***26*** - «La visione incontra quel punto cieco da cui ogni vedere scaturisce: chi riesce a *vedere* il nulla, vede Dio; questo per Eckhart significa vedere nel nulla *null'*altro che Dio, ma anche vedere il nulla in ogni cosa e quindi Dio in ogni cosa. Là dove la realtà sprofonda nel nulla, il nulla s'illumina nella sua luce divina. Dio si manifesta *nel* nulla, nel deserto, nello svuotamento e non soltanto, secondo un *topos* classico della tradizione mistico-ascetica, lungo la via che li attraversa» (S. Gorgone, *La fenomenologia della religione di Bernhard Welte*, cit.).

***27*** - L'angoscia è una «situazione emotiva fondamentale» nella quale «tutto l'essere intramondano [l'ente] sprofonda nella insignificanza» (B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, in «Archivio di Filosofia», XLV (1987), 1-3, p. 449).

***28*** - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 450. Come sottolinea Pietro De Vitiis: il nulla è «l'essere stesso in quanto pensato come distinguentesi da ogni ente […]. Il nulla è il *modo* in cui l'essere si disvela all'uomo» (P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, cit., p. 55. Corsivo mio).

***29*** - M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit. in B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 450. «Heidegger voleva che qui il nulla fosse scritto con la maiuscola. È l'abisso nascosto dal quale si incontrano tutti gli enti e che primariamente ci permette di percepire la cosa più misteriosa e tuttavia più quotidiana con stupore originario: che l'ente è e non nulla» (B. Welte, *Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie Martin Heideggers*, in *GS* II/2, cit., p. 113: «Und wir wollen bemerken, Heidegger hier das Nichts mit der Majuskel geschrieben haben wollte. Es ist der verborgene Abgrund, aus dem heraus alles Seiende begegnet und der es uns erst ermöglicht, das Geheimnisvollste und gleichwohl Alltäglichste mit ursprünglicher Verwunderung wahrzunehmen: daß Seiendes ist und nicht nichts»).

***30*** - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger,* cit., p. 450.

proprio l'essere[31]. In primo luogo, l'essere *non* è l'ente; questo *non* della differenza ontologica segna il terreno comune tra essere e nulla, cioè la loro non-appartenenza all'ente finito[32]. Inoltre, Welte mette in luce che essere e nulla per Heidegger si ritrovano nella dinamica stessa del *darsi*, il quale dischiude originariamente la differenza ontologica:

> Perché il nulla si manifesta come l'essere? Perché è ciò "che ad ogni ente concede di essere", perché *concede* e *dona* essere all'ente, distinguendosi contemporaneamente da esso. Per questo il nulla che lascia-essere si svela e si rivela come l'essere stesso, nello stesso tempo che svela e rivela originariamente l'essere dell'ente[33].

Dunque, il nulla, come l'essere, «*è* dare l'ente»[34]. Da questo capovolgimento incomprensibile scaturisce la positività del nulla come qualcosa che è: non in senso entificato, ma come evento del darsi. La verità dell'essere dell'ente per Heidegger è il «dispiegarsi [*walten*] dell'essere» in una «illuminante apertura [*Lichtung*]»[35] in quanto *a-letheia* intesa come non-nascondimento. L'apertura dell'essere avviene però in modo peculiare, come il «non-nascondimento nascondente»: «L'emergere dell'apertura ha presso di sé anche il nascondimento e la sottrazione. L'emergere emerge dal nascondimento, e conserva in sé il tratto nascondente»[36]. Se dunque nella lettura weltiana di Heidegger essere e nulla coincidono, oserei dire che il nulla è il luogo fenomenologico dove l'essere si nasconde e insieme dove l'essere si dà.

Il grande apporto di Heidegger al pensiero di Welte sta dunque nel mettere in luce la «presenza nascosta» del nulla: «l'assenza di Dio va compresa come il travaglio del nascondimento e come il non apparire della pienezza del Dio divino

---

***31*** - Riguardo la lettura weltiana del concetto dell'Essere in Heidegger, cfr. *Bemerkungen zum Seinsbegriff Heideggers*, in *GS* II/2, a cura di H. Zaborowski, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 120-126.

***32*** - «L'essere, il cui nome ora comincia a identificare una *cosa* diversa dall'"enticità" metafisica – e indice di questo è il fatto che Heidegger lo scriva segnandoci sopra graficamente una barratura incrociata», afferma C. Esposito, *Heidegger e il fondamento del nichilismo*, in A. Ales Bello, L. Messinese, A. Molinaro (a cura di), *Fondamento e fondamentalismi: filosofia teologia religioni*, Città Nuova, Roma 2004, p. 159.

***33*** - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 450. Corsivo mio.

***34*** - *Ibid.*, pp. 450-451. «Il nulla è nome adeguato dell'essere: concedendo ad ogni ente di sussistere, il *Sein* si differenzia ad un tempo dall'essere che concede, e si dona, nella differenza come nulla» (C.V. Grotti, *Nichilismo ed esperienza religiosa dell'uomo moderno. Saggio su Bernhard Welte*, CUSL, Bologna 1991, p. 91).

***35*** - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 452.

***36*** - *Ibid.*, p. 453. Qui si nota anche il commento di Vattimo: questo è «il peculiare carattere dell'essere, per cui l'essere si nasconde mentre lascia apparire gli enti» (G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980, p. 89).

epifanico»[37]. Questa pienezza, la «presenza nascosta» di Dio, tocca l'apice nel discorso di Heidegger sul Nulla sacro. Spiega Welte: «La dimensione del sacro si riferisce *retrospettivamente* a ciò che dapprima è apparso come il nulla e poi come l'essere. Essa si riferisce però nello stesso tempo prospettivamente all'"Alto", e cioè al Dio divino»[38]. Il Nulla sacro, in definitiva, è il luogo della manifestazione del Dio divino, il *luogo* dove Dio abita, la *dimora* dell'Alto. L'abitare di Dio, secondo Heidegger, non è presenza epifanica di Dio, ma «presenza assente dell'Alto stesso, il modo del suo presenziare nel sottrarsi»[39]. Così – citando Welte – «il Sacro appare, ma il Dio resta lontano»[40].

Il significato del Nulla in Heidegger si dispiega dall'angoscia, giunge al *non* della differenza ontologica e, infine, al Nulla sacro. Concludendo il suo *Gott im Denken Heideggers*, Welte prende in prestito una domanda del filosofo Heidegger: «Il nostro abitare è forse un dimorare nel negarsi dell'Alto?»[41]. Poiché Heidegger si è spinto verso l'oltrepassamento della metafisica, superando il dio onto-teo-logico sino a cancellare il *Sein*, egli vuole soltanto lasciarci perplessi nel vuoto – sebbene in esso scopra un senso positivo, sacro – del Dio veramente divino? Sì e no. L'ambiguità della risposta a questa domanda si evidenzia nella risposta di Welte: «Il Dio divino *in-combe*, ma in modo che egli si *a*-stiene dall'apparire»[42]. Si allude così all'impersonalità di Dio nel pensiero heideggeriano sul sacro: è un dio che si *a-stiene* dall'apparire, che non ha alcun contatto con l'uomo. I concetti heideggeriani del Nulla sacro, dell'essere, del dio divino sono privi della personalità del Dio incarnato.

---

***37*** - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 457.

***38*** - *Ibid.*, p. 460. Ciò apre la possibilità dell'apparire del Sacro e quindi la possibilità di «superare-approfondire [*verwinden*]» il dio dell'onto-teologia. È questo il processo necessario per la manifestazione del Dio divino come l'Essere: «L'emergere del nulla e nel nulla dell'essere e nell'essere del sacro è presupposto per l'emergere di Dio (rapporto positivo)» (P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, cit., p. 56).

***39*** - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 461.

***40*** - *Ibid.* Per un approfondimento puntuale sul Sacro in Heidegger, cfr. M. Viscomi, *Il sacro in Martin Heidegger. I "venturi" e "l'ultimo Dio"*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

***41*** - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 464: «Ist unser Wohnen der Aufenthalt in einem Vorenthalt des Hohen?».

***42*** - *Ibid.*

## 2. Welte e la via del Nulla

La *Denkform* weltiana è contrassegnata dalla fenomenologia, in una «astinenza oggettivante»[43] del pensare in equilibrio tra l'audacia nel confrontarsi con la realtà nel suo darsi originario – emancipato dalle catene categoriali dell'*a priori* – e l'«assumere una responsabilità ragionevole»[44], accogliendo ciò che viene manifestato dall'oggetto pensato nei limiti della nostra capacità di comprensione. Ed è proprio con quest'ultimo passaggio che Welte si allontana dall'istanza dell'oltrepassamento heideggeriano della metafisica. Questo equilibrio del pensare, tra libertà e responsabilità, è caratterizzato in effetti da ciò che il suo allievo Klaus Hemmerle definisce l'abitare sul *Grenze*[45], il confine del pensare: «La fenomenologia di Bernhard Welte sarebbe allora la fenomenologia del proprio pensare che però, in quanto pensare "confinante", nella sua attività è al contempo ricettività per il sorgere del suo altro»[46]. Il *Grenze* di cui parla Hemmerle è anche quello tra filosofia e teologia che già in Welte vede il suo prototipo nella *Religionsphilosophie*, dove il pensiero si apre e fa spazio alla Rivelazione. Così facendo Welte si incammina *Dal nulla al mistero assoluto*.

Il nulla si riferisce necessariamente a un *luogo* (*tópos*). Nel saggio *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts* (1975)[47] Welte traccia una mappa dei diversi significati del nulla, tra cui è interessante notare il riferimento allo spazio intermedio *tra* le stelle, lo *Zwischenraum*: non vi è nulla tra le stelle se non questo *tra* sostantivato, *Zwischenraum*. Il nulla in quanto spazio vuoto diventa un nulla spaziale e acquisisce per così dire una dimensione *topografica* che lo determina.

---

*43* - V. Gaudiano, *Introduzione*, in K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018, p. 24.

*44* - La recensione di R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, in F. Rossi, *Bernhard Welte filosofo della religione*, cit., p. 119.

*45* - "Limite" e "pensiero" sono due parole chiave che si richiamano reciprocamente nel pensiero di Welte. Infatti, il *limite* (in tedesco *Grenze*) ha differenti sfumature di significato nella lingua italiana: da un lato indica «mancanza, incapacità o anche blocco»; dall'altro rinvia ai termini «confine e frontiera», simili ma con usi differenti. Il *confine* indica una delimitazione territoriale; *frontiera*, vocabolo meno antico del precedente, è usato come sinonimo per indicare demarcazioni ufficialmente riconosciute e anche difese, oltre che – ed è questo un uso ormai sempre più diffuso – un margine non così fisso e definito, bensì un territorio ancora disponibile, da abitare (cfr. V. Gaudiano, *Cornice introduttiva*, in K. Hemmerle, *Pensiero del confine – confine del pensare. Sulla fenomenologia di Bernhard Welte*, in K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente*, cit., pp. 284-285; P. Coda, A. Clemenzia, J. Tremblay [a cura di], *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016).

*46* - K. Hemmerle, *Pensiero del confine*, cit., p. 301.

*47* - Cfr. in *GS* III/3, a cura di H. Zaborowski, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 75-83. Riguardo alla trattazione del termine *nulla* prima della *Religionsphilosophie*, si rimanda anche a *Versuch zur Frage nach Gott*, in *GS* III/3, cit., pp. 50-64; *Ein Experiment zur Frage nach Gott*, in *GS* III/3, cit., pp. 39-49.

Ma la fenomenalità del nulla custodisce la possibilità dell'esserci di qualcosa: «Lo spazio vuoto è nulla, perché è la possibilità di tutti i possibili Qualcosa spaziale, quindi possibile Qualcosa la cui pretesa è negata dalla fattualità»[48].

Nella *Religionsphilosophie* Welte propone l'*abbozzo* [*Entwurf*] di due itinerari dal nulla verso Dio, culmine della sua riflessione. Il primo itinerario parte dalla nostra esperienza del nulla: il «nulla che ci viene incontro»[49]. Il nulla non si configura soltanto per una considerazione formale, ma è un'esperienza che accade nell'esistenza: «chi fa esperienza del nulla fa veramente un'esperienza, cioè incontra qualche cosa che lo colpisce, lo sconvolge e lo trasforma»[50]:

> Certamente il nulla è l'Altro dell'esistenza, ma in questo modo preciso che è l'altro dell'esistenza. È l'altro *dell'esistenza* al punto che viene sperimentato *nell*'esistenza. L'esistenza stessa si presenta come il *luogo* dell'esperienza o del darsi del nulla. Il nulla è appunto *dentro* l'esistenza come il suo altro, e non puramente ai suoi confini e al di fuori di essi. L'esistenza ne è piena là dove esperisce il nulla, ma anche là dove rifiuta quest'esperienza […] Il nulla non cessa là dove è qualcosa, cioè l'esistenza. Bensì penetra e determina ciò in modo singolare. Esistenza e nulla non possono perciò essere presentati come due ambiti separati l'uno dall'altro, piuttosto stanno l'uno nell'altro[51].

Welte capovolge l'antica dicotomia tra essere e non essere (nulla): il nulla, in quanto altro *dell*'esistenza, si presenta proprio *nell*'esistenza come il suo altro. Così il confine tra esistenza e nulla – il *Grenze* tra l'uno e l'altro, dentro e fuori – si staglia come orizzonte di *compenetrazione*, anziché di separazione; l'identità di

---

*48* - B. Welte, *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, cit., p. 76: «Der leere Raum ist nichts, weil er die Möglichkeit alles möglichen räumlichen Etwas ist, also mögliches Etwas, dessen Anspruch durch die Faktizität negiert wird».

*49* - B. Welte, *Dal nulla*, cit., p. 65.

*50* - B. Welte, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983, p. 37.

*51* - B. Welte, *Dal nulla*, cit., pp. 49-50: «Zwar ist freilich das Nichts das Andere des Daseins, aber eben in der Weise, als es das Andere des Daseins ist. Es ist das Andere *des* Daseins so, daß es *im* Dasein erfahren wird. Das Dasein selber zeigt sich dabei als der *Ort* der Erfahrung oder der Gegebenheit des Nichts. Das Nichts ist gerade *im* Dasein als sein Anderes und keineswegs bloß an seinen Grenzen und außerhalb seiner. Das Dasein ist erfüllt von ihm, dort, wo es das Nichts erfährt, und doch wohl auch dort, wo es diese Erfahrung verweigert [...] Das Nichts hört nicht am Etwas, d.h. am Dasein, auf. Es durchdringt und durchstimmt dieses vielmehr auf eine merkwürdige Weise. Dasein und Nichts sind also nicht als zwei auseinander liegende Bereiche vorzustellen, sie liegen vielmehr ineinander» (*Religionsphilosophie*, in *GS* III/1, a cura di K. Kienzler, Herder, Freiburg i.B. 2008, p. 60).

entrambi non viene meno, tutt'altro: si arricchisce nella relazione vicendevole che le costituisce[52].

Facendo riferimento al problema del senso, Welte fa un passo in avanti nel cammino del nulla:

> Un'esistenza umana ricca di senso è possibile soltanto se il nulla, nella sua infinitezza e nel suo potere ineludibile, non è un vuoto niente, è piuttosto nascondimento o presenza nascosta della potenza infinita e incondizionata che a tutto dona senso e ne custodisce il senso. Presenza *nascosta*: senza chiasso, senza forma, oscura, terribile forse, eppure presenza[53].

L'esperienza del nulla non può essere identificata con l'assoluto annullamento. Riconoscendo la sua propria negatività fenomenica, piuttosto, il nulla manifesta un «contenuto positivo» e – pur nascondendosi «con tutta l'intensità possibile nella notte della propria negatività» – si rivela come «presenza nascosta»[54]. Tale presenza nascosta riluce, infine, nella «potenza infinita e incondizionata» del Mistero assoluto che in sé *custodisce* ogni finitezza e, in particolare, il senso della vita umana.

Welte propone tre chiarimenti circa questo itinerario. Il primo si presenta nel fatto che il manifestarsi misterioso della potenza non avviene come qualcosa *nel* nulla; è piuttosto il nulla *stesso* – in quanto nulla – che si presenta come «la presenza sfuggente della potenza infinita»[55]. Il secondo sottolinea che la non-entificabilità del nulla – cioè la sua potenza infinita – non è un qualcosa o una sostanza nel senso stretto del termine; il fatto che esso si manifesti come presenza nascosta della potenza infinita e incondizionata non cancella il suo essere negazione di qualcosa, ovvero la sua alterità assoluta. A sua volta la potenza misteriosa non può coincidere con la realtà finita, fattuale e limitata dell'essente: è al di là dell'essente. Il terzo chiarimento ci avverte di un pericolo: se trascurassimo la differenza fenomenologica tra il nostro pensiero del nulla e il mistero stesso, la nostra riflessione rischierebbe di catturare Dio.

---

***52*** - A partire da qui, Hemmerle afferma che anche il confine diventa nulla, «non un niente nientificante, piuttosto un niente determinante» che appunto determina la relazione tra le due parti (K. Hemmerle, *Pensare del confine*, cit., p. 293).

***53*** - B. Welte, *Dal nulla*, cit., p. 57: «Sinnvolles menschliches Dasein, so müssen wir dann sagen, ist nur dann möglich, wenn das Nichts in seiner Unendlichkeit und in seiner unentrinnbaren Macht kein leeres Nichts ist, vielmehr Verbergung oder verborgene Anwesenheit unendlicher und unbedingter und allem sinngebender und sinnverwahrender Macht. Verborgene Anwesenheit: lautlos, gestaltlos, dunkel, schrekkend vielleicht, aber doch Anwesenheit» (*Religionsphilsophie*, cit., p. 68). Ho reso la traduzione in italiano più letterale rispetto a quella del curatore.

***54*** - B. Welte, *Dal nulla*, cit., p. 58.

***55*** - *Ibid.*, p. 59.

Riprendendo dunque la domanda iniziale, «perché c'è in generale qualcosa – cioè l'essere – e non il nulla?», Welte, nel secondo itinerario, invita a guardare il «nulla dal quale veniamo»[56] sottolineando la positività del nulla in quanto fondamento. Anche in questa prospettiva, egli arriva alla conclusione che «nell'abisso senza fondo, si annuncia il mistero: quel mistero che regge e decide ogni essere, il perché nascosto, l'origine taciuta, il fondamento incondizionato»; così «tocchiamo il grande mistero che si nasconde e insieme si manifesta nello spazio infinito aldilà di ogni essente»[57].

Il filosofo non si ferma qui: altrimenti potrebbe cadere nello smarrimento heideggeriano, ma fa un passo avanti per identificare il volto del Nulla, ovvero la sua personalità e divinità. Prima di tutto, la dimensione personale è fondamentale per il nulla in quanto Mistero: «La struttura personale – scrive – appartiene al dato a priori del senso nel postulato di senso di fronte al Mistero infinito e incondizionato. Perché solo inteso in chiave personale il Mistero produce senso»[58]. Questa personalità del nulla trova la espressione definitiva nella *figura* [*Gestalt*] costituita originariamente nell'*evento della rivelazione*, ovvero si profila nel volto di Dio. Per questo possiamo dire che «*l'*infinito diventa *questo* Dio per *questi* uomini», come avviene nei libri del Primo Testamento, in cui Dio si fa conoscere come il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe[59]:

> Le esperienze di Dio nell'abisso silenzioso del nulla hanno bisogno nella nostra storia concreta di un rappresentante e testimone concreto a cui appoggiarci di fronte all'abisso apparentemente privo di sostegno; cioè di un rappresentante e testimone che ci faccia coraggio non solo a guardare in faccia a tale abisso oscuro ma pure ad affidarci ad esso nella vita e nella morte[60].

Ciò che Welte esprime con queste parole è il grido dello smarrimento della nostra epoca che cerca una figura a cui affidarsi. Alla luce di questo contesto si sviluppa *una nuova visione di Gesù di Nazaret*: figura concreta e personale che, con la sua vita e la sua morte, ci testimonia il regno di Dio annunciando la Buona Novella.

---

***56*** - *Ibid.*, p. 65.
***57*** - *Ibid.*, p. 80.
***58*** - *Ibid.*, p. 109.
***59*** - *Ibid.*, p. 120.
***60*** - *Ibid.*, p. 59.

## 3. Una prospettiva per il dialogo con il pensiero orientale

Ripercorrendo e sintetizzando il percorso fatto, abbiamo visto come a partire da Tommaso, Eckhart e Heidegger, Welte si immerge nel Dio apofatico, tradizione di pensiero tutt'altro che sconosciuta al pensiero occidentale in specie teologico, che sembra tornare d'attualità oggi, nell'epoca del nichilismo compiuto. Attraverso tali maestri, il filosofo già comincia a intravedere la *Luce del nulla* anche se inizialmente tutto appare oscuro; poi, con la scintilla di questa luce, il nulla è da lui interrogato in modo esplicito e identificato come la potenza nascosta del Mistero che si manifesta nel *luogo* dell'esistenza umana. Welte non si ferma però nell'apofatismo come aveva fatto Heidegger, bensì svela il Dio catafatico, e ciò fa identificando la personalità e la divinità del Mistero nella rivelazione cristiana. Possiamo di qui intuire che il *luogo* per eccellenza della manifestazione del Nulla in quanto Mistero prende figura, per Welte, nella persona e nella divinità dell'uomo Gesù Cristo.

E tuttavia il filosofo e teologo friburghese non ha potuto sviluppare le implicazioni della rivelazione cristiana a proposito del nulla. Sulla scia di Welte, immergendoci nell'evento cristiano, possiamo dire che il nulla da lui indicato risulta attraversato da quel Dio che, «nella rivelazione di sé, entra nella storia umana per farsi conoscere nel Figlio/Verbo fatto carne e per donarsi nello Spirito effuso "senza misura" (cfr. *Gv* 3,34) dal Cristo Crocifisso/Risorto»[61].

In questo senso, il Nulla raffigurato nella Pasqua di Gesù è pienamente *spogliato* dalla sua negatività nientificante: non si manifesta come presenza soltanto in quanto *nascondimento*, ma si offre nella positività della rivelazione che si accende nella relazione trinitaria; infatti – come nota Massimo Donà – solamente «avendo toccato il fondo della disperazione […] si può riuscire a sperare "in senso proprio"»[62]. A questo punto, possiamo forse parlare – come fa Piero Coda – di un *Nulla relazionale e trinitario* alla luce della rivelazione cristiana[63].

Ora: non potrebbe il Nulla – cristologico e trinitario, il Nulla che prende figura personale in Gesù Crocifisso – diventare il *luogo* dell'incontro tra Occidente e Oriente?[64] Ne *La luce del nulla*, infatti, Welte apre alla prospettiva interreligiosa

---

***61*** - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia,* Città Nuova, Roma 2012, p. 108.

***62*** - M. Donà, *Nulla, fede e filosofia*, in P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia (a cura di), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, p. 137.

***63*** - Cfr. ad es. P. Coda, *Postilla sulla semantica del "non essere" in teologia*, in P. Coda – J. Tremblay – A. Clemenzia (edd.), *"Il Nulla-Tutto dell'Amore". La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova – Istituto Universitario Sophia, Roma 2013, pp. 200-209.

***64*** - Cfr. P. Coda, *Il Logos e il Nulla*, cit.; *lectio magistralis* nel conferimento del dottorato h.c. al Dharma Drum Institute of Liberal Arts in Taiwan: *La Rivelazione cristiana e il segreto del Nulla* (16 dicembre 2019),

dell'esperienza del nulla e mostra che nel pensiero di Laozi si può trovare l'«espressione più radicale» del nulla: qui «c'è soltanto il puro silenzio dinanzi al senza-nome, al nulla».

> Tao, se può essere pronunciato
> Non è il Tao eterno.
> Il nome, se può essere nominato,
> non è il nome eterno[65].

Al riguardo ci sembra interessante sottolineare come nel pensiero daoista il nulla (*wu* 無) secondo Pang Pu suggerisce il senso di mistero a partire dalla radice etimologica condivisa con il carattere 舞, "danza", rituale religioso condotto dallo sciamano (巫). Il nulla e la presenza, perciò, non sono due poli della realtà contrapposti l'uno all'altro, ma si generano vicendevolmente e si compenetrano nell'orizzonte del Dao. Inoltre, il nulla si concretizza nel verbo "non-agire" (*wuwei* 無為), che indirizza su un cammino di santità[66]. Non si potrebbe dire che Gesù, nell'abbandono vissuto sulla croce, pratica all'estremo il non-agire (*wuwei* 無為)? A ben vedere, nel totale affidamento al Dio dell'Abbandonato, Gesù non agisce secondo la propria volontà ma si *abbandona* e a sua volta *ritorna* (*fan* 反) al seno del Padre e in tal modo si lascia agire da Dio. Forse Laozi verrebbe a dire che Gesù è l'uomo santo (*shengren* 聖人) che, non agendo-sé secondo preventivi desideri egoistici, trova la piena realizzazione di sé nel Padre.

Non intendo con ciò proporre un'analogia biunivoca, ma penso che nel *luogo avvolgente* e *accogliente* del Nulla trinitario l'ispirazione filosofica occidentale del nulla e il *wu* del pensiero daoista accadano in una relazione dove l'uno e l'altro si ritrovano nella danza della *pericoresi*, nella quale si manifesta liberamente non solo la convergenza, ma anche la differenza: nel grido di Gesù sulla Croce – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15,34) – il Nulla di Gesù conduce alla catafaticità di Dio, poiché si rivolge al Dio personale; mentre nel Dao il nulla resta impersonale e apofatico.

Tornando alla domanda ontologica sul nulla, il Nulla Trinitario sulla Croce, con cui il *wuwei* daoista condivide la dinamicità, non potrebbe offrire una nuova luce all'*ontologia* nella direzione di una *teo-ontologia* nel cui orizzonte Dio Tri-

---

tr. cinese di H. Fu, pubblicato in italiano in *Silenzio e vie dell'Ontologia*, a cura di M. Marianelli e S. Meattini, Pièdimosca Edizioni, Perugia 2020.

***65*** - Laozi, *Daodejing*, cit. in B. Welte, *La luce del nulla*, cit., p. 55.

***66*** - Cfr. P. Pang, *Shuo wu*, in *Pang Pu wenji*, IV, a cura di Y. Liu, *Shan dong da xue chu ban she*, Jinan 2005; A. Andreini (a cura di), *Daodejing. Il canone della via e della virtù*, Einaudi, Torino 2018.

nità ritma l'*essere* in Gesù Cristo, anziché riproporre una *onto-teologia* che rischia di incatenare Dio nell'ontologia? Così che la positività del nulla, in questo darsi di una nuova ontologia, si mostrerebbe in definitiva come Essere che è Amore[67].

HAOYANG FU 傅浩洋
Dottore in Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia e in Filosofia ed etica delle relazioni presso l'Università degli Studi di Perugia
*haoyang.fu@outlook.com*

***67*** - Cfr. P. Coda, *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, in «Sophia» IX (2017/1), pp. 9-17; trad. sp. pubblicata con alcune glosse curate da M.B. Curi e tradotte da R. Buffo in P. Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relacíon*, ed. e trad. (a cura di) R. Buffo, Agape Libros, Buenos Aires 2018, pp. 15-38.