

Massimo Borghesi
L'uomo.Fondamenti di antropologia cristiana

1) “Nel moderno stile di pensiero...”

Esce finalmente, in prima edizione mondiale, *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie* [L'uomo.Fondamenti di una antropologia cristiana] ,l'opera di una vita, che Romano Guardini ,nonostante l'impegno, non ha mai portato a compimento e dato alle stampe .”L'autore – scriveva nel 1939 – lavora a questa impresa già da molti anni, ma non è ancora in grado di prevedere quando potrà essere condotta a termine. Egli perciò non può offrire che dei saggi i quali indichino come devono venir posti i problemi, e spera, con le risposte che essi per ora ricevono,di stabilire le premesse per un lavoro più vasto”(1). Dieci anni prima, in *Das Wesen des Christentums*, riferendosi al tema di una esistenza illuminata ed informata dalla fede, osservava come “Una indagine nel senso accennato oltrepasserebbe i limiti di questo saggio e noi dobbiamo riservarla per una ‘antropologia cristiana ’ da lungo tempo predisposta ”(2).

Già alla fine degli anni '20 quindi, Guardini stava progettando un ampio lavoro dedicato alla “christliche Anthropologie”. Si tratta di un'idea meditata a lungo.Nella parte prima di *Der Mensch*, databile alla metà degli anni '30, si parla di “ una riflessione che prosegue ormai da circa trent'anni”(3), un pensiero che precede ed accompagna l'insegnamento di *Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung* all'Università di Berlino.Ne sono conferma taluni dei saggi più significativi degli anni '20-'30 i quali ruotano attorno alla tematica dell'antropologia cristiana, da *Lebendiger Geist* (1927) a *Die christliche Innerlichkeit* (1934).Sono saggi di penetrazione, di chiarificazione dei concetti, che non sfociano, però, in un'opera sistematica. *Der Mensch*, la cui elaborazione occupa quasi per

¹ Romano Guardini, *Welt und Person.Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund, Würzburg 1939, tr. it. di Giulio Colombi, ed.it. a cura di Silvano Zucal, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2002, p.20.

² Romano Guardini, *Das Wesen des Christentums*, in: “Die Schildgenossen” 9(1929), tr. it. di Manfredo Baronchelli, *L'essenza del cristianesimo*, in *Opera omnia*, vol. II/1, *Filosofia della religione.Esperienza religiosa e fede*, a cura di Silvano Zucal (in collaborazione con Andrea Aguti), Morcelliana , Brescia 2008, p. 171.

³ Romano Guardini, *Der Mensch.Grundzüge einer christlichen Anthropologie*, tr.it. di Carlo Brentari, *L'uomo. Fondamenti di antropologia cristiana*, Introduzione di Massimo Borghesi, Morcelliana, Brescia 2008(in corso di pubblicazione), *infra*, p.75.

intero gli anni '30,era destinata a rimanere nel cassetto.Solo alcune pagine verranno anticipate in quella che,vivente l'autore, può essere considerata la sua opera di antropologia teologica: *Welt und Person* del 1939.Qui il motto d'esordio, "L'uomo oltrepassa infinitamente l'uomo"(Pascal), identico a quello di *Der Mensch*,siglava la perfetta coincidenza dei percorsi. "Sono dunque due esiti paralleli, anzi incrociati, quelli consegnati rispettivamente al materiale inedito e all'opera pubblicata nel 1939. E sarebbe un lavoro filologico di non poco interesse ([...]) quello di confrontare i due testi e coglierne le sovrapposizioni o le diverse sfumature"⁽⁴⁾.

L'opera che ora viene alla luce, la cui rilevanza non era sfuggita ad Alfonso Lopez Quintas ⁽⁵⁾,era conservata nel *Nachlass* guardiniano presso la *Bayrische Staatsbibliothek* e l'Archivio della *Katholische Akademie* di Monaco. Il testo si compone di sette parti:Introduzione e posizione del problema; L'incontro con sé e con il mondo; L'origine e la creazione; Prova, peccato, colpa; Redenzione; L'esistenza cristiana; Il compimento. Queste riprendono, in larga misura, i programmi della cattedra di "Filosofia della religione e visione del mondo cattolica", svolti all'Università di Berlino.Nel semestre invernale 1933-1934 Guardini tiene un corso dal titolo *Der Mensch (Grundfragen einer christlichen Anthropologie)* [L'uomo.Domande fondamentali di antropologia cristiana].L'argomento è ripetuto, nel semestre invernale 1934-1935, con il titolo: *Der Mensch.Grundzüge einer christlichen Anthropologie*. E' la denominazione che assumerà l'opera complessiva. Il tema viene poi ripetuto,nei semestri successivi, accompagnato da sottotitoli coincidenti, spesso,con le parti di cui si compone *Der Mensch* ⁽⁶⁾. Di quelle lezioni il testo conserva il linguaggio parlato, le ripetizioni, le lacune

⁴ Silvano Zucal,*Il personalismo dialogico di Guardini*, Postfazione a:Romano Guardini, *Mondo e persona*, cit., p.245.La parte di *Der Mensch* che confluisce per intero in *Welt und Person*, con piccole variazioni, brevi omissioni, periodi sintetizzati, è tratta dalla III parte dell'opera : "L'origine e la creazione", & II, "Natura-soggetto-cultura" e "Creazione" (op. cit. , *infra*, pp. 217-246). Essa viene a costituire il cap.I di *Mondo e Persona*, "Natura e creazione" (tr. cit., pp.25-58).Viceversa *Der Mensch* rimanda ai primi tre saggi di *Welt und Person*, nella sesta parte dedicata a "L'esistenza cristiana"(op.cit., *infra*, pp. 477-481),per la trattazione dei concetti di persona, mondo, provvidenza. *Mondo e persona* diventa così un possibile esito di *Der Mensch* e, insieme, un modo per consolidarne i risultati. L'impressione è che Guardini volesse dare una forma, sia pure provvisoria, ad un lavoro di riflessione che durava da troppi anni

⁵ Alfonso Lopez Quintas, *Romano Guardini y la dialectica de lo viviente*, Guadarrama, Madrid 1966, p..188.

⁶ Il sottotitolo del corso del 1934-1935 era *Ursprung und Schöpfung* [Origine e creazione]. E' il tema della terza parte di *Der Mensch*. Lo stesso argomento torna nel semestre invernale 1937-1938 e in quello estivo 1938. Nel semestre estivo del 1935 Guardini tratta di *Der Mensch, Grundzüge einer christlichen Anthropologie III: Das Problem der Schuld* [Il problema della colpa]. Tema ripetuto, in parte, nel semestre invernale 1938-1939 e che costituisce l'argomento della quarta parte di *Der Mensch*. Nel semestre invernale 1935-1936 il titolo del corso è *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie IV: Erlösung und Erlöstsein* [Salvezza ed essere salvati], ripreso nel semestre estivo 1939, tema trattato nella quinta parte di *Der Mensch*. Nel semestre estivo 1936 contenuto delle lezioni è *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie IV* [in realtà è V]: *Persönlichkeit, Geschichte, Kultur* [Personalità, storia, cultura]. Nel semestre invernale 1936-1937 Guardini tratta di *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*, affrontando, tra i vari temi, *Das eschatologische Elements in menschlichen Dasein* [Gli elementi

che, nella prospettiva di una pubblicazione, attendevano di essere colmate (⁷).

L'insegnamento degli anni '30 appare allora come la progressiva costruzione di un grande edificio di cui i singoli corsi venivano a costituire le pietre. Un progetto che doveva interrompersi nel 1939, compiendosi anzitempo, con la soppressione della cattedra universitaria, ad opera del Ministero, in quanto una *katholische Weltanschauung* non era compatibile con quella del regime. L'arco di tempo in cui si situa la composizione di *Der Mensch* risulta così compreso tra il semestre invernale 1933-1934 e quello estivo del 1939. Sono, in Germania, gli anni di Hitler e del nazionalsocialismo. L'opera che Guardini aveva in mente, segnata dal confronto con "la possibilità di un secondo paganesimo dopo Cristo" (⁸), costituisce, senza ombra di dubbio, la sua risposta alla visione del mondo e dell'uomo affermata dal nazismo. Sono gli anni in cui l'autore si impegna nella *Unterscheidung des Christlichen* [Distinzione di ciò che è cristiano], titolo di una raccolta di saggi del 1935 (⁹). Distinzione, innanzitutto, tra *Religiöse Erfahrung und Glaube* [Esperienza religiosa e fede], tra la religiosità del mondo – che trovava espressione nel neopaganesimo nazista – e la fede in Cristo. "Oggi – scriveva – gli dèi sembrano essere possibilità serie in modo del tutto diverso da come lo sono stati per il classicismo di Weimar. La situazione della psicologia della religione, da cui dovrebbero scaturire gli dèi, non sembra troppo lontana, anche se naturalmente sarebbero di altro genere da quelli anteriori, e certo dovrebbero trovare invece il loro addentellato là dove si stanno svolgendo gli spostamenti decisivi della coscienza storica: per esempio nella modalità in cui è vitalmente esperito il popolo, il sangue, lo Stato, il potere" (¹⁰). Si trattava di distinguere, quindi, tra gli archetipi, i modelli naturali e vitali e l'evento, unico ed irripetibile, di Gesù Cristo. E' il tema di *Der Heiland*, del 1935, in cui Guardini metteva in guardia dai pseudosalvatori che assumono le sembianze di Dioniso o di

escatologici nell'esserci umano]. E' l'argomento della settima parte di *Der Mensch*. Nel semestre invernale 1937-1938 contenuto delle lezioni è *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie 1 teil: Grundlegung* [Fondamenti]. Il tema riguarda la prima parte di *Der Mensch*. Per l'insieme dei corsi universitari di Guardini si cfr. *Bibliographie Romano Guardini*, a cura di Hans Mercker, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1978. Sull'insegnamento berlinese si cfr. Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Grünewald, Mainz 1985, tr. it. di Benno Scharf, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988, pp.319-366.

⁷ Il linguaggio parlato è particolarmente evidente nella quinta parte di *Der Mensch* dove in più punti Guardini si rivolge direttamente agli studenti. Le parti mancanti, indicate semplicemente con i titoli dei paragrafi, sono numerose in *Der Mensch*. Talora si hanno sovrapposizioni. E' il caso del punto 6 del &V della terza parte, dedicato a "La persona" (ivi, *infra*, p.284) la cui trattazione è rinviata al capitolo terzo della parte sesta (ivi., *infra*, p.477).

⁸ Ivi, *infra*, p.483

⁹ Romano Guardini, *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1935*, Grünewald, Mainz 1935. Sulla "distinzione" degli ambiti (cristianesimo-cultura, fede-ragione, natura-grazia) come tema di fondo della riflessione guardiniana tra la fine degli anni '20 e gli anni '30, si cfr. Massimo Borghesi, "Sacralità del mondo e "apertura" cristiana in Romano Guardini, in: *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 167-180.

¹⁰ Romano Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, in "Die Schildgenossen" 13(1934), tr. it di Giulio Colombi, *Esperienza religiosa e fede*, in: *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, cit., pp.262-263.

Baldur.”Sulla loro misura dev’essere formato il Cristo. Si deve far emergere il puro ‘Krist’; o l’hölderliano fratello di Eracle, l’ultimo dei ‘figli del Padre altissimo ’ : o il nietzschiano polo contrapposto di Dioniso. Se ciò non riesce, dev’essere finita per lui”(11). Il Cristo ariano, nordico, diveniva una potenza “naturale”, uno tra i molti “salvatori” che ripetono, nella loro esistenza, l’eterno ciclo della natura segnato dal ripetersi di morte e rinascita. Per superare queste suggestioni, letali per la fede, occorreva “liberare contenuti essenziali della coscienza cristiana dalle sovrapposizioni, dalle assimilazioni e dalle falsificazioni, in cui sono incorsi nel corso dell’epoca moderna”(12). Era a causa di queste sovrapposizioni che la coscienza credente era divenuta insicura. “Poiché le idee, i simboli, le istituzioni cristiane mostravano forme strutturali ed evolutive simili a quelli non cristiani, o perché davano prova di essere influenzati da fattori non cristiani il pensiero cristiano soggiacque continuamente al pericolo di rinunciare all’autentica sostanza derivante dalla rivelazione”(13). Il cristianesimo viene risolto nelle *strutture* naturali:psicologiche, religiose, storiche... Per questo “al pensiero cristiano è posto un compito del tipo più urgente: enucleare i fenomeni cristiani originari, distinguere quanto è veramente e propriamente cristiano dall’elemento religioso generale; conferire all’uno e all’altro il suo senso e appunto con tale procedimento trovare l’autentico rapporto positivo”(14).

Sorprende qui l’analogia con *Distinguir pour unir:ou les degrés du savoir*, l’opera di Jacques Maritain edita a Parigi nel 1932, quasi a confermare un’identità di prospettive tra i due autori, un compito comune che si impone alla parte più viva della intellettualità cattolica degli anni ’30 e che, in questa prospettiva,attende ancora di essere indagato (15). Certo è che quando Guardini svolge il suo ciclo berlinese di lezioni dedicato a *Der Mensch* l’orizzonte è proprio questo: distinguere il cristianesimo, “trans-strutturale”, da ogni modello e,al

¹¹ Romano Guardini, *Der Heiland*, in “Die Schildgenossen” 14(1935), poi in *Unterscheidung des Christlichen*, cit., tr. it. di Omar Brino, *Il Salvatore*, in *Opera omnia*, vol.VI, *Scritti politici*, a cura di Michele Nicoletti,Morcelliana, Brescia 2005, p.310. La figura del Bianco Cristo (Huítá-Krist) è associata, in alcuni miti nordici, a dèi come Odino, Thor, Baldur. L ‘ “ultimo dei ‘figli del Padre altissimo’ ” è una evidente eco dell’inno *Der Einzige* di Friedrich Hölderlin nel quale Cristo compare come “fratello” di Eracle e Dioniso.

¹² Romano Guardini, *Il Salvatore*, cit., p.301, nota 5.

¹³ Ivi, p.302, nota 5.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Nella rivista “Die Schilgenossen”, a cui Guardini collabora con assiduità,nell’annata 1934-1935 viene tradotto un estratto del volume di Maritain *Du régime temporel et de la liberté* (Desclée de Brouwen, Paris 1933) con il titolo *Die Kirche und die Christenheit* (pp. 26-36).Maritain è invitato a collaborare al volume di scritti in onore di Guardini *Christliche Verwirklichung. Romano Guardini zum fünfzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, hrsg von Karl-Heinz Schmidhüs, Burgverlag, Rothenfels a.M. 1935. Sui rapporti tra Guardini e Maritain si cfr. le note del *Diario* guardiniano in cui si ricordano la traduzione di *Geist der Liturgie* ,nella collana “Le roseau d’or” diretta da Maritain, e la conoscenza personale tra i due avvenuta nelle settimane universitarie di Salisburgo (Romano Guardini, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964. Aus nachgelassene Aufzeichnungen hrsg. von Felix Messerschmid*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1980, tr. it. di Nerea Ponzanelli, *Diario.Appunti e testi dal 1942 al 1964. Da annotazioni postume edite a cura di Felix Messerschmid*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 79 e 167-168).

contempo, mostrare come l'umano in generale esca modificato dall'incontro cristiano. Il compito, agli inizi degli anni '30, non appare ancora impossibile. E questo nonostante Guardini confessi, con amarezza, che "sembra non esserci quasi più una coscienza autenticamente cristiana"⁽¹⁶⁾. Egli è in realtà convinto che, sul piano antropologico, la dissoluzione del quadro razionalistico, proprio dei grandi sistemi dell'800, apra la possibilità di un rinnovato incontro tra la fede e le nuove visioni dell'uomo, delineate da Scheler, Heidegger, Jaspers. Nella prima parte di *Der Mensch* le due principali concezioni antropologiche dell'800, modulate dalle scienze della natura e dalle scienze dello spirito, appaiono ormai al tramonto. Ciò che emerge è un uomo dal volto enigmatico, incerto, insicuro sulla sua essenza e sulla sua destinazione. "Infinitamente più adeguata dell'apparente sicurezza di queste discipline è invece la meraviglia di un Agostino o di un Pascal, per i quali l'uomo è il problema per eccellenza. Il nucleo più autentico della riproposizione della questione antropologica sta in un sincero non sapere che cosa sia l'uomo, e nella conseguente apertura verso ogni valida risposta"⁽¹⁷⁾.

Agli inizi degli anni '30 Guardini non era il solo, nel quadro della cultura tedesca, a pensare così. Nella prefazione alla prima edizione (1928) del suo *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Max Scheler scriveva: "Debbo constatare con una certa soddisfazione che i problemi dell'antropologia filosofica sono oggi in Germania al centro di tutta la problematica speculativa, e che i biologi, i medici, gli psicologi e i sociologi, anche di fuori dai circoli specificamente filosofici, lavorano intorno a una nuova concezione della struttura essenziale dell'uomo. Ma, indipendentemente da tutto ciò, la stessa problematica sull'uomo ha toccato oggi un grado mai raggiunto in tutta la storia a noi nota. Dal momento in cui l'uomo ha riconosciuto che ora più che mai egli manca d'una conoscenza precisa del proprio essere, e che nessuna possibile risposta a tale problema potrà intimorirlo, egli sembra aver trovato il coraggio del vero, il coraggio di porsi questo problema essenziale senza riallacciarlo completamente, per metà o almeno in parte, a una tradizione teologica, filosofica, scientifica come è avvenuto fin'ora"⁽¹⁸⁾. Analogamente in *Der Mensch* si afferma che "Queste riflessioni prendono le mosse dalla convinzione che il diciannovesimo secolo non ci ha affatto rivelato che cos'è l'uomo. Esse sono aperte al confronto con ogni tesi, per quanto audace, che possa

¹⁶ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, p.128. "Per coscienza cristiana intendiamo una fede che crede veramente, senza alcun annacramento razionalistico o psicologico, [...] [che] sappia veramente comprendere il mondo, se stessa, la storia, l'esserci e la comunità degli uomini, cosicché le domande e le risposte si riuniscano in unità. E' tale coscienza che ritengo essere quasi scomparsa oppure non ancora ritornata; altrimenti non potrebbe regnare un simile caos riguardo alle questioni su cui il cristiano è chiamato ad esprimere il proprio giudizio, e il pensiero cristiano non si dimostrerebbe così impotente nella situazione spirituale complessiva del nostro tempo" (Ibidem).

¹⁷ Ivi, *infra*, p.79

¹⁸ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1927, tr. it. di Rosa Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, in: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fratelli Fabbri, Milano 1970, p.156.

essere formulata su tale essere, e si aspettano di veder confermata la parola di Pascal: 'l'uomo supera infinitamente l'uomo' "(19). E' il motto con cui si apre *Der Mensch*, quello che ne segna lo spirito e l'intento. Seguendo Pascal, Guardini prende posizione per la corrente "esistenziale" del pensiero del '900. "Un suggerimento è fornito dalla tesi della filosofia dell'esistenza [*Existentialphilosophie*], per la quale l'autentico filosofare coincide con la comprensione di sé dell'uomo esistente, con il farsi strada della conoscenza dell'uomo all'interno del suo stesso essere ed essere-nel mondo, con il progressivo autorischiaramento dell'esistenza attraverso il pensiero del singolo"(20). Questa opzione, da parte dell'autore, non implica l'accettazione senza riserve dell'orizzonte di radicale finitudine, di temporalità finita, proprio dell'esistenzialismo. L'analitica esistenziale del *Da-Sein*, segnata dall'angoscia e dal nulla, così come è espressa da Martin Heidegger in *Essere e tempo* e in *Cos'è la metafisica?*, va, secondo Guardini, colta nel suo significato proprio. "Questa descrizione è esatta, ma a una condizione: che la finitezza di cui si parla sia la finitezza che fa seguito alla caduta, la finitezza dopo il peccato. L'angoscia di cui parla Heidegger può esistere solo dopo il peccato, perché solo dopo il peccato vi è il nulla che la suscita – e questo per il fatto che solo dopo il peccato può darsi quel genere di esserci per cui il nulla costituisce una minaccia"(21). In tal modo la "totalità che viene chiamato 'esserci', non coincide (come presuppone la filosofia esistenzialista) con il tutto autonomo dell'uomo nel mondo, bensì con la condizione complessiva che si delinea con chiarezza nella rivelazione: l'uomo creato da Dio, che ha peccato, è stato redento e ha ricevuto la possibilità di un nuovo inizio; *l'esistenza sorta a partire da questo nuovo inizio*"(22). E' l'oggetto della *christliche Anthropologie*. "Queste lezioni – scrive Guardini – si interrogano su che cosa è l'uomo nella coscienza cristiana. *La questione deve essere trasposta*, e senza alcuna esitazione, *nel moderno stile di pensiero*"(23). Ciò significa che "l'obiettivo principale di queste lezioni è la chiarificazione dell'esperienza di esistere [*Existenzerlebnis*] e delle modalità in cui, nell'esistenza, un determinato cristiano incontra se stesso. In questo modo si introduce nella trattazione un elemento di grande soggettività, con un approccio simile a quello con cui, agli inizi della modernità, uno dei creatori della moderna immagine dell'uomo, Montaigne, si è accostato alla questione

¹⁹ Romano Guardini, *L'uomo*, *infra*, p.79.

²⁰ Ivi., *infra*, p.73. La prospettiva di Guardini mostra una chiara affinità con il "nuovo pensiero" (*Neue Denken*) di Franz Rosenzweig così come trova espressione in *Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a.M.1921.

²¹ Romano Guardini, *L'uomo*, *infra*, p.491.

²² Ivi., *infra*, pp.73-74.

²³ Ivi., *infra*, p.84, Corsivo nostro.

dell'uomo. Montaigne cerca di capire l'uomo a partire dalla comprensione di ciò che egli stesso è “⁽²⁴⁾).

Il riferimento a Montaigne è interessante. A questo autore era dedicato il corso del semestre invernale 1929-1930: *Michele Montaigne (Die Skepsis und die Gewißheit)*. In *Der Mensch* all'approccio di Montaigne viene “ricondotto il concetto stesso di saggio, che è diventato in seguito una categoria letteraria. La medesima impostazione hanno le presenti lezioni”⁽²⁵⁾. *Versuch* è il corrispettivo dell'*Essai* francese; indica un “tentativo”, in questo caso un sondaggio dell'esperienza esistenziale cristiana a partire da una *Versuchende Idee*, da un' “idea di prova”⁽²⁶⁾. Non sorprende che il sottotitolo di *Welt und Person* sia *Versuche zur einer christlichen Lehre von Menschen* [Saggi di una dottrina cristiana dell'uomo]. “Questi contributi si definiscono ‘saggi’ (*Versuche*). Il termine vuol avere il senso insieme modesto e fiducioso, che è proprio del coraggioso libro di Michel de Montaigne. Essi non sono ‘trattazioni’: esposizioni di contenuti esaminati ed elaborati fino in fondo, ma esperimenti, dove certi pensieri vengono inseriti nei loro contesti assai complessi e si cerca di mostrarne la portata. In ultima istanza è solo *un* pensiero che si è cercato di esplorare interamente: che l'uomo non è un blocco di realtà chiuso in sé, o una forma autosufficiente che si sviluppa per virtù propria, ma che esiste ascendendo verso ciò che gli viene incontro. Secondo l'opinione dell'autore, in tale concetto si esprimono non solo i motivi più forti del Nuovo Testamento e importanti pensieri del passato che giungono solo oggi a piena formulazione – di Agostino soprattutto – , ma anche l'esperienza dell'epoca moderna da quando l'individualismo e l'evoluzionismo sono sempre più chiaramente riconosciuti come cosa del passato”⁽²⁷⁾.

Guardini collega quindi, nell'introduzione a *Mondo e persona*, il metodo esistenziale di Montaigne, Agostino, l'esperienza dell'epoca moderna. Al fondo di tutti e tre vi è un sentimento fondamentale della vita che deriva dalla percezione cristiana del mondo, un sentimento che trova in Agostino la sua espressione esemplare. “Agostino ha stabilito un legame non solo dall'antichità al Medioevo, ma anche dall'antichità all'era moderna. I pensatori e i maestri spirituali del Medioevo hanno attinto a larghe mani dai suoi scritti, ma molti dei suoi interrogativi sono rimasti a loro estranei. A questi appartiene in primo luogo

²⁴ Ivi, *infra*, p.85. Per la sua impostazione “esistenziale” Guardini ha ricordato, più volte, il debito verso il suo professore di teologia dogmatica di Tubinga: Wilhelm Koch. Egli fu il primo a porre “la questione del valore di vita dei dogmi” (Romano Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen Aus dem nachlass hrsg von Franz Henrich*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, tr. it. di Giancarlo Penati, *Appunti per un'autobiografia. Editi dall'opus postumum* a cura di Franz Henrich, Morcelliana, Brescia , p.109), aggiungendo al suo corso “un breve capitolo conclusivo intitolato ‘Valore esistenziale del dogma’” (Romano Guardini, *Die Existenz des Christen*, Schöning , Paderborn 1977, tr. it. di Raffaele Forni, *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985, p.139. Sulla figura di Wilhelm Koch cfr. Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, cit., pp.62-66.

²⁵ Romano Guardini, *L'uomo*, *infra*, p.85.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Romano Guardini, *Mondo e persona*, cit., pp.20-21.

quello riguardante il modo in cui il singolo uomo si trova nell'esistenza. Quando Agostino lo pone, stavano crollando i sistemi di difesa e di sostegno che costituivano un cosmo attorno all'uomo antico e davano alla sua esistenza un'autocomprensione; così il singolo si sentiva

consegnato in balia di un mondo divenuto pericoloso e di un corso della storia non più comprensibile"⁽²⁸⁾.Guardini pone qui Agostino in una situazione culturale ed esistenziale analoga a quella che segna i primi decenni del XX secolo. Al tramonto del mondo antico corrisponde il "Tramonto dell'Occidente"(O.Spengler), il declino dell'era moderna che si apre alle istanze problematiche del post-moderno. L'aver vissuto tale condizione, da parte di Agostino, e l'averla compresa alla luce della fede, è la dote che gli permette di entrare a pieno titolo nel teatro di una modernità in crisi, oltre le certezze proprie del mondo medievale⁽²⁹⁾.L'esperienza esistenziale di Agostino, illuminata dalla fede, ha un'acutezza che manca sia all'antichità che al Medioevo. "Solo con i pensatori degli inizi dell'età moderna – per esempio nelle teorie della Renaissance sulla felicità, nelle considerazioni di un Michel Montaigne sugli aspetti singolari dell'esistenza e nelle appassionate impostazioni del problema da parte di Pascal – si fanno strada quelle domande che da quel momento non resteranno più mute. Questo modo di sperimentare la propria esistenza e di ricercarne l'essenza, che suscita inquietudine e nello stesso tempo rende accorti, compromettente e stimolante, si manifesta particolarmente evidente nei primi cinque libri di quel libro nel quale Agostino riferisce del suo cammino verso la fede, le 'Confessioni'. Le domande che ci vengono poste, lo stile nel quale si sviluppa il pensiero, il modo con cui il pensatore sente la propria vita in rapporto al mondo ed entrambi in rapporto con la vita di Dio, fanno di quei capitoli una delle manifestazioni più pure della moderna esperienza esistenziale"⁽³⁰⁾.Le *Confessioni* "insieme con l'*Apologia* e il *Fedone* di Platone, la *Vita Nova* di Dante e i *Pensieri* di Pascal, fa parte di quei libri che sono in grado di generare vita nella sensibilità di ogni tempo e di ogni lingua"⁽³¹⁾.

Agostino,Platone, Dante, Pascal, sono gli "autori" di Guardini, coloro a cui ha dedicato volumi e saggi. Sono gli autori che permettono di collocarsi nella "moderna esperienza esistenziale", in quel "moderno stile di pensiero" che *Der Mensch* assume come orizzonte e come metodo.Si precisa così la scelta di campo di Guardini, quella che presiede allo

²⁸ Romano Guardini, *Anfang. Eine Interpretation der fünf ersten Kapitel von Augustinus Bekenntnissen*, Alsatia Verlag, Kolmar 1944, tr. it. di Donato Perron, *L'inizio. Un commento ai primi cinque capitoli delle Confessioni di Agostino*, Jaca Book, Milano 1973, p.21.

²⁹ Sulla lettura guardiniana di Agostino, autore cristiano e "moderno", si cfr. Massimo Borghesi, *Guardini interprete di Agostino*, Postfazione a : Romano Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 2002, pp.289-314.

³⁰ Romano Guardini, *L'inizio*, cit., p.22.

³¹ Ivi, p.23.

svolgimento di *Der Mensch*: non un'impostazione classico-sistematica del problema ma un insieme di "saggi" che, a partire da un metodo esistenziale, tendono ad approfondire l'umano tenendo come stella polare il contenuto storico della fede cristiana, la figura di Gesù Cristo (³²). Se la prospettiva è chiara non si può dire, tuttavia, che il risultato sia pienamente raggiunto. *Der Mensch*, l'opera di un decennio, è una grande "incompiuta", una mole da cui lo stesso autore, temendo forse di non venirne a capo, ha tolto alcuni rocchi di colonna per comporre altri lavori. Nondimeno essa appare davvero come l'opera di una vita, quella in cui sono idealmente presenti tutte le istanze del pensare guardiniano. Un lavoro che doveva idealmente completare, come una sorta di dittico, la sua antropologia filosofica, quella consegnata a *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig Konkreten* del 1925.

2) Il cattolicesimo non è un modello "tipologico".

Der Mensch non è *Der Gegensatz*. Quest'ultimo è un saggio di antropologia in cui il "concreto vivente" è compreso dal punto di vista della struttura "polare" della vita. Il primo è uno sguardo complessivo sull'umano dal punto di vista della fede. Come scrive Guardini: "La trattazione del problema antropologico, così come intendo svolgerla in questo scritto, è resa più difficile dal fatto che le questioni di antropologia 'naturale' e quelle di antropologia 'teologica' sono strettamente intrecciate tra loro. Non è possibile prendere in considerazione prima l'una e poi l'altra prospettiva poiché secondo la dottrina fondamentale del cristianesimo non esiste un uomo meramente naturale, ma al contrario la 'natura' tutta è inserita, per la sua essenza e in maniera necessaria, nel progetto di Dio sul mondo ed è quindi protesa verso la grazia. Tale grazia però è la grazia di Cristo. Così tutte le questioni antropologiche si situano fin dal principio all'interno del rapporto a Cristo" (³³). Guardini si colloca qui all'interno della *christliche Weltanschauung* la cui metodologia di lavoro gli era stata inizialmente suggerita da Max Scheler (³⁴). Diversa, come si è detto, è l'impostazione di *Der Gegensatz*, il cui contenuto è analizzato su un piano strettamente filosofico, indipendente dalla Rivelazione.

³² "Tale procedere, in contrapposizione ai metodi architettonici, può essere definito anche come un metodo ciclico. Esso avanza per così dire tracciando dei cerchi. E' sempre il medesimo tutto ad essere chiarificato, ogni volta da una particolare prospettiva. Le parti, e a volte anche i singoli capitoli, di cui questo scritto è composto saranno quindi caratterizzati da compiutezza ed autonomia, mentre il nesso che li connette non consisterà tanto in un semplice progredire quanto in un reciproco influenzarsi e illuminarsi" (Romano Guardini, *L'uomo*, *infra*, p.74).

³³ Op. cit., *infra*, p.73.

³⁴ "Vorrei citare con gratitudine il nome dell'unico che mi ha davvero indicato qualcosa per il mio orientamento: Max Scheler. In una conversazione per me gravida di conseguenze mi disse: 'Lei dovrebbe attuare ciò che afferma il termine

Questo non significa, però, che proprio i risultati di *Der Gegensatz*, non risultino particolarmente rilevanti per l'impianto teorico di *Der Mensch*. E' nell'opera del 1925 infatti, che prende forma un modello "tipologico" della vita costituito da strutture "polari", rispetto a cui la fede si propone come dimensione trans-strutturale. La critica al riduzionismo, che confina il cristianesimo ad essere una forma umana tra le altre, presuppone in Guardini la messa a punto di un modello preliminare di esistenza "naturale", contrassegnata da una tensione strutturale tra poli opposti. E' il tema di *Der Gegensatz*, la cui prospettiva era stata anticipata nel breve saggio del 1914 *Gegensatz und Gegensätze*. Qui il sottotitolo – "abbozzo di un sistema della teoria dei tipi" – lascia intendere la genesi ideale del lavoro teso a rinvenire un modello sistematico dei principali "caratteri" o tipi psicologici (³⁵). Quella che appare come una teoria polare dell'esistenza è, al contempo, una teoria psicologica sui principali modelli o caratteri di umanità. Come osserva Anelli:"Già nella versione del 1914, la *Typenlehre*, Guardini afferma la sostanziale equivalenza tra 'poli'(*Pole*) e 'tipi' (*Grundtypen, typologische Reihen*), ma in definitiva nel suo breve scritto prevale la terminologia legata a 'tipo', evidenziata già nel titolo dello scritto stesso: *Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre*"(³⁶). Ne è conferma la duplice serie degli opposti, così come viene delineata nel saggio del '14:

Serie I	Serie II
Somiglianza	Diversità
Associazione	Separazione
Produzione	Disposizione
Anomia	Regolarità
Immanenza	Trascendenza
Eccedenza	Forma
Dinamica	Statica
Particolarità	Universalità

Weltanschauung, ossia contemplare il mondo, le cose, l'uomo, le opere, ma fare tutto ciò come un cristiano cosciente della sua responsabilità, esprimendo in modo scientifico ciò che vede"(Romano Guardini, "Europa" und "Christliche Weltanschauung", in: *Stationen und Rückblicke*, Werkbund, Würzburg 1965, p.19).

³⁵ "Avevo formulato con precisione i pensieri che avevo costruito assieme a Karl Neundörfer,[...], cioè la dottrina dell'opposizione. Con riferimento ad essa, avevamo costruito una teoria dei tipi psicologici, ai quali dovevano corrispondere le strutture fondamentali della vita culturale"(Romano Guardini, *Appunti per un'autobiografia*.cit.,pp.29-30).

³⁶ Alberto Anelli, *L'enantiologia contesa. Metafisica, dialettica e fenomenologia*, in: Romano Guardini, *Opera omnia*, vol.I,*Scritti di metodologia filosofica*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Morcelliana, Brescia 2007, p.275.

Si tratta delle due serie fondamentali che , in *Der Gegensatz*, verranno a costituire la polarità vivente. Ad esse corrispondono i due tipi fondamentali della vita umana (attivo-statico, creativo-ordinatore,...) che trovano espressione in due distinte “visioni del mondo”: una dinamica,innovatrice, un’altra statica, ieratica, conservatrice. Dove si colloca qui la prospettiva cattolica? Costituisce un polo della tensione, quello conservatore? Guardini, che insegnava “Filosofia della religione e visione del mondo cattolica” all’Università di Berlino, era chiamato a precisare il suo pensiero. Il suo punto di vista era in realtà già manifesto in uno scritto che precede l’edizione del ’25 di *Der Gegensatz : Vom Wesen katholischer Weltanschauung* . I risultati acquisiti saranno messi a frutto proprio in *Der Mensch*. Nel saggio del 1923 si osserva come le “recenti indagini circa le strutture hanno fatto comprendere che in tutte le manifestazioni della vita, nell’economia, nell’arte, nello Stato, nell’etica e nella religione, e quindi anche nella *Weltanschauung* esistano varietà di punti di partenza, di comportamenti e di esiti che possono essere ricondotti ad un numero determinato di tipi fondamentali”(37). Queste strutture esistono anche all’interno della *Weltanschauung* cattolica? Per Guardini “una tale tipologia sussiste realmente. La visione del mondo d’un Tertulliano, per esempio, è altra da quella d’un J.M.Sailer, per nominare due moralisti molto distanti fra loro. L’immagine del mondo di Agostino è profondamente diversa da quella di un S.Ignazio di Loyola. Tommaso d’Aquino vede le cose diversamente dal Cardinal Newman. Tutti sono , al di là d’ogni dubbio, cattolici, ma altrettanto sono tutti indubbiamente diversi nella maniera in cui il mondo appare ad essi”(38). Questa diversità è preziosa. “Un tale radicamento nel tipico dev’esserci , poiché la forza e il rango d’ogni fenomeno di vita dipendono dalla chiarezza e dal vigore con cui esso incarna una particolare immagine essenziale”(39). Ciò vale anche per lo sguardo della *Weltanschauung*:”anch’esso dev’essere fondato tipicamente (40). Non vale, tuttavia, per la prospettiva cattolica.”Ora, se per *Weltanschauung* s’intende quella definitezza in sé conclusa dell’atteggiamento spirituale, quella particolare fermezza nella direzione dello sguardo, quella particolare colorazione dell’anima quali sono quelle che discendono dal predominio d’un tipo particolare – si parla, per esempio, d’una prospettiva del mondo estetica o tragica – allora non esiste una *Weltanschauung* cattolica. L’elemento cattolico non è un tipo accanto ad altri. Una attenta indagine può mostrarlo anche in ordine all’odierno cattolicesimo, nonostante che il suo

³⁷ Romano Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, in “Die Schildgenossen” 4(1923), tr. it. di Giulio Colombi, *La visione cattolica del mondo*, in: *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, cit., p.81.

³⁸ Ivi, pp.81-82.

³⁹ Ivi, p.82.

⁴⁰ Ibidem.

aspetto fenomenico e il suo atteggiamento spirituale dal secolo decimosesto in poi si siano in molti modi ristretti e abbiano assunto certi, vorrei dire, secondari contrassegni tipici che sono fortemente condizionati dalla contrapposizione ad altri gruppi religiosi. Ovviamente il cattolicesimo si realizza sempre in determinati tipi quali sono dati dalle caratteristiche particolari – psicologiche, sociali, nazionali – delle singole persone, popoli e tempi. Ma il cattolicesimo essenziale – e ciò dev'essere sottolineato contro i tentativi di tipizzazione e perciò di relativizzazione dell'epoca più recente – non è un tipo"⁽⁴¹⁾. Il relativismo storicistico “ha tentato di porre un tipo d' ‘uomo cattolico’ accanto a uno protestante, buddhista, classico greco-latino, capitalistico. Questa giustapposizione, e ogni altra del genere, è falsa. L' ‘uomo cattolico’ non è un tipo”⁽⁴²⁾ Il cattolicesimo “abbraccia tutte le possibilità tipiche, come le abbraccia la vita stessa. E' possibile indicarle tutte all'interno di esso. Ed esiste anche una speciale controprova di ciò: le obiezioni dei suoi avversari si possono ordinare per così dire concentricamente, in tal modo che una elimina l'altra. Questa totalità non deriva da un sincretismo storico – come potrebbe sorgere in tal modo una realtà vivente ! – o addirittura da tecnica di organizzazione. Essa scaturisce da una totalità essenziale-originaria”⁽⁴³⁾. Questa è la Chiesa. “La *Weltanschauung* cattolica in senso pieno, cioè lo sguardo sul Tutto da parte della totalità della vita originaria e sovrana su tutte le distinzioni tipiche, è anzitutto propria della Chiesa. Essa è la portatrice storica dello sguardo di Cristo sul mondo”⁽⁴⁴⁾. In *Die Kirche des Herrn*, del 1965, - una delle ultime opere dell'autore – Guardini scrive: “una lunga fatica riflessiva circa la struttura (ontologica) della vita mi aveva insegnato che tutta la realtà dell'uomo sussiste secondo certe strutture tipologiche e può in base ad esse venire classificata. Ma questo non avviene per la Chiesa quando essa non venga pregiudizialmente delimitata in senso storico o sociologico o altro. Vero è che in essa si ritrovano tipi dell'umano d'ogni genere ma essa non è risolvibile in alcuno di loro. Sempre c'è stato il pericolo che l'uno o l'altro di questi prendesse il sopravvento nella Chiesa e la assorbisse in sé; la storia delle eresie narra la serie di tali fenomeni. Ma essi non hanno mai potuto sopraffare la Chiesa nel suo intimo nucleo. Hanno potuto soltanto qualche volta ridurla o impoverirla, ma chi conosce la verità della sua storia sa che la sua essenza è sempre rimasta completa e una. Ciò vuol dire: in lei c'è qualcosa che sta sopra tutte le strutture e le loro opposizioni. Essa non si risolve in nessuna struttura ma le abbraccia tutte. Adolf von Harnack ha trovato la giusta espressione per questo fatto, quando parlò di *coincidentia oppositorum* nella Chiesa, intendendo, a dire il

⁴¹ Ivi, pp.83-84.

⁴² Ivi, p.84, nota 19.

⁴³ Ivi, p.84.

⁴⁴ Ivi, p.85.

vero, una confusione di contraddizioni. Realmente vive nella Chiesa qualcosa che – paragonabile all’energia che nell’atomo lega insieme tutti i suoi elementi – supera la tensione corrente tra le strutture e rende possibile una totalità che in base a tutte le concezioni sociologiche non sarebbe possibile sulla terra”⁽⁴⁵⁾.

Il cattolicesimo contiene in sé tutti i tipi possibili senza risolversi in essi; esso consiste in “uno speciale atteggiamento *che ogni tipo può assumere*”⁽⁴⁶⁾. E’ *trans-strutturale*. Da qui muove *Der Mensch*. Alla genesi delle lezioni berlinesi degli anni ’30 v’è infatti la chiara consapevolezza, da parte dell’autore, della differenza tra soprannaturale e naturale, cristianesimo e mondo, cristiani cattolici e “cristiani tedeschi” (*Deutsche Christen*). Ciò significa che il cattolicesimo si erge sovrano sulle strutture tipologiche dell’umano, le plasma dall’interno, modificandole, e, insieme, le trascende in una superiore unità che raccoglie la totalità delle tipologie possibili. La *christliche Anthropologie* presuppone tale punto di vista “archimedeo”⁽⁴⁷⁾. “L’essenza della concezione cristiana dell’uomo sta nel suo essere determinata dalla fede. Tale concezione non consiste in una struttura particolare; formule come ‘l’uomo cristiano’ sono molto ambigue, specialmente se le si utilizzano nello stesso modo de ‘l’uomo platonico’, o ‘l’uomo del tredicesimo secolo’, o ancora ‘l’uomo creativo’”⁽⁴⁸⁾. In *Der Mensch*, così come aveva fatto in *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Guardini rifiuta la riduzione tipologica del cristianesimo. “L’essenza della visione cristiana dell’uomo consiste nel fatto che essa concepisce la realtà dell’uomo [*Menschenwirklichkeit*], qualunque cosa essa sia, a partire dalla fede. Nel farlo essa può basarsi sulle più diverse strutture psicologiche o storiche, a seconda dell’uomo determinato, del periodo storico, dell’ambito culturale in cui viene ad espressione l’impulso cristiano [*der christliche Impuls*]. Per limitarci agli esempi proposti, esiste un cristiano platonico così come un cristiano aristotelico – sempre intendendo con queste espressioni il tipo umano ricorrente che si cela dietro di esse. In ogni tipo si verifica una trasformazione che può essere resa esplicita. La struttura ha rinunciato alla sua autonomia, è stata sottoposta a critica, è stata battezzata, ha subito l’inserimento in un ordine ed è stata domata. Eppure essa rimane chiaramente

⁴⁵ Romano Guardini, *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag des Kirche*, Grünewald, Würzburg 1965, tr. it. di Olga Gogala di Leesthal e di Guido Somavilla, *La Chiesa del Signore*, in: *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973, pp.128-129. Sul cattolicesimo come “coincidentia oppositorum” cfr Massimo Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, cit., pp. 247-261.

⁴⁶ Romano Guardini, *La visione cattolica del mondo*, cit., p.86. Corsivo nostro.

⁴⁷ Romano Guardini, *L’uomo.*, *infra*, p.236.

⁴⁸ Ivi, *infra*, p.95. “E’ sufficiente rileggere con attenzione il capitolo di Groethuysen sull’uomo agostiniano e su quello luterano – posti come rappresentanti dell’uomo cristiano accanto alla Stoa, a Epicuro, a Marsilio Ficino, a Montaigne e a Paracelso – per vedere che l’autore in realtà non parla del cristiano, ma di un caso particolare di homo europaeus” (ivi, *infra*, p.122). Guardini si riferisce qui alla *Philosophische Anthropologie* (1931) di Bernard Groethuysen.

riconoscibile e differenzia dall'interno le varie tipologie di cristiano"⁽⁴⁹⁾. Queste possono essere, tra di loro, molto diverse. La stessa sensibilità moderna, che si esprime in una accentuata valorizzazione dell'esistenza mortale, finita, può incarnarsi in una tipologia. "Dal punto di vista strutturale, quindi, sono già comparsi dei finitisti cristiani – anche se per ora più nella autopercezione immediata dell'esserci che nella riflessione teorica. In un certo senso Kierkegaard può essere considerato tale, e con lui Ferdinand Ebner"⁽⁵⁰⁾. Analogamente è possibile un confronto con posizioni filosofico-religiose che tendono a ridimensionare il valore del finito. "Certamente prima o poi il grandioso approccio buddista verrà risolto nella sua tipologia strutturale e introdotto nell'esperienza cristiana; proprio in questo anzi consisterà la sfida ultima tra cristianesimo e buddismo. Non nelle discussioni teoriche, ma nella contesa che deciderà quale delle due visioni si imporrà sull'altra dal punto di vista esistenziale, quale delle due emergerà come totalità strutturale e quale invece permarrà come possibilità strutturale all'interno dello spazio definito dalla prima"⁽⁵¹⁾.

Accentuazione del finito e sua relativizzazione sono due momenti dell'esistenza cristiana, tesa tra terra e cielo. Presi per se stessi conducono ad aporie e contraddizioni esistenziali irrisolvibili. Diventano punti di opposizione alla fede. Donde, dal punto di vista cristiano, l'"ambiguità" delle strutture. Come è detto in *Welt und Person*: "Il cristianesimo non è una 'struttura'. Appena si riconosce che qualcosa è struttura si riconosce pure con ciò che non costituisce il cristianesimo in quanto tale. Nell'ambito di esso vi è ogni struttura, ma la si trova anche al di fuori. Ciascuna rappresenta una possibilità in favore di esso, ma anche contro; una base, a partire dalla quale si adotta la decisione di fronte al messaggio cristiano"⁽⁵²⁾. Il cristianesimo è *sovra-strutturale*. Ciò significa "che non vi è un'immagine cristiana dell'uomo ma una sua realtà originaria che non può essere compresa tramite l'analisi strutturale ma solo attraverso la fede. All'interno di tale realtà vi è però un numero per sua natura imprecisabile di immagini cristiane dell'uomo"⁽⁵³⁾.

⁴⁹ Romano Guardini, *L'uomo*, *infra*, p.96.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem. Il confronto con il buddismo torna a più riprese in *Der Mensch*. "Questa immagine dell'uomo racchiude una configurazione di senso di fondamentale importanza. L'effettivo confronto con essa sarà per il cristianesimo uno dei compiti più ardui, uno di quelli che non sono ancora stati affrontati seriamente"(ivi, *infra*, pp. 91) Dall'idea di questo confronto maturò, in Guardini, il progetto di una trilogia dedicata, rispettivamente, alla morte di Buddha, di Socrate, di Gesù Cristo (cfr. Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, cit., p.352). Dei tre volumi fu portato a compimento solo il secondo: *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonische Schriften Euthypron, Apologie, Kriton und Phaidon*, Helmut Küpper, Berlin 1943 (preceduto dal saggio *Der Tod des Sokrates. Versuch einer Deutung*, in "Die Schildgenossen" 6(1926), pp.396-435). Sulla figura di Buddha si cfr. anche *L'essenza del cristianesimo*, cit., pp.134-137.

⁵² Romano Guardini, *Mondo e persona*, cit., p.199.

⁵³ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, p.96.

Con il suo quadro teorico Guardini poteva così opporsi tanto al cristianesimo “tedesco” quanto alle varie caratterizzazioni dell’ “uomo cristiano” che dilagavano nella cultura germanica, segnata dallo storicismo, tra la fine dell’800 e la prima metà del ‘900. Analogamente – e questo è un aspetto che non è stato colto con la dovuta evidenza – egli prendeva le distanze anche da un modello cristiano, quello “medievalista”, estremamente diffuso nel cattolicesimo tra le due guerre mondiali⁽⁵⁴⁾. La scelta di Guardini di situare *Der Mensch* nel “moderno stile di pensiero” assume qui il suo senso preciso. “In ottica cristiana, quindi, il cambiamento moderno nel modo di fare esperienza del mondo non deve rappresentare altro che la nuova situazione storica a partire dalla quale va compresa la rivelazione della creazione. Oggi questo processo di comprensione incontra non solo notevoli ostacoli, come sempre accade quando si delinea una nuova situazione mondiale, ma anche – ed è importante riconoscerlo – grandi possibilità. Per quanto si possa amare il Medioevo per la sua ineguagliata profondità, pienezza e bellezza, non si crederà nemmeno un istante all’opportunità di scambiare la nostra situazione con quella medievale”⁽⁵⁵⁾. Il “ritorno al Medioevo”, come via d’uscita dalla “crisi moderna”, è una strada impraticabile e antistorica. “L’atteggiamento medievale si è dissolto, e dopo che la Riforma e l’autonomizzazione della cultura hanno sciolto le connessioni storico-psicologiche tra cristianesimo e cultura, entriamo di nuovo a pieno nel cerchio di fuoco del problema del cristianesimo primitivo”⁽⁵⁶⁾. Così scrive nel 1926. La relativizzazione dei tipi e delle visioni del mondo, enucleata in *Der Gegensatz*, è anche relativizzazione del modello cristiano-medievale. Guardini ragiona

⁵⁴ Un modello il cui fascino aveva segnato anche il giovane Guardini il quale, in un breve saggio del 1911, scriveva: “C’è però un’altra epoca, che ci è realmente affine, quella caratterizzata dalla diffusione dell’Impero Romano, più in generale, dall’ellenismo. Anch’essa aveva sperimentato una liberazione di tutte le energie, le inclinazioni e le movenze individuali, e l’insorgere di una particolare attenzione per l’io. Anch’essa aveva provato, in quello stesso io, la frantumazione, lo scetticismo, perfino la prigionia. A essa tuttavia seguì, dopo una lunga lotta, un periodo che aveva nella sua conformazione ciò che noi oggi cerchiamo: il Medioevo – quei secoli ricchi di grandi creazioni e imponenti integrazioni. Il Medioevo è l’epoca più moderna di tutte. Il processo drammatico attraverso il quale, dagli elementi sparsi e disgregati della civiltà ellenistico-romana, grazie all’avvento del Cristianesimo e dei popoli germanici, è venuto formandosi il Medioevo potrebbe, mi sembra, insegnarci la sapienza di cui abbiamo bisogno, poiché il nostro compito è quello di creare un nuovo Medioevo. Nessuno si spaventi: non è indietro, verso il Medioevo del passato, che dobbiamo andare, ma in avanti, verso il ‘nostro Medioevo’” (Romano Guardini, “*Das Interesse der deutschen Bildung an der Kultur der Renaissance...*”, in: “*Historisch-politisch Blätter für das katholische Deutschland*” 148(1911), ora in: Id., *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und Kleine Schriften*, Grünwald-Schöning, Mainz-Paderborn 200-2001, p.18). Su tale prospettiva si cfr. Carlo Fedeli, *Pienezza e compimento. Alle radici della riflessione pedagogica di Romano Guardini*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp.39-45. L’ideale del nuovo Medioevo guida anche la prima opera di Paul Ludwig Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*, F.Cohen, Bonn 1922, con evidenti echi guardiniani (cfr. Marco Bucarelli, Saggio introduttivo a: Paul Ludwig Landsberg, *Scritti filosofici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pp.33-38. Sul rapporto Guardini-Landsberg cfr. Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini. La vita e l’opera*, cit., pp.150-152).

⁵⁵ Romano Guardini, *L’uomo*, cit., *infra*, p.215. Sull’accettazione guardiniana del tempo storico, fuori da nostalgie di “ritorni” al passato, si cfr. Massimo Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, cit., pp.205-217.

⁵⁶ Romano Guardini, *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, in “*Die Schildgenossen*” 6(1926), tr. it. di Andrea Aguti, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, in: *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, cit., p.98.

nell'ottica del cristianesimo dei primi secoli, di una fede che deve comunicarsi al mondo come se fosse la prima volta. Nel 1928, a conclusione del saggio *Der Glaube in der Reflexion*, afferma: "Non vogliamo pensare che le possibilità di realizzazione della fede proprie del Medioevo e del Barocco siano *il non plus ultra*. Esistono altre sommità, più elevate ancora forse, tali ad ogni modo da trovarsi sulla nostra strada. Noi presentiamo un ardore e una profondità della fede e una capacità di superamento in essa per lo meno altrettanto grande che nel Medioevo per quanto di tutt'altro colore spirituale. Più grande proprio perché priva degli appoggi innumerevoli che il Medioevo aveva"⁽⁵⁷⁾. D'altra parte il "ritorno al Medioevo" non è solo antistorico. E' anche non giusto sotto il profilo ideale. La cristianità medievale è una realtà grande, non esente però da limitazioni. La più evidente è la con-fusione degli ambiti, il riconoscimento insufficiente delle dimensioni di natura-soggetto-cultura. E' possibile qui cogliere, in continuità con il "distinguere per unire" ,un ulteriore punto d'incontro tra Guardini e Maritain il quale, in *Umanesimo integrale* del 1936, aveva definitivamente posto in congedo il medievalismo cattolico. Già in *Der Gegensatz* l'età medievale era definita come "età precritica", in cui gli ambiti della fede e della vita erano uniti senza distinzione (⁵⁸).Ad essa segue la separazione "critica" moderna, che, nel suo radicalismo polemico, termina nel separatismo e nell'autonomizzazione degli ambiti. "Le unità del soggetto, della vita spirituale e dell'ordine dei valori si sono disgregate. Oggi si profila per noi il compito di dare vita ad una nuova unità, partendo da quello che l'epoca critica ci consegna in eredità. A dire il vero, dovrà essere un'unità critica, non più quella ingenua del Medioevo. *Tutto questo libro si propone tale scopo*" (⁵⁹). L'antropologia polare di *Der Gegensatz* non è allora semplicemente una riflessione sul "concreto vivente". *Essa obbedisce alla segreta esigenza di delineare un umanesimo la cui "integralità" richiedeva di essere valorizzata dalla prospettiva cattolica.* Una integralità che *comprendeva i risultati positivi della coscienza e dell'umanesimo moderni.* La Chiesa, fuori da ogni immagine teocratica o clericale, doveva dar prova di valorizzare, in una sorta di tensione "polare", la libera personalità Era questo il programma di *Vom Sinn der Kirche* del 1922. In *Der Mensch* questo disegno si palesa nel riconoscimento che "la stupefacente unità dell'immagine medievale del mondo implicava il rischio costante del corto circuito religioso [*religiöser Kurzschluß*]"(⁶⁰). Donde la reazione moderna, il

⁵⁷ Romano Guardini, *Der Glaube in der Reflexion*, in *Unterscheidung des Christlichen*, cit., tr. it., di Guido Somnavilla, *La fede nella riflessione*, in: *Scritti filosofici*, cit., vol.I, p.318.

⁵⁸ Cfr. Romano Guardini, *L'opposizione polare*, cit., p.82, nota 28.

⁵⁹ Ivi, p.96, nota 55. Corsivo nostro.

⁶⁰ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, p. 227. "Pur con tutta l'ammirazione verso la grandezza, l'unità e l'interiorità dell'idea medioevale del mondo, non è lecito dimenticare che essa implicava ovunque il cortocircuito religioso. L'assoluto era sentito a tal punto che il finito non era valorizzato in ciò che gli spettava in proprio" (*Mondo e persona*, cit., pp.36-37).

disincanto del mondo. Siamo, per Guardini, di fronte a due modelli antitetici, entrambi unilaterali. Il giusto rapporto tra Dio e la creazione “si può dissolvere in due modi diversi: quando la realtà delle cose in quanto create si obnubila e il mondo stesso si sposta nell’assoluto, ma anche quando l’assoluto religioso è visto così direttamente come il solo autentico che il finito perde lo spessore della sua realtà e del suo significato “(61). Trionfo del mondo contro teopanism: due prospettive devianti che si fondano sulla reciproca esclusione. Trasferito in sede storica il modello guardiniano legge l’*autonomia moderna* come *reazione all’assolutismo medievale*, una reazione che assume la forma di rivolta (62). Si tratta allora di separare i due momenti, la ribellione (negativa) contro Dio dalla giusta affermazione della libertà e dei diritti della persona che il modello sacrale medievale non ha adeguatamente riconosciuto. In un passo importante di *Der Mensch* Guardini scrive che “sarebbe importante cercare di delineare la *storia della patologia della modernità* a partire dal rapporto che essa intrattiene con Dio: tale storia si rivelerebbe senza dubbio *coincidente con quella del fallimento del cristianesimo*. Perché capire che l’*autonomia* è una rivolta contro Dio e un distacco da lui *significa aver compreso solo metà della questione*: ci si deve chiedere anche *se nella volontà di autonomia non siano compresi anche elementi positivi, che sono arrivati a maturazione nella modernità e ai quali il cristianesimo – non certo modificando la sua impostazione di base, ma accogliendoli in essa – può concedere un legittimo spazio*”(63).

⁶¹ Ivi, p.36.

⁶² In ciò v’è un punto di contatto con la tesi di Hans Blumenberg sull’autoaffermazione moderna, esposta in *Die Legimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966. Guardini, però, intende tale autonomia anche come “secolarizzazione”, nel senso di Karl Löwith, posizione questa rifiutata da Blumenberg. Sulla controversia tra Blumenberg e Löwith, con richiami alla prospettiva di Guardini, si cfr. Massimo Borghesi, *L’era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Studium, Roma 2008, pp. 30-46. Per l’interpretazione guardiniana del moderno processo di secolarizzazione si cfr. Silvano Zucal, *Romano Guardini e la metamorfosi del ‘religioso’ tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Quattroventi, Urbino 1990; Massimo Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, cit., pp.161-236; Andrzej Kobylinski, “*Modernità e postmodernità*”. *L’interpretazione cristiana dell’esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

⁶³ Romano Guardini, *L’uomo*, cit., *infra*, p. 250. Corsivi nostri. Tra questi elementi v’è il rilievo della dimensione *laicale*. (cfr. *Mondo e persona*, cit., p.49). Il riconoscimento guardiniano degli aspetti giusti dell’autonomia moderna è disconosciuto da Klaus Müller che trascura totalmente la critica guardiniana al modello cristiano-medievale (Cfr. *L’etica di Guardini e il corso fondamentale della fede di Rahner. Un incontro a distanza, in: Tra coscienza e storia. Il problema dell’etica in Romano Guardini*, a cura di Michele Nicoletti e Silvano Zucal, Morcelliana, Brescia 1999, pp.153-170). Critico della posizione di Müller è Bruno Kurth per il quale “vanno corretti giudizi errati, che vedono in Guardini solo il tipico sostenitore del rifiuto cattolico di questa concezione [dell’autonomia]” (*Obbedienza nei confronti di Dio*, in op. cit., p.119).

3) L'autoaffermazione moderna come rivolta. Il confronto con Nietzsche.

L'autoaffermazione moderna non è una posizione originaria. E' l'esito di una reazione all'assolutismo teologico. Ciò significa "quanto c'era di giusto in quei concetti era dominato da un orientamento dell'esistenza che si opponeva al significato della Rivelazione"⁽⁶⁴⁾. Consapevole di ciò *Der Mensch* non oppone l' "uomo cristiano" all' "uomo moderno", né si sofferma – operazione per'altro legittima – su una critica ai fondamenti teorici che stanno dietro all'ateismo moderno, ma si impegna nella *rimozione delle motivazioni esistenziali* che bloccano il cammino dalla ragione alla fede. Si tratta di modificare "un 'sentimento [*Affekt*] anti-soprannaturale', un rifiuto del tutto elementare, spesso passionale, d'ogni soprannaturale. Il liberalismo trabocca di questo sentimento (Goethe); e per il pensiero di Nietzsche la conoscenza di questo sentimento, della sua dinamica e dei suoi intrecci, costituisce addirittura la chiave. Da qui natura e cultura vogliono essere autonome. Rifiutano ogni effetto all'interno dell'elemento cristiano come deformazione, distruzione, inquinamento, vedono in ciò puro e semplice disvalore"⁽⁶⁵⁾. Il soprannaturale viene qui rifiutato in quanto anti-naturale, nemico della natura. Dio non è rifiutato perché non esiste ma, innanzitutto, in quanto *disvalore*. Per Nietzsche "Dio sottrae all'uomo lo spazio dell'esserci, la pienezza dell'umanità, l'onore dell'esistenza. Da qui deriva il suo 'ateismo postulatorio' [*postulatorischer Atheismus*]: affinché io possa esistere, Egli non può esistere. Ma io non posso non [*ich muss*] esistere, e quindi Egli non deve [*er darf nicht*] esistere!"⁽⁶⁶⁾.

L'espressione "ateismo postulatorio", desunta dal saggio del 1926 *Mensch und Geschichte* di Max Scheler, vuol significare l'ateismo *dopo* Nietzsche: un ateismo che non presume di giustificarsi razionalmente, come quello del '700-'800, ma trova la sua legittimazione in una decisione della volontà che si oppone ad ogni forma di eteronomia. Come Guardini scriverà nel diario: "Il problema religioso del nostro tempo consiste non tanto nel quesito se Dio esista, quanto nell'altro, se e come sia possibile una coesistenza del mondo con Dio, e l'uomo, quale

⁶⁴ Romano Guardini, *Mondo e persona*, cit., p.38.

⁶⁵ Romano Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, cit., p.110. Nel "sentimento [*Affekt*] anti-soprannaturale" risuona l'eco dell' *Antirömischer Affekt*, richiamato da Karl Schmitt nell'esordio del suo *Römischer Katholizismus und politische Form* (Theatiner Verlag, München 1925): "C'è un sentimento antiromano. Di esso si nutre quella lotta contro il papismo, il gesuitismo ed il clericalismo che agita alcuni secoli di storia europea, con un gigantesco spiegamento di energie religiose e politiche" (*Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, tr. it., di Carlo Galli, Giuffrè, Milano 1986, p.31). Sulla presenza ideale dello Schmitt del *Römischer Katholizismus* in Guardini e nella cultura cattolica tedesca degli anni '20 si cfr. Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988, pp.38-48; Michele Nicoletti, *La politica tra autorità e coscienza in Romano Guardini*, in: *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di Silvano Zucal, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988., pp.209-227.

⁶⁶ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, pp.240-241. Il passo è anche in *Mondo e persona*, cit., p.52.

compendio della creazione, possa essere uomo. Il problema è nato partendo dall'esigenza di autonomia dell'epoca moderna, ed ha trovato la sua ultima formulazione nell'alternativa dell'esistenza formulata da Nietzsche"⁽⁶⁷⁾. "L'intero finitismo tragico" [*den ganzen tragischen Finitismus*]"⁽⁶⁸⁾ è il frutto di un errore teoretico e di una mozione della volontà radicata in una posizione affettiva. E' questa persuasione che giustifica la scelta di metodo di *Der Mensch*: porsi dal punto di vista esistenziale per cogliere, dall'interno, le ragioni pre-categoriali che impediscono alla coscienza moderna di affidarsi a Dio. Sintomatico, da questo punto di vista è come Guardini tratta del rapporto causale mondo-Dio nella terza parte dell'opera dedicata al problema della creazione. L'impostazione neotomista è qui abbandonata a partire dalla classica critica kantiana, in sede metafisica, al concetto di causalità ⁽⁶⁹⁾. Ciò non significa che Kant abbia ragione. Sul piano teoretico ha certamente torto e, tuttavia, la sua critica non può essere superata solo sul piano teoretico. E' il problema che, in forma più esauriente, Guardini annota nel suo diario, nell'aprile 1945. "L'obiezione dice: 'non c'è bisogno di Dio, perché tutto ciò che di naturale avviene risale alla natura; tutto ciò che avviene mediante il volere risale alla libera volontà'. Qui si tocca il *sentimento fondamentale moderno* per cui la *natura è appunto la realtà ultima*. Tommaso risponde col commisurare la causa naturale alla categoria di causa assoluta, motivo per cui essa appare poi insufficiente. Ma la locuzione che ha preso piede nel sentimento moderno dice: ciò che tutto opera, carente e onnisufficiente, contraddittorio e unitario nello stesso tempo, è appunto la 'natura' e l'ultima realtà. Logicamente un assurdo; però questo assurdo esprime un'esperienza fondamentale, che sostiene tutta l'età moderna, e che non si può eliminare con argomentazioni logiche"⁽⁷⁰⁾.

Il rifiuto della "creazione" non può essere risolto per via teoretica. La certezza logica con cui il Medioevo conclude dagli effetti alla Causa prima (Dio) presuppone l'evidenza

⁶⁷ Romano Guardini, *Diario*, cit., p.109. L'annotazione, del 2 ottobre 1953, è una riflessione che segue ad un colloquio avuto con Hans Urs von Balthasar.

⁶⁸ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, p.241.

⁶⁹ Cfr. *ivi.*, *infra*, pp.235-237.

⁷⁰ Romano Guardini, *Diario*, cit., p.48. "Su questa linea (cioè della causazione) non si può risalire all'infinito, perché allora non ci sarebbe nulla che dia il primo impulso al movimento (cambiamento)". Per Tommaso questa motivazione è evidente. Ma è importante vedere che fra il suo tempo e il nostro è intervenuto un cambiamento. *L'esperienza vissuta moderna* della natura s'è compiuta e il concetto della natura è entrato nel pensiero. Questa natura è un fenomeno *sui generis*, ch'è impossibile esprimere con enunciazioni logiche ineccepibili. E' il compendio delle cose sperimentabili. Costituita da cose finite e tuttavia non limitabile.[...] E' finita-infinita, temporale-senza principio e senza fine... Il logico chiama queste enunciazioni assurdità ed ha ragione. Ma esse si riferiscono a un'esperienza che si fa continuamente dalla fine del medioevo e non si può esprimere con enunciazioni ineccepibili. Tommaso ignora questo dato di fatto e ciò lo separa da noi. [...] Fino a che punto questa esperienza vissuta è falsa? Per poterlo dire ci dovremo in primo luogo domandare che cosa c'è in essa di giusto. In ogni caso un modo particolare di prendere sul serio il mondo e la responsabilità dell'uomo per esso. A questa parte giusta si deve dare spazio; allora si vedrà meglio quella sbagliata. Probabilmente la radice di tutto sta nella volontà d'emanciparsi da Dio e di mettere e rinchiudere il mondo in se stesso"(ivi, pp.48-50).

teologica che sorge dalla fede e dall'esperienza cristiana del mondo. In realtà Dio può essere accolto come “creatore” solo quando è avvertito all'interno di un rapporto *personale*, quando tocca l'esistenza propria. “Non si deve dire: ‘Il mondo è stato creato ’ bensì ‘Io sono stato creato ’ – io con il mondo che mi circonda, io con il mondo in cui sono apparso e che con me raggiunge la completezza. La totalità del creato non è mera oggettività ma esistenza [Existenz] , ed è solo per questo che a essa ci si può avvicinare solo nel pensiero esistenziale [in existentiellem Denken] Ciò presuppone naturalmente la condizione della fede”(71). Per essa la gratitudine al Tu divino si palesa nella percezione della creazione come *grazia*, condizione, questa, nella quale avviene il superamento del sentimento moderno dell'”autonomia” . Le *antinomie* moderne tra Dio e mondo – ontologiche, etiche, religiose -, di cui tratta la sesta parte di *Der Mensch*, possono essere sciolte solo a partire da un “nuovo inizio” creato dall'operare stesso di Dio. “Questo nuovo rapporto, in cui tali antinomie sono già superate, prende il nome di *grazia*”(72). Non si tratta di una semplice affermazione “teologica”. Guardini è profondamente persuaso che la tendenza dell'uomo di contrapporsi a Dio, a seguito del peccato originale e della condizione mortale, possa essere superata solo nell'incontro reale con Cristo. La “creazione come opera del Padre diviene chiara solo nel momento in cui il Figlio pronuncia la sua parola. Soltanto attraverso la redenzione il mondo si fa chiaro come opera e parola di Dio.[...] E' una falsa sentimentalità voler riconoscere il Padre, nella pura natura, senza Cristo. Senza Cristo ci si fa incontro dalla natura il Dio insondabile, potente nella sua estraneità, insostenibile nella sua spaventosità. Il Dio che ha creato tutte quelle forze, che provocano nel mondo una così infinita sofferenza”(73). L'autonomia come rivolta, a fronte di un mondo oscuro, è la “naturale” condizione di un uomo senza Cristo. Solo in Cristo Dio non è più l' “opposto” dell'uomo, solo in Lui l'esistenza, accolta nella sua integralità, viene trasfigurata e redenta. La *christliche Anthropologie* muove da questa certezza (74). Sul terreno culturale ciò richiedeva, da un lato,

⁷¹ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, p.249. “Questa totalità dell'universo ha un'ulteriore caratteristica: il fatto che io compaio in essa. Certo non si tratta ancora di ‘me’; affermarlo sarebbe già un'interpretazione, e anche sbagliata. Resta però il fatto incontrovertibile che io sono in esso. Il fatto; non la necessità. Io avrei anche potuto non esserci – ne sono consapevole come so di esserci, e questa consapevolezza contraddistingue il mio sentimento dell'esserci. Ma se io sono, l'universo è definitivamente permeato dal valore della mia esistenza e dall'urgenza con cui io vivo tale valore. Se riuscissi veramente a pensarmi come separato da esso, l'universo perderebbe per me ogni senso concreto. Ma in realtà non ci riesco, posso solo provarci, e in questo si manifesta la non-necessità del mio esserci. Il mondo che esiste è quello che io vedo, sento, riconosco nella sua dignità; quello che costituisce il presupposto, l'oggetto e il risultato del mio vivere. Deriva da qui uno dei caratteri della totalità del mondo: il carattere esistenziale”(ivi, , *infra*, p.201).

⁷² Ivi, *infra*, p.458.

⁷³ Romano Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, cit., pp.105-106, nota 18.

⁷⁴ “Circa le mie personali possibilità non mi ero fatto illusioni; tuttavia mi era chiaro questo fatto, che la mia coscienza cristianamente cattolica come tale in larghezza e chiarezza sarebbe stata fondamentalmente superiore a tutti, anche al non credente più geniale. Questa convinzione mi ha dato coraggio di occupare l'isolata cattedra nella

la critica alla teologia liberale, responsabile della dissociazione tra l'“essenza” del cristianesimo, ridotta ad un insieme di valori, e la concreta ed irripetibile figura di Cristo (⁷⁵).

Dall'altro l'incontro, seppure non esplicitamente teorizzato da Guardini, tra tradizione agostiniana e tradizione tomista. L'incontro, cioè, tra un esistenzialismo cristiano di derivazione platonico-agostiniana, e una concezione integrale della natura umana, unione di corpo e di anima, come risposta adeguata alle critiche di Nietzsche. L'Agostino *dopo* Nietzsche porta Guardini a valorizzare la tradizione tomista come correzione alle possibili derive, tendenzialmente idealistiche, di taluni filoni del cristianesimo moderno (⁷⁶) Questo spiega perché Guardini non sia pienamente soddisfatto dei due autori dell'esistenzialismo cristiano moderno, l'uno molto amato, l'altro un po' meno, - Pascal e Kierkegaard - che egli pone, segretamente, a confronto con Nietzsche. L'appuntamento di Pascal e Kierkegaard con Nietzsche è, in qualche modo, un appuntamento mancato. Ciò perché entrambi, pur collocandosi appieno nella condizione “esistenziale” moderna, patiscono però una sorta di dualismo tra fede e storia, naturale e soprannaturale, che li rende impotenti di fronte alle critiche nietzschiane al cristianesimo come fuga e perdita del mondo. Se Nietzsche esprime, nella sua forma più radicale, la volontà neopagana di tornare alla natura, ad una natura opposta al soprannaturale, Pascal ne costituisce l'anti-tipo. “Pascal non ha alcuna sensibilità per la natura vivente. Non una parola nei suoi scritti che tradisca una sensibilità per quel che nella natura è fermento di vita, fluire, crescere; per il paesaggio o l'albero e il fiore. Così nessuna spontanea sensibilità egli rivela per l'arte. Architettura, pittura, plastica non significano nulla per lui; più estranea ancora gli è manifestamente la musica. Né la natura, né l'arte sono per lui spazio ed elemento esistenziale”(⁷⁷). Né la natura né l'arte: gli elementi che stanno al fondo della visione del mondo di Nietzsche. Oltre a queste “ancora una cosa manca

totalmente estranea università di Berlino, ed è stata la forza e la norma del mio insegnamento”(Romano Guardini, *Appunti per un'autobiografia*, cit., p.53).

⁷⁵ “La sola definizione che possa corrispondere all'autocomprensione originaria [del cristiano] è: l'essenza del cristianesimo è Gesù Cristo. Questa affermazione potrebbe sembrare una banalità, mentre in verità è in grado di sconvolgere ogni abitudine di pensiero. Essa non afferma che l'elemento autentico del cristianesimo è stato scoperto dalla personalità storica del suo fondatore, né che egli lo incarna in maniera generale, bensì che esso è costituito da tale personalità storica. In questo caso, quindi, l'elemento fondante della definizione, che in genere è rappresentato da un concetto, è una persona”(Romano Guardini, *L'uomo*, *infra*, p.125). La “persona di Cristo assume una funzione categoriale.[...] Per esprimerci in termini kantiani, nel cristianesimo ‘la condizione di possibilità dei giudizi è una persona’”(ivi, *infra*, pp.126 e 125).

⁷⁶ Sulle concordanze tomiste dell'agostiniano Guardini si cfr. Massimo Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, cit., pp.142-152; Id., *Cristianesimo, natura, cultura in Romano Guardini*, in: *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, cit., pp.129-144. Sull'Agostino “dopo Nietzsche” si cfr. Id., *Guardini interprete di Agostino*, cit., le pp.305-314. Sui limiti del platonismo si cfr. l'appunto del 10-04-1945:” “Il pensiero platonico ha anche *pericoli specifici*: 1. Perdere il corpo e con ciò l'uomo; diventare spiritualistico o addirittura dualistico. 2. Perdere il concreto; cadere nell'astratto, nell'estenuazione idealistica. 3. Perdere la storia, cadere nel mero metafisico o mistico o estetico”(Romano Guardini, *Diario*, cit., p.34).

⁷⁷ Romano Guardini, *Christliche Bewusstseins. Versuche über Pascal*, Hegner, Leipzig 1935, tr. It. Di Maria Caracciolo Perotti, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1972, pp.287-288.

a Pascal: l'umore. Non conosco nessun punto che ne tradisca pur solo un soffio. Ironia, satira affilata e pungente, certo: nelle *Provinciales* sprizza scintille la sua asprezza, sibila la sua frustata. Ma nessun [punto] pare possedere questa fondamentale forza umana, metafisica, religiosa, che rende capaci di sperimentare con cuore sensibile il male dell'esistenza, senza riceverne danno interiore"⁽⁷⁸⁾. Ciò è dovuto all'influenza giansenistica, alla sua "serietà" priva di umorismo. "La natura, la musica, l'umorismo: in verità a Pascal mancò tutto ciò che in un particolare senso rende 'umano' lo spirito: ciò che libera, placa, aiuta"⁽⁷⁹⁾. Ciò che gli difetta è un amore, capace di addolcire e di scaldare il cuore. Vicino ai giansenisti, volti unilateralmente alla *gloria Dei*, "il demonico di questo spirito senza musica" ⁽⁸⁰⁾ era destinato, esso stesso, a rimanere unilaterale ⁽⁸¹⁾.

Pascal, lo spirito "senza musica", non può contendere appieno con Nietzsche. Né lo può il suo fratello protestante: Søren Kierkegaard. Guardini, a giudizio di von Balthasar, "ha forse incontrato troppo presto il danese"⁽⁸²⁾. Certo è che Kierkegaard, colto come l'espressione di un radicalismo dello spirito avverso alla natura, appare come il polo opposto del "suo grande antitipo, Friedrich Nietzsche"⁽⁸³⁾. Per Kierkegaard l'andare a Dio coincide con l'allontanamento "da ogni immediatezza naturale; dal monte e dal mare, dall'albero e dall'animale, dai contesti della vita umana, dall'arte e dal mondo umano"⁽⁸⁴⁾. In ciò si flette l' "assoluto dualismo di grazia e natura"⁽⁸⁵⁾ proprio della teologia protestante, della teologia dialettica, riattualizzata, dopo la prima guerra mondiale, da Karl Barth ⁽⁸⁶⁾. L'esito è un cristianesimo "puro", un "cristianesimo 'cristianistico' [*christianistischer Christentum*] " che trova il suo opposto in una creazione senza redenzione: il "paganesimo" ⁽⁸⁷⁾. Con ciò la fede cristiana decade a "struttura", diviene il polo dialettico di una opposizione polare. [...].

⁷⁸ Ivi, p.288.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ivi, p.289.

⁸¹ La critica all' "*antiumanesimo* pascaliano" è affine a quella ad un altro cristiano dell'età barocca. "Ieri ho cominciato a leggere Giovanni della Croce nella traduzione francese, *La montée du Carmel*. Mi sembra chiaro e forte, ma che rigorismo! Ogni attaccamento, ogni amore per una qualsiasi creatura è inconciliabile con la dedizione a Dio. E l'amore per la persona cui sei legato? Per la professione? Il Vangelo dice così?" (Romano Guardini, *Diario*, cit., p.201. La nota è del 10-02-1958).

⁸² Hans Urs von Balthasar, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Kösel, München 1970, tr. it. di Fabio Baroncini, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milano 1970, p.69.

⁸³ Romano Guardini, *Des Ausgangspunkt der Denkbewegung Søren Kierkegaards*, in „Hochland“ 24(1927), Bd II, tr. it. di Albino Babolin, *Il punto di partenza dell'itinerario speculativo di Søren Kierkegaard*, in: *Pensatori religiosi*, Morcelliana, Brescia 1977, p.69.

⁸⁴ Romano Guardini, *Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur* (1931), in *Unterscheidung des Christlichen*, cit., tr.it. di Adolfo Fabio, *Riflessioni sul rapporto tra cultura e natura*, in: *Natura Cultura Cristianesimo*, cit., p.173.

⁸⁵ Romano Guardini, *pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, cit., p.102.

⁸⁶ "In Kierkegaard viene praticamente meno il momento dell'analogia. Qui sta la radice di tutte le impossibilità della sua prospettiva. Al fondo il protestantesimo, in generale, inclina a lasciar cadere l'analogia, a costruire il rapporto tra mondo e Dio soltanto sull'eterogeneità o soltanto sull'affinità" (ivi, p.104, nota 15).

⁸⁷ Ivi, p.106, nota 21.

. Nietzsche è “fratello di Kierkegaard, un fratello profondamente legato ma anche contrapposto a lui come solo i fratelli possono esserlo”⁽⁸⁸⁾. In quanto fratello-avversario Kierkegaard, al pari di Pascal, non può però “superare” Nietzsche. Non può cioè inglobarne la parte di verità su un piano più alto. Quanto difetta ad entrambi è trovato da Guardini non in un pensatore, filosofo o teologo, ma nella figura di una mistica, Madeleine Sémer ⁽⁸⁹⁾. Il saggio dedicato alla Sémer è, in realtà, l’occasione di un dialogo tra Guardini e Nietzsche. Madeleine Sémer è il modello di un’esperienza cristiana capace di valorizzare l’umano nella sua globalità, oltre la scissione tra interiorità ed exteriorità che contrassegna tanta parte del cristianesimo moderno. E’ la figura che Guardini viene cercando per rispondere alla provocazione nietzschiana, sulla fede come rinnegamento della vita. “Qui appare un tipo di natura che rappresenta qualcosa delle migliori qualità dell’umanità del Sud – ma certo, bisogna dire, dell’essere umano in genere: spirito e cuore non divergono né si contrastano, ma si compenetrano reciprocamente. Ardore e chiarezza ad un tempo; profondità, interiorità, capacità di presentimento, che sono però collegate con la limpidezza del pensiero e la precisione della forma; delicatezza della sensibilità e degli atteggiamenti e gesti umani, e tuttavia con essa anche forza gioiosa dell’azione e generosità pronta alla dedizione”⁽⁹⁰⁾ Nell’*et et* compaiono i poli della vita. La Sémer corrisponde alla dialettica polare, vive in sé la tensione della vita non censurando nulla. “La bellezza è ciò che profondamente esprime la natura di quest’essere umano. In Madeleine la bellezza non è solo avvenenza esterna di forme, ma una proprietà che pervade l’intera sua esistenza; una luminosa e delicata integrità dell’essere, un’intima energia irradiante”⁽⁹¹⁾. E’ a partire da questa *Erlebnis* che avviene “l’incontro spirituale tra Madeleine Sémer e Friedrich Nietzsche”⁽⁹²⁾. “La possibilità di quel paganesimo meridionale, che era la suprema nostalgia di Nietzsche, Madeleine la portò viva in sé. Ella aveva quella sanità elementare di quanto cresce spontaneamente, la quale al pensatore malato appariva un bene tanto infinito.[...] Questo suo essere sano e bello tuttavia, questa idealità decantata dalla scepsti, questa possibilità non vagheggiata, ma reale di esistenza umana in stile ellenico ed immanente – ella, una volta superatala e purificatala, l’ha introdotta

⁸⁸ Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates. Versuch einer Deutung*, cit., tr. it. di Omar Brino, *La morte di Socrate. Saggio di interpretazione*, in: *Opera omnia*, vol.XVI, *Socrate e Platone*, a cura di Omar Brino, Introduzione di Enrico Berti, Morcelliana, Brescia 2006, p.56. Sull’unità-opposizione tra Kierkegaard e Nietzsche cfr. Massimo Borghesi, *Dialettica e malinconia: Hegel e Guardini*, in: *La responsabilità del pensare*, Scritti in onore di Mario Signore, a cura di Laura Tundo Ferente, Liguori Editore, Napoli 2004, pp.93-112.

⁸⁹ Guardini aveva conosciuto la figura di Madeleine Sémer attraverso l’opera di Felix Klein, *Madeleine Sémer convertie et mystique 1874-1921*, Bloud & Gay, Paris 1923.

⁹⁰ Romano Guardini, *Madeleine Sémer*, in “Schildgenossen” 7(1927), tr.it. di Albino Babolin, in: *Pensatori religiosi*, cit., pp.184-185.

⁹¹ Ivi, p.185.

⁹² Ivi, p.216.

nella fede”⁽⁹³⁾. Non si tratta di un passaggio “naturale”, indolore. “Ella ha abbracciato la croce come l’istanza decisiva [...] E’ passata attraverso tutto ciò e ha conservato la coscienza della sanità e della bellezza. Qui sta il punto vero e proprio, la cui portata si comprende solo quando si è intesa l’accusa di Nietzsche contro il cristianesimo”⁽⁹⁴⁾. Questa accusa afferma:”il cristianesimo ha distrutto la natura.Ha spezzato il germoglio eretto, la volontà forte, la confidente forza creativa, la bellezza e la nobiltà dell’uomo naturale”⁽⁹⁵⁾. Si tratta di un’accusa ingiusta, non vera. E tuttavia essa, secondo Guardini, ha una sua parte di verità se si considera la modalità con cui una certa posizione cristiana ha impostato il rapporto tra naturale e soprannaturale:non come completamento ma come costrizione, attenuazione del valore della natura. “Non abbiamo noi concepito troppo semplicemente il rapporto tra natura e soprannaturale? [...] La gnosi è realmente superata?”⁽⁹⁶⁾. In relazione a ciò “l’attacco di Nietzsche significa il richiamo, l’esortazione a fare attenzione dove il rinnegamento sacrificale autentico, voluto da Cristo, minaccia di trasformarsi in una distruzione, assolutamente non cristiana, del mondo e di se stessi”⁽⁹⁷⁾. L’esempio di Madeleine Sémer vale qui come modello di ciò che la *christliche Anthropologie* può e deve essere.

4) La *christliche Anthropologie*

L’antropologia di *Der Mensch*, che si richiama a Platone ed Agostino, delinea un’immagine di esistenza che, al pari del pensiero “dialogico” del ‘900, vede l’attuarsi dell’io solo nel rapporto strutturale e, insieme, “fattuale” con l’altro.La “fattualità” indica che la realizzazione dell’essenza umana non è precostituita, garantita,ma è dinamicamente rimandata all’ *incontro* con il reale. All’incontro “giusto”, adeguato alla natura dell’io. A questa legge non si sottrae il cristianesimo. Qui “Dio non esiste nell’apertura del mero assoluto, una dimensione che può essere raggiunta in ogni momento, in ogni luogo e a partire da qualsiasi oggetto; egli si fa visibile solo nell’incontro. Il punto dell’incontro è la persona di Cristo; l’ora dell’incontro è per la totalità [del mondo] quella della nascita di Gesù o della sua annunciazione a opera dei messi della fede, per il singolo il momento in cui egli stesso si

⁹³ Ivi,pp.216-217.

⁹⁴ Ivi,p.218.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ivi, p.219.

⁹⁷ Ivi,pp.221-222.

imbatte in Cristo. Ciò mette in evidenza il tratto fondamentale dell'essere-in-rapporto-a che è proprio dell'uomo: contrariamente a quanto avviene nel platonismo, nel neoplatonismo e nella religiosità di tipo metafisico, [tale modalità esistenziale] non è rivolta ad un assoluto eterno, immutabile e situato al di là della storia (nella sfera dell'essere imperituro o dell'abisso dell'anima) ma a un incontro che avviene nella storia – così come può avvenire l'incontro tra due uomini che provengono da vie diverse: per essi l'incontro può rivelarsi decisivo, ma non c'era alcuna garanzia logica del suo verificarsi"⁽⁹⁸⁾. Il compimento dell'umano è affidato alla casualità di spazio e tempo, alla fattualità dell'evento storico. Nell'incontro personale "l'uomo è rivolto all'altra persona, ma non a una qualsiasi bensì a quella giusta, a quella che gli è stata assegnata. Nell'incontro con essa si realizzano le possibilità fondamentali del suo esserci, ma che l'incontro si verifichi non è garantito in alcun modo. La realizzazione stessa del suo esserci è dunque incerta"⁽⁹⁹⁾. Questa incertezza riguarda anche l'incontro cristiano. "Il salvifico incontro con Dio, infatti, non si verifica grazie alla presenza di determinati presupposti, all'acquisizione di determinate conoscenze, al soddisfacimento di determinati requisiti etici o ad altre precondizioni, ma solo quando Egli vuole, dove Egli vuole, come Egli vuole e persino – limite ultimo della sua libertà – se Egli vuole. Ciò significa che tale incontro è 'grazia' "⁽¹⁰⁰⁾.

L'incontro cristiano diviene, in tal modo, il fattore dirimente la possibilità di una *christliche Antropologie*. In una consapevole presa di posizione contro il "trascendentalismo" Guardini non accetta di vincolare il cristianesimo, il suo accadere nuovo ed imprevedibile, alle condizioni apriori, "strutturali", dello spirito. La netta distinzione che egli afferma, tra la fede e le varie tipologie umane legate alla struttura polare della vita, si flette in una decisa differenziazione tra cristianesimo ed antropologia filosofica. Il cristianesimo corrisponde all'umano in una forma che non è deducibile a partire da quest'ultimo. Per comprendere l'"uomo nuovo", che paolinamente è generato dalla fede, occorre partire dall'"alto" non dal basso. La "nuova creazione" è l'opera della grazia che trasforma la natura originaria elevandola ad una nuova forma. Ciò a cui l'uomo è destinato, il suo *telos* e quindi la sua vera natura, diviene manifesto solo a partire dalla Rivelazione, dalla realtà che essa dischiude. Questo significa che "l'uomo non ha una 'natura' così come ce l'hanno la pianta e l'animale. In un faggio ad esempio è presente un'entelechia che, servendosi dell'energia e delle sostanze che trova nell'ambiente, preme verso la propria attuazione e si esprime nelle varie fasi di crescita e nelle diverse proprietà di queste ultime. Questa configurazione fondamentale, con le

⁹⁸ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, p.313.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ivi, *infra*, pp.313-314.

sue caratteristiche costruttive e dinamiche, è chiamata la natura del faggio. Il faggio è quindi ciò che deve essere se, nel suo sviluppo, segue questa natura. L'uomo non ha alcuna natura di questo tipo. Con ciò non vogliamo dire che egli non è un essere naturale perché la sua vita è determinata dallo spirito, ma qualcosa di molto più profondo: l'esserci dell'uomo non dipende dallo sviluppo di una configurazione fondamentale riposta in lui – come affermano invece tanto l'individualismo biologico quanto l'idealismo spirituale (anche se per il primo tale configurazione si chiama 'specie biologica' e per il secondo 'personalità'). L'uomo esiste in una modalità diversa, molto più dinamica ed arrischiata: ciò che egli deve essere si realizza autenticamente solo quando incontra Dio"⁽¹⁰¹⁾.

L'uomo *non ha alcuna natura di questo tipo*: questo non significa che egli sia privo di essenza, come vuole l'esistenzialismo. "L'essere umano porta in sé autentiche determinazioni essenziali ed è inserito in ordinamenti che derivano a loro volta da determinazioni essenziali, che però vivono nella sfera della libertà: a questi essa può esprimere assenso o dissenso, può influenzare in modo giusto sbagliato la vita umana, può edificarla o distruggerla"⁽¹⁰²⁾. In questo senso "l'uomo non ha una natura appunto nel senso degli animali e delle piante: la sua 'natura' consiste addirittura nel non averne una"⁽¹⁰³⁾. L'uomo si realizza solo nella fattualità degli "incontri" e nel rischio della libertà. Per questo *Der Mensch*, evita di offrire una vera e propria antropologia filosofica. La natura umana si compone di profili, incompleti, di tendenze ed impulsi che, nella loro formalità, non sanno indicare con esattezza il contenuto vero cui tendono. Ciò che sappiamo è che l'uomo si muove in un processo di attuazione esistenziale tra i gradini dell'essere; che è, platonicamente, eros; che l'io personale si realizza uscendo da sé in un incontro-riconoscimento dell'altro. La vera natura dell'uomo, però, quella che sorge e si manifesta a partire dalla "nuova creazione" operata dalla grazia, si manifesta solo alla fine. "La natura e l'essenza autentica dell'uomo, così come intese dal suo creatore, si trovano alla fine e non all'inizio. Esse sono il risultato di un incontro che non è dato sin dal principio, e non è il frutto di una disposizione che si sviluppa autonomamente"⁽¹⁰⁴⁾. Viene in tal modo tracciata una chiara linea di confine tra l'antropologia filosofica e quella cristiana. "Da un punto di vista filosofico o mistico (ma nel senso di una mistica del mondo) l'essenza dell'uomo coincide con il nucleo più profondo della sua autonoma sussistenza, delle sue proprietà originarie ecc. E' questo che si cerca di esprimere con l'espressione 'quintessenza' [*Inbegriff*]: la quintessenza della personalità, dell'anima ecc. Dal punto di vista cristiano

¹⁰¹ Ivi, *infra*, pp.314-315. Cfr. anche p.132.

¹⁰² Romano Guardini, *Etica*, cit., p.20.

¹⁰³ Ivi, p.18.

¹⁰⁴ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, p.315.

invece l'essenzialità dell'uomo va intesa in un senso del tutto diverso. Essa affonda le sue radici nel *Lógos* dal quale l'uomo è stato creato: solo quando 'prende su di sé' il *Lógos* 'che è venuto nel mondo', egli incontra il suo autentico essere. Solo nel radicamento pneumatologico [*pneumatische Inexistenz*] di cui Paolo parla a più riprese, ovvero quando l'uomo è 'in Cristo' e Cristo è 'in lui', l'uomo diviene autenticamente se stesso... Dal punto di vista biblico, dunque, l'uomo acquista la sua vera natura solo in quell'incontro con Dio che avviene nella grazia"⁽¹⁰⁵⁾. L'uomo cristiano non può essere compreso dal basso, a partire dalle strutture "tipologiche", ma solo dall'alto, dal *nuovo punto d'inizio*. "Acquisire la fede è nascere. Un inizio esistenziale. Nulla dello stato precedente conduce nell'esserci della fede. Molte cose per questo hanno una grande importanza, conducono presso di esso, ma poi avviene qualcosa che non può essere afferrato per via logica; un lasciar andare la vecchia esistenza, un inabissarsi e un rinnovato esistere in forma nuova"⁽¹⁰⁶⁾. A partire da qui Guardini formula il tema fondamentale che sta alla base di *Der Mensch*: "In che cosa consiste, quindi, il problema centrale dell'antropologia cristiana? Nell'intento di comprendere l'uomo che nasce da questo inizio"⁽¹⁰⁷⁾. Ciò è possibile a partire dalla *christliche Weltanschauung*, a partire dalla fede come sguardo di Cristo sul mondo (¹⁰⁸). L'inizio può essere compreso solo da chi è posto e vive in tale inizio. Con ciò però, si pone il problema del "circolo". Chi è fuori della fede come può comprendere, attestare, la novità ontologica dell'umanità cristiana? La trasformazione prodotta dalla grazia può palesarsi, all'esterno, come compimento dell'umano? La risposta guardiniana si articola qui su più livelli. Da un lato v'è la controprova offerta in *Lebendiger Geist*: determinate realtà "naturalì", *in primis* la persona con i suoi valori, sono messe a fuoco solo in un contesto vissuto segnato dal cristianesimo. In caso contrario divengono evanescenti, perdono di fisionomia e consistenza (¹⁰⁹). Dall'altro, a partire dalla categoria di "incontro" si dovrebbe mostrare l'effettualità di

¹⁰⁵ Ivi, *infra*, p.317.

¹⁰⁶ Ivi, *infra*, p.118.

¹⁰⁷ Ivi, *infra*, p.122.

¹⁰⁸ Sulla *christliche* o *katholische Weltanschauung* guardiniana si cfr. Renzo Gambero, *Romano Guardini filosofo della religione*, cit., pp. 47-78; "Christliche Weltanschauung": *Wiederbegegnung mit Romano Guardini*, a cura di Walter Seidl, Echter, Würzburg 1985; Hans Mercker, *Christliche Weltanschauung als Problem. Untersuchungen zur Grundstruktur im Werk Romano Guardinis*, Schöningh, Paderborn 1988; Hanna-Barbara Gerl, "Abbracciare con lo sguardo il mondo spirituale nella sua totalità", *il pensiero di Romano Guardini tra filosofia e teologia*, in: *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di Silvano Zucal, cit., pp.229-256; Tina Manferdini, *Katholische Weltanschauung. Religione e fede in Romano Guardini*, in op.cit., pp.257-351; Luca Bezzini, *Incontro tra filosofia e teologia nella "christliche Weltanschauung" di Romano Guardini*, in "Sapienza" 45(1992),pp.171-190; Carmelo Dotolo, *Ermeneutica della fede e visione del mondo in Romano Guardini*, in "Ricerche teologiche" 1(1993),pp.31-54; Silvano Zucal, *Visione cattolica nel suo tempo*, postfazione a: Romano Guardini, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994, pp.49-99; Massimo Borghesi, *Weltanschauung e cristianesimo in Romano Guardini*, in "Idee" 30(1995),pp.13-41.

¹⁰⁹ Cfr. Romano Guardini, *Lebendiger Geist* [1927], in *Unterscheidung des Menschen*, cit., tr. it. di Adolfo Fabio, *Spirito vivente*, in: *Natura Cultura Cristianesimo*, cit., pp.102-103.

una posizione umana diversa che non teme di confrontarsi con l'autoaffermazione moderna. E' il problema che Guardini affronta nella sesta parte di *Der Mensch*. Qui si fa notare come "chi, come noi, afferma la realtà e l'oggettività della redenzione avverte come un'obiezione diretta la condizione effettiva in cui si trovano e in cui si sono sempre trovati tanto il singolo cristiano quanto la comunità dei cristiani. A questa obiezione Nietzsche ha dato una formulazione estremamente decisa e inquietante: se la redenzione esistesse, i cristiani dovrebbero assomigliare un po' di più a dei redenti"⁽¹¹⁰⁾. Si tratta, com'è evidente, del punto cruciale. Un'antropologia che sceglie il terreno esistenziale, come vuole *Der Mensch*, non può sottrarsi alla provocazione. Per gli studenti tedeschi, che ascoltavano il professor Guardini nella seconda metà degli anni '30, questo non poteva non essere un tema essenziale: il cristianesimo era in grado *realmente* di in-formare l'umano? Era in grado di rispondere a Nietzsche e, dietro di lui, alla sfida culturale prima ancora che politica, che il Nazionalsocialismo poneva al cristianesimo? Qui, dove la tensione raggiunge il suo culmine, Guardini si sottrae però ad una risposta esauriente lasciando indovinare dilemmi ed incertezze che riguardano sia la sua impostazione che la situazione della Chiesa del tempo. La richiesta di Nietzsche, per l'autore, è manifestamente demagogica. "Ma se fosse vera? Se il cristianesimo affermasse che l'avvenuta redenzione trasforma i credenti in maniera necessaria e fin nella loro sfera empirica, e che quindi essa agisce come una causa naturale, come un fattore sociologico o come una forza storico-spirituale, allora esso lo trasformerebbe in una specie di magia"⁽¹¹¹⁾. La redenzione non si declina matematicamente nella storia. La tradizionale diffidenza di Guardini verso il "partito cristiano", la "politica cristiana", la "società cristiana", la "filosofia cristiana"⁽¹¹²⁾, si estende alla "visibilità" esistenziale della fede. "Quanto più è elevato il valore in questione, e quanto più direttamente esso coinvolge il senso dell'esistenza, tanto meno si può risalire dall'effetto alla verità [della causa]"⁽¹¹³⁾. Per questo "la coscienza cristiana deve opporsi energicamente alla tendenza a commisurare la verità del suo messaggio alla qualità di chi si professa cristiano"⁽¹¹⁴⁾.

¹¹⁰ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, p.464.

¹¹¹ Ivi., *infra*, pp.464-465.

¹¹² Cfr. Romano Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, cit., p.107.

¹¹³ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, p.465. Si avverte qui, in qualche modo l'influenza di Max Scheler: "Ciò che è originariamente più spoglio di ogni potenza e di ogni efficacia, è proprio lo *spirito*; tanto più spoglio quanto più è puro. Il primigenio e reale rapporto che si stabilisce tra le forme dell'essere e le categorie dei valori più o meno elevate, e la forza e la potenza con cui queste forme si realizzano, possiamo esprimerlo così: 'Ciò che è inferiore, è originariamente potente, ciò che è superiore, è impotente'" (*La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p.203). Per Guardini "quanto più è nobile il valore che si deve compiere, tanto più esso è vulnerabile e rischia di andare distrutto proprio a causa dell'imposizione di sé. Le realtà più elevate hanno una grandezza tragica, perché il mondo, così come esso è, non è loro favorevole" (*L'uomo*, cit., *infra*, p.203). Questa legge vale anche per Gesù il quale rinuncia al potere in una forma tale che la "separazione tra la sua santità e la sua potenza arriva alle sue estreme conseguenze nell'esistenza del Redentore" (ivi, *infra*, p.436).

¹¹⁴ Ivi, *infra*, p.465.

L'osservazione è giusta: la vita cristiana in quanto prodotto della grazia resta ad essa sospesa; non può prodursi come dimostrazione in senso rigoroso. Epperò Guardini viene qui marcando un dualismo netto, profondo. "Essere cristiani per decisione, per fede e per fedeltà, e realizzare tale essere nella vita e nell'agire concreto sono due cose diverse, tanto diverse da rendere impossibile, sia a noi stessi che a chi ci guarda, pronunciare un giudizio affidabile. [...] La legittimità del messaggio cristiano non è fondata sulle qualità dei fedeli, e tanto meno sulle proprie qualità personali, ma soltanto su Cristo. Persino la propria permanenza nella fede e la propria collocazione in quel nuovo inizio di cui essa parla, perfino queste cose non possono che essere credute"⁽¹¹⁵⁾. La fede e la sua legittimità si fondano su Cristo e non su condizioni preesistenti. L'asserzione, teologicamente esatta, non deve tuttavia trascurare quanto Guardini aveva scritto, in perfetto linguaggio tomista, nei *Gedanken über Verhältnis von Christentum und Kultur*: "Gratia supponit naturam et perficit: la realtà soprannaturale presuppone quella naturale quale fondamento e la completa"⁽¹¹⁶⁾. La controprova del "nuovo inizio" sta cioè nel fatto che è fonte di umanità nuova, di elevazione dell'umano. Trascurando la dimensione "esperienziale" della fede Guardini deve marcare il carattere di una fede "senza prove", una fede la cui autoevidenza nulla trae dallo spettacolo del cambiamento dell'umano. La fede in Cristo dipende da Cristo il quale è sia oggetto che soggetto della fede. "Il carattere circolare dell'argomentazione è dunque palese, e non può che essere così. Se il cristianesimo affermasse di costituire un'elevazione della conoscenza intellettuale dell'uomo, una chiarificazione del comune senso morale, un approfondimento e un arricchimento dell'interiorità, allora la sua giustificazione non conterrebbe alcuna circolarità. Esso infatti si appoggierebbe su qualcosa di preesistente, su elementi dati dal mondo interiore ed esteriore, e condurrebbe passo dopo passo ai risultati ultimi che da essi si possono dedurre. Ma è proprio questo che il Cristianesimo non fa; [...] è l'inizio di un nuovo esserci, nel senso più proprio del termine. Per questo [il cristianesimo] non si può ricondurre alla realtà preesistente, né legittimare in base ad essa: esso è realmente, per citare nuovamente Nietzsche, 'una ruota che ruota da sé' "⁽¹¹⁷⁾.

L'impostazione guardiniana muove dalla critica alla teologia liberale, alla riduzione del cristianesimo ad umanesimo. In ciò palesa più di un'affinità con Barth e, nonostante le critiche, con Kierkegaard. Nella critica al naturalismo il concetto di natura rischia però di farsi sottile, sfumato. Viene meno il legame dell'*analogia*, formalmente sempre ribadito da Guardini, il ponte tra natura e grazia, filosofia e teologia. La grazia più che completare la

¹¹⁵ Ivi, *infra*, p.466.

¹¹⁶ Romano Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, cit., p.104.

¹¹⁷ Romano Guardini, *L'uomo*, cit., *infra*, pp.466-467.

natura la “sostituisce”, afferma un punto di vista che non può in alcun modo essere compreso da chi non partecipa della fede (¹¹⁸). L’esito è una sorta di estraneità tra le categorie cristiane e quelle puramente “umane”, i concetti cristiani non hanno più un corrispettivo analogico nell’esperienza naturale. Certamente è un nervo scoperto che, in *Der Mensch*, porta ad un risultato singolare: quello della mancata risposta a Nietzsche a partire da una posizione che, in qualche modo, accetta le critiche di Nietzsche. Guardini si rifiuta di proporre nella *christliche Anthropologie*, nel volto dei santi, una prova della verità cristiana. Ciò che manca è la categoria di “testimonianza”, quella che, a dispetto delle cautele teoriche, egli stesso aveva cercato e documentato con la figura di Madeleine Sémer. La fede, senza sostegni, si fonda sulla grazia e sulla decisione. Decisione pura, assoluta, che nel corso degli anni ’30 sembra fare a meno anche del conforto della comunità ecclesiale (¹¹⁹). E’ l’atteggiamento di uno stoicismo cristiano, abito dei tempi difficili, di prova e di tentazione. Donde il carattere drammatico, “tragico”, della riflessione guardiniana, rilevato da Esposito e da Zucal (¹²⁰).

¹¹⁸ Trovano qui il loro luogo le critiche che Klaus Müller muove alla *Ethik* guardiniana: “Egli [Guardini] arretra talmente tanto la natura come natura ([...]), che il suo concetto, per lo meno nel caso dell’uomo, implica la grazia costitutivamente e allo stesso tempo la considera rigidamente sottratta. In altre parole: egli iscrive così profondamente il significato e il contenuto della rivelazione cristiana nel concetto di natura che non è più capace di far capire appropriatamente ciò che veramente dovrebbe entrare in gioco attraverso quest’ultima, ed inoltre che, attraverso essa entrerebbe nell’etica naturale di necessità una fondamentale ristrutturazione come egli contemporaneamente suppone in modo esplicito attraverso il discorso della diversità di principio della rivelazione in confronto al mondo, inclusa la sua religiosità” (*L’Etica di Guardini e il ‘Corso Fondamentale sulla Fede’ di Rahner*, cit., pp.158-159). Si cfr. anche le osservazioni critiche di Michele Nicoletti e Silvano Zucal sul passaggio, problematico in Guardini, tra “etica naturale” ed “etica della Rivelazione” (“Nota all’edizione italiana”, postfazione a: Romano Guardini, *Etica*, cit., le pp.1192-1196). Eloquentemente, sotto questo profilo, è la difficoltà pedagogica che il Guardini “monacense” sperimentava nel corso delle sue lezioni universitarie, difficoltà che il Diario e i corsi di Etica documentano a più riprese. La netta cesura tra il livello filosofico, ristretto all’analisi fenomenologica, e quello teologico-rivelato costringeva Guardini a rivolgere la sua riflessione *unicamente* agli studenti già cristiani: “La frequenza a questo corso pertanto ha senso solamente per quanti di voi o hanno questa convinzione cristiana o desiderano sentire che cosa insegna questa visione e sono disposti a prendere in seria considerazione quanto è stato detto. (So che in precedenti corsi si sono fatte sentire voci come queste: spesso escono qui delle cose interessanti e si espongono pensieri illuminanti, ma c’è sempre di mezzo la dimensione cristiana a disturbare e a porre delle limitazioni. Signore e signori, a quanti di voi la pensano così io consiglio di rinunciare alla frequenza a questo corso. Vi troverebbero solo pensieri cristiani e il tutto si ridurrebbe a un affare senza senso per ambedue le parti, per chi ascolta e per chi parla)” (Romano Guardini, *Etica*, cit., p.1040).

¹¹⁹ Le speranze consegnate al saggio del 1922, *Vom Sinn der Kirche* – “il destarsi della Chiesa nelle anime” – cedono il posto, già in *Der Glaube in der Reflexion*, nel 1928, ad un tono diverso: “non possiamo più realizzare la ricchezza sorgiva e formale di tempi anteriori. Rispetto alla ricchezza del Medioevo noi ci sentiamo poveri, e poveri davanti all’esuberanza quasi si direbbe dionisiaca della fede del barocco. Ma noi amiamo la nostra povertà. Nella sua austerità c’è la purezza dello spirito” (Romano Guardini, *La fede nella riflessione*, cit., 317). Un tono che in *Das Ende der Neuzeit* assumerà una forma apocalittica: “la fiducia ed il coraggio formeranno il carattere proprio della fine dei tempi. L’ambiente della cultura cristiana, l’appoggio della tradizione perderanno vigore. Questo sarà uno di quegli elementi di quello scandalo, del quale è detto che ‘se fosse possibile, anche gli eletti vi soccomberebbero’ (Mt.24,24). La solitudine della fede sarà tremenda. L’amore scomparirà dalla condotta generale (Mt.24,12). Non sarà più compreso, e diverrà tanto più prezioso, nel suo passare da un solitario ad un altro solitario” (Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess, Basel 1950, tr.it. di Marisetta Baronetto Valzer, *La fine dell’epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1960, pp.124-125). Sul progressivo disincanto guardiniano verso il rinnovamento ecclesiale in Germania cfr. Massimo Borghesi, *Il ‘renouveau’ cattolico tedesco e la sua crisi nella riflessione di Romano Guardini*, in “Studium” 4(1991), pp.561-574.

¹²⁰ Roberto Esposito, *Categorie dell’impolitico*, cit., p.52; Silvano Zucal, Introduzione a: Romano Guardini, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, cit., pp.57-60.

C'è un punto, tuttavia, in cui la riflessione guardiniana intuisce la possibilità di una “estetica teologica”, punto che apre al saggio del 1941 *Das Auge und die religiöse Erkenntnis*, la cui rilevanza non era sfuggita ad Hans Urs von Balthasar (¹²¹). Nella parte sesta di *Der Mensch*, dedicata all'esistenza cristiana, Guardini si chiede: “Se però la fede deve oltrepassare la ragione (come è richiesta dalla sua natura) e non opporsi ad essa ([...]) allora il progresso della fede deve coincidere con una graduale chiarificazione e con un graduale approfondimento della reale esperienza cristiana – e, soprattutto, con una sempre più chiara e decisa presa di coscienza di ciò che Cristo rappresenta. E' questo che vuol dire Paolo quando afferma ‘so in chi ho creduto’; e lo stesso significa l'affermazione di Giovanni: ‘Chi ha visto me, ha visto il Padre’” (¹²²). Ma che significa qui “vedere”? Presupponendo quanto era acclarato in sede antropologica – il volto umano come espressione visibile dell'anima – Guardini scrive che l'”Incarnazione significa che il Dio invisibile è diventato visibile nel volto, nella figura, nell'atteggiamento, nell'operato e nel destino di Cristo.[...] Devono esistere occhi che vedono il Dio fatto uomo e orecchi che ne percepiscono la parola. Ed essi devono esistere non come figure interne ad una qualche sorta di lirica cristiana, ma come entità molto precise e reali, come parti integranti di una preesistente dinamica percettiva” (¹²³).

Il soprannaturale non sostituisce il naturale. Gli occhi che riconoscono Dio in Gesù sono “aperti” dalla grazia ma, in sé, sono gli occhi della carne, non dell'”anima”. La fede nasce da Dio, epperò è legata ad un segno, ad una presenza, a qualcosa che accade. Guardini ha inteso in profondità il legame tra la fede e l'incontro storico, fattuale, che la provoca. Dopo Cristo, a partire da Cristo, quell'incontro si ripete, nel presente, grazie ai testimoni, a coloro che Lo “rappresentano”. In *Welt und Person* scrive che „il compito di presentare l'essenza dell'amore cristiano, movendo dalla persona di Cristo stesso, dalle figure dei santi, dalla intima compagine significativa dell'esistenza cristiana, e ciò facendo, non prendere l'avvio da strutture psicologiche o etiche ma dal fenomeno originario in sé, sembra che non sia largamente promosso. Qui rimane ancora moltissimo da fare” (¹²⁴). A questo compito *Der Mensch*, che precede *Welt und Person*, non dà risposta. Valgono qui le riserve, espresse da Arno Schilson, sulla mancata tematizzazione della categoria di “sequela” di Cristo, tematizzazione decisiva in un'etica così marcatamente cristologia come quella guardiniana

¹²¹ Hans Urs Von Balthasar, *Herrlichkeit*, I, *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, tr. it. di Giuseppe Ruggieri, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, pp.360-363.

¹²² Romano Guardini, *L'uomo*, *infra*, p.473.

¹²³ Ivi, *infra*, p.475.

¹²⁴ Romano Guardini, *Mondo e persona*, cit., p.205.

(¹²⁵). *Der Mensch* è un'opera incompiuta. Ciò che viene ora alla luce, dopo settant'anni di oblio, è un grande cantiere, una miniera dalle molte gallerie, percorsi su cui l'autore ha indugiato a lungo, che ora viene consegnato, per la prima volta, alla riflessione contemporanea.

¹²⁵ Arno Schilson, *La sequela di Cristo come norma fondamentale dell'esistenza cristiana. Riflessioni sull' 'etica materiale' di Romano Guardini e sulle sue premesse*, in: *Tra coscienza e storia. Il problema dell'etica in Romano Guardini*, a cura di Michele Nicoletti e Silvano Zucal, cit., pp. 211-223. "Se ora, retrospettivamente, ci chiediamo ancora una volta criticamente come Guardini stesso descriva le condizioni e le forme più concrete di una sequela così esigente, di portata tanto ampia quanto profonda, da superare di gran lunga qualsiasi etica normativa, si giunge ad un punto morto. E' chiaro che nemmeno lui è riuscito del tutto a elaborare ciò che già inizialmente aveva definito come un compito urgente, e cioè a fare, con coraggio e con forza, di Cristo stesso nella sua realtà storica il centro fondante, il 'concetto' supremo, la 'norma' che tutto abbraccia e che a tutto dà forma di una teologia e di un'etica cristiana" (ivi, p. 221).