

Giampiero Moretti

**RELIGIOSITÀ E SMARRIMENTO.
ANCORA SU GUARDINI, HÖLDERLIN E LA POESIA**

L'articolo si propone di riflettere sul senso profondo della interpretazione che Guardini ha offerto di poeti e letterati, e in particolare di Hölderlin. Partendo dalla lettura di alcuni passi guardiniani generalmente considerati "politici", l'autore cerca di raggiungere il piano esistenzialmente profondo in cui autenticità dell'individuo e bellezza della poesia acquistano valore universale e, mancando, causano lo "smarrimento" della modernità.

Le riflessioni che seguono cercheranno, in maniera naturalmente provvisoria, di offrire una risposta alla questione della relazione tra "religiosità" e "smarrimento" a partire dalla lettura di tre scritti di Romano Guardini, tutti contenuti nel volume VI della *Opera Omnia*, intitolato *Scritti politici*¹. Si tratta de *Il Salvatore*², scritto nel 1935 e variamente ampliato e rielaborato nel 1946, di *Sulla lealtà*³, del 1954, e di "Europa" e "Weltanschauung" cristiana, del 1955⁴. Questi tre scritti risalgono agli stessi anni in cui iniziano a comparire le meditazioni di Guardini su Hölderlin; queste ultime, nel 1955, conoscono la loro seconda edizione⁵, e ci offrono perciò lo spunto per un tentativo di interpretazione del "poetico", nel pensiero di Guardini, come ponte tra religiosità e smarrimento, tra cristianesimo e modernità. Occorre precisare che la scelta dei tre suddetti scritti non è stata però compiuta nell'idea che *soltanto* essi possano fornire un contributo alla discussione nel senso cercato: piuttosto, chi scrive è stato attratto da alcuni loro passaggi che gli sono sembrati procedere in quella direzione, nella consapevolezza, tuttavia, che molti altri di certo ve ne saranno, e che quindi una certa percentuale di arbitrarietà, soprattutto in ogni lettura non preconstituita, è quasi inevitabile.

Il termine "modernità" è tra quelli che, nell'ultimo mezzo secolo, hanno fatto maggiormente discutere. Siamo abituati a ritenere l'ingresso dell'umanità occidentale nell'epoca cosiddetta moderna contemporaneo con il sorgere, sempre in Occidente, di un nuovo rapporto tra scienza, tecnica e soggettività. In particolare, l'atteggiamento, la posizione dell'uomo, sempre più centrale e centralizzante rispetto al "mondo" che lo circonda e gli è ambiente, trova la propria massima realizzazione, il proprio esito esemplare, nella condizione di "oggetto" cui l'uomo, attraverso il ricorso, sempre meno evitabile, a scienza e tecnica, riconduce, e per molti versi riduce, il mondo stesso. Modernità e secolarizzazione, in tal senso, appaiono pure strettamente collegate, un nesso connettivo che le potenzia entrambe lungo il percorso della storia. Questo potenziamento reciproco, cui i due fenomeni vanno incontro – e per molti aspetti alimentano; fanno anzi a gara ad alimentare – trova riscontro non solo nel progressivo incremento della sensazione di dominio e di potenza (ancora una volta) dell'uomo sul mondo, ma anche del senso di smarrimento che quella sensazione produce, in particolare quando essa si traduce nel mettere il soggetto umano dinanzi al rischio della propria solitudine ontologica. Che "il mondo" possa persino essere una proiezione-costruzione della soggettività moderna, intesa in senso rigorosamente coerente quanto estremista, è ad esempio già l'esito delle considerazioni di Jacobi, all'epoca

¹R. Guardini, *Scritti politici*, vol. VI dell'*Opera Omnia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005.

²Id., *Il Salvatore [nel mito, nella rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica]* (1935-2946), ivi, pp. 293-345.

³Id., *Sulla lealtà. Lettera di un Tedesco ad un Americano* (1954), ivi, pp. 479-486.

⁴Id., "Europa" e "Weltanschauung" cristiana. *Dal discorso di ringraziamento in occasione della celebrazione del mio settantesimo compleanno presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Monaco il 17 febbraio 1955*, ivi, pp. 487-494.

⁵R. Guardini, *Hölderlin*, vol. XXI dell'*Opera Omnia*, a cura di G. Moretti, Morcelliana, Brescia 2014.

dell'iniziale affermazione dell'idealismo tedesco (Fichte)⁶. Schiller, ad esempio, negli stessi anni canta il mondo privato del divino a causa dell'avvento e della "scomparsa" del Dio cristiano, e dà inizio a quella posizione, molto nostalgica certo, non priva però di una sua "poesia", di una "ragion poetica", potremmo anche dire, usando (e adottando), l'espressione del grande filosofo contemporaneo a Fichte e Schiller stesso.

L'originalità della posizione teorica di Romano Guardini, a proposito del nesso modernità-secolarizzazione, che significa anche disincanto e smarrimento, viene ben colta nel momento in cui leggiamo, nel primo scritto cui abbiamo fatto riferimento: «nulla di più falso dell'opinione che il dominio moderno sul mondo nella conoscenza e nella tecnica abbia dovuto essere raggiunto lottando in contraddizione al cristianesimo, che voleva tenere l'uomo in inerte soggezione. È vero il contrario: l'enorme rischio della scienza e della tecnica moderna, la cui portata avvertiamo dopo le ultime scoperte con profonda inquietudine, è diventata possibile solo sul fondamento di quell'indipendenza personale, che Cristo ha dato all'uomo»⁷. Secondo Guardini, se dunque il cristianesimo libera l'uomo dalla soggezione al "mondo" come mero apparato oggettuale, gli concede altresì (e lo carica de) la possibilità della responsabilità e della scelta, le quali, così nello scritto sul *Salvatore*, segnano la liberazione da quelle potenze mondane-intramondane che furono (e sono) gli dèi e le loro gesta "mitiche" (cantate, celebrate cioè dal mito e nei miti). Non solo il cristianesimo non si è per Guardini opposto, contrapponendosi, al movimento di "modernizzazione" dell'Occidente, cercando cioè di imporre una fedeltà al Verbo cristiano di eredità "medioevale", ma è anzi proprio il portato cristiano dell'individualità come responsabilità ad avere, da un lato, parteggiato per la conclusione dell'epoca "oscurantista" della conoscenza e, dall'altro, attribuito al soggetto-persona il compito, gravoso quanto rischioso, di discernere il positivo dal negativo (verità ed errore) nel cammino storico dell'umanità. Riflettendo poi su cosa sia successo nel periodo nazionalsocialista in Germania, e dunque su come sia potuto accadere che le istanze profondamente spirituali del cuore pulsante dell'Europa siano potute cadere preda di una sanguinaria ideologia intramondana, Guardini fa compiere alle sue considerazioni più di uno scatto ermeneutico fondamentale per il nostro tema: nella "rinascita del paganesimo" egli sembra infatti indicare al suo lettore, ed all'interprete, un fatto essenziale, un fatto, la cui essenzialità, ed essenza, non consistono soltanto nel semplice ripresentarsi storico del fenomeno in quanto tale, nel suo carattere oggettivamente nefasto. Di concerto, ancorché un po' implicitamente, Guardini evoca altresì «quel "nucleo di significato" [egli aveva in precedenza parlato espressamente di C. G. Jung], posto nella compagine fondamentale dell'anima», che, sganciato da Cristo nel periodo storico successivo all'Avvento, quindi in epoca mitica ormai definitivamente "conclusasi", rischia sempre a suo avviso di divenire «vagante, senza una sede e un oggetto», esposto perciò anche a ricevere «forma» in senso esplicitamente anticristico⁸. La religiosità nazionalsocialista avrebbe dunque conferito a quel nucleo, posto nel segreto della compagine fondamentale dell'anima, una "forma", a proposito della quale però non soltanto di potenza "pagana" deve parlarsi, bensì occorre, a suo parere, definirla demoniaca in senso stretto.

Per il nostro tema, è fondamentale concentrarci non tanto sulle premesse e sull'esito neopagano del movimento nazionalsocialista, a proposito delle quali, e del quale, sono già stati scritti numerosi e importanti volumi. È infatti proprio il rapporto tra modernità e smarrimento del sentimento religioso a ricevere ora nuova luce: nel momento in cui ritornano al centro della riflessione l'enucleazione e l'affermazione dell'ineludibilità, nell'esistenza, di un nucleo significativo che si ritiene posto nell'anima individuale, ancorché suscettibile di ricevere una "forma" anche contraria, opposta alla Rivelazione cristiana, il tema della libertà dell'esistenza ma anche quello dello del fondamento ontologico su cui la libertà poggia, emergono potenti. In questo intreccio evocativo, oltre al percorso che ha storicamente condotto alle note e terribili aberrazioni nel periodo nazionalsocialista, troviamo anche lo spazio, o almeno uno spazio storico, certamente espressivo, dell'incontro tra fondamento ontologico e poesia, tra la religiosità (e il suo possibile smarrimento) e l'arte. Infatti, proprio nell'istante in cui il fenomeno dello "smarrimento" dell'esperienza e dell'apertura religiosa, costitutiva come si

⁶Non è casuale che proprio a Jacobi venga fatto risalire un utilizzo altrettanto moderno del termine "nichilismo" per designare il fenomeno per cui il soggetto umano, improvvisamente ritrovatosi unico "depositario" della facoltà e della capacità di "essere", scopre al contempo l'assenza di fondamento sulla quale quelle facoltà e capacità in realtà poggiano: il nulla, appunto, della sua stessa solitudine ontologica privata della radice creaturale.

⁷R. Guardini, *Il Salvatore*, cit., p. 330.

⁸Ivi, p. 340.

è visto dell'essere umano, viene evidenziato, e per più di un verso *drammaticamente* denunciato, ecco che, d'altra parte, il carattere *tragico* di quello smarrimento costituisce altresì, quasi inaspettatamente, il potenziale riattingimento, o almeno la riattivazione, di *quell* che si smarrisce: il rapporto elettivo tra uomo e Dio, e di questo rapporto, nell'epoca dello smarrimento, con tutta la cautela e la prudenza del caso, può in qualche misura affermarsi che è *anche* la poesia, come arte e forma, a farsi carico e custode.

Nello scritto sulla "lealtà", apparentemente poco più di un *curiosum*, che Guardini indirizza a Henry Kissinger, troviamo un ulteriore importante spunto di riflessione. Per quanto sia certamente corretto evidenziare, al suo interno, la presenza di una certa schematicità nel delineare una possibile distinzione tra la modalità di esistenza "americana" e quella "tedesca", pure, Guardini ci sembra andare al di là degli schemi e cogliere nel segno quando individua nella *Treue*⁹, nella fedeltà, un imprescindibile contrassegno tedesco, diverso e distinto dalla più neutra lealtà (non a caso, poi, il termine *Loyalität*, lealtà, non è di radice germanica). La fedeltà – così Guardini – non è radicata nella condivisione sociale, politica ed economica, e neppure in quella psicologica; piuttosto, essa sembra rinviare ad un'apertura dell'esistenza rivolta a quel nucleo significativo che, nell'età del nazionalsocialismo, aveva ricevuto una "forma" demoniaca, venutasi a trovare improvvisamente priva del fondamento che prima il cristianesimo, luterano e non, e poi il kantismo, le avevano per secoli offerto. Si tratta, in ambito ora biografico, di quell'apertura e al tempo stesso "incontro" con il mondo che Guardini racconta di aver trovato e sperimentato nel terzo ed ultimo dei suoi scritti che stiamo qui prendendo in considerazione, allorché egli cerca di spiegare al suo lettore come sia stato possibile che il titolo del suo insegnamento berlinese (*Filosofia della religione e visione del mondo cristiana*) abbia finito quasi inaspettatamente per trovare un'unità nella sua stessa esistenza: «non può accadere che l'uomo sperimenti il mondo e poi ancora, in più, sia anche credente; ma altrettanto non può avvenire che egli creda e veda il mondo solo accessoriamente come un terreno obbligato di realizzazione del suo essere credente. Deve invece avvenire necessariamente l'incontro tra questa qualità di credente, com'essa s'attua in questo determinato essere umano, con il mondo, quale di volta in volta gli si presenta dinnanzi. In tale incontro la fede deve rendere ragione e dare spiegazioni: deve attivare le energie della verità, che altrimenti sonnecchierebbero – così come all'inverso il mondo dovrebbe porre nello spazio della fede le domande decisive e sperimentare la chiarificazione suprema»¹⁰. Ora, è certamente vero che *Treue*, fedeltà, e *Glaube*, fede, non sono semplicemente sovrapponibili e interscambiabili; e tuttavia, per il nostro percorso almeno, siamo arrivati ad un punto chiave: Guardini sembra accennare, in senso pieno ed autentico, ad un "luogo" dell'anima umana nel quale ciò che è appunto davvero autentico si salda con l'esistenza singola nel suo mistero insondabile ricevendone anche forma, ed è così in grado di trasfigurare il mondo, quasi liberandolo da ogni orpello e stratificazione storica per ricondurlo all'unico piano sul quale mondo e soggetto sono autenticamente *il* mondo che, trovando forma nell'esistenza, non viene vincolato al destino esclusivamente intramondano. Nella versione del 1935 dello scritto divenuto poi *Il Salvatore*, Guardini si prefigge espressamente di «liberare contenuti essenziali della coscienza cristiana dalle sovrapposizioni, dalle assimilazioni e dalle falsificazioni, in cui sono incorsi nel corso dell'epoca moderna»¹¹, un tentativo che si svolge parallelamente alla sua meditazione su Hölderlin e, più in generale, a quello di individuare (possiamo dire: anche nell'arte?) le caratteristiche di un'esperienza religiosa autenticamente universale¹². L'incontro con Hölderlin, in questo orizzonte, non riveste certamente il mero significato di un incontro con un poeta in senso estetico-letterario, bensì con una configurazione di esistenza, storicamente determinata in età moderna, che ha sinceramente, autenticamente creduto negli dèi di cui la sua poesia cantava. È questo il rivoluzionario e per nulla casuale punto di partenza dell'interpretazione che Guardini offre di Hölderlin, a partire dal seguente passaggio: «egli [Hölderlin] sembra essere l'unico poeta dopo l'antichità, a cui poter credere quando dice di credere negli dèi»¹³. Ed ecco la nostra domanda, inevitabile: com'è possibile che Hölderlin abbia potuto autenticamente credere negli dèi come fenomeno intramondano, sostanzialmente "naturale", *senza* che la sua esistenza ne abbia risentito nel senso del demoniaco e *senza* che la sua poesia si sia trasformata in un esperimento nostalgico-

⁹R. Guardini, *Sulla lealtà*, cit., p. 484.

¹⁰R. Guardini, "Europa" e "Weltanschauung" cristiana, cit., pp. 493-494.

¹¹R. Guardini, *Il Salvatore*, cit., p. 301.

¹²*Ibidem*.

¹³R. Guardini, *Hölderlin*, cit., p. 67 e *passim*.

letterario di tipo estetico? Oppure la fede(ltà) di Hölderlin negli dèi non ha carattere esclusivamente intramondano?

Non è semplice, non diciamo cercare di rispondere alla domanda or ora posta ma, ancora più ingenuamente, anche soltanto porla e mantenerla nella sua urgenza: persino la quantità non esigua delle pagine che Guardini dedica a Hölderlin cospira costantemente a celarla, di pari passo con quella che, per decenni, è stata la superficiale lettura che la critica ha dato di questo fondamentale contributo di storia dello spirito: inquadrarlo nel novero di una vaga “interpretazione cristiana” della poesia hölderliniana¹⁴. Leggendo Hölderlin, Guardini si trova dinanzi un «atteggiamento religioso e poetico di Hölderlin che si distingueva nettamente da quello dell’età moderna: ad esso mancava la soggettività»¹⁵, cioè il radicamento nel mondo *senza* più la genuinità dell’apertura (cristiana) alla creazione ma, al contempo, e paradossalmente *con* le figure degli dèi (cantate da Hölderlin) dotate di «una profondità metafisica e un’interiorità d’anima [che si spiegano soltanto come effetto di] un elemento intimamente cristiano»¹⁶. Saremmo di fronte ad un’interpretazione molto riduttiva se volessimo leggere in queste parole il dato di fatto secondo cui in Hölderlin agirebbe inconsapevolmente, a livello dell’ispirazione artistica, una precedente, biograficamente attestata, esperienza cristiana dell’ambiente in cui il poeta è vissuto o si è formato. In maniera molto più sottile e nascosta, e perciò tragicamente celata, Guardini sembra invece suggerire l’idea che la pienezza d’esistenza e di verità, indubbe, degli dèi hölderliniani, si radica in quell’autenticità che il poeta sperimenta in una zona del mondo, sottratta alla storia secolare e mondana-intramondana, che “è” Cristo stesso, e che la poesia, come piena forma d’arte, non può non percepire e “veicolare”. È possibile anche ipotizzare che il “sentire” verso cui gli dèi hölderliniani sono attratti e di cui “sentono” costantemente la mancanza-nostalgia, sia in relazione strettissima con l’Incarnazione e con ciò che questa ha segretamente significato per il “mondo” tramite essa trasformato. Si tratta dello statuto ontologico dell’immagine come corpo-forma *sentito/a* della verità cristiana. Il sacrificio dell’esistenza autentica del poeta, di quel nucleo significativo originario-individuale che fu il *Da-Sein* di Hölderlin, avrebbe cioè dato linfa, sacrificandosi dunque, a quel “sentire”; che è però sentire intimamente e (per effetto dell’Incarnazione) inevitabilmente cristiano e cristico, e che dunque, come tale, richiede, altresì tragicamente, l’accantonamento, il superamento e la scomparsa degli dèi in uno spazio di sospensione drammatica. Dinanzi a questo dramma, i cui tratti cosmico-storici sono appunto tanto evidenti quanto tragici e che sono riassunti nell’“annottamento” del poeta, Guardini si arresta. L’interpretazione è sospesa. Ma la poesia, come filtro possibile di autenticità dell’esistenza, non perde perciò vigore.

¹⁴Un lavoro simile a quello qui e altrove offerto per l’interpretazione guardiniana di Hölderlin abbiamo cercato variamente di compierlo per l’interpretazione “greca” che Heidegger avrebbe offerto di Hölderlin; cfr. in particolare: G. Moretti, *Il superamento della natura*, in Id., *Il poeta ferito. Heidegger, Hölderlin e la “storia dell’essere”*, La Mandragora, Imola 1999, pp. 35-46.

¹⁵R. Guardini, *Hölderlin*, cit., p. 238.

¹⁶Ivi, p. 239.