

Monica Scholz-Zappa

ROMANO GUARDINI E L'AMBIGUITÀ DELL'EPOCA MODERNA

La riduzione della Rivelazione a etica, del Lógos a Éthos, che ha preso l'avvio in seno all'epoca moderna, è una delle cause indicate da Guardini dell'imporsi di quella sottile ambiguità, riguardo al tema dei "valori" e dei riferimenti normativi, i cui esiti sono rintracciabili anche nella società attuale. Quella ambiguità che da una parte dichiara la netta cesura con la loro origine cristiana, dall'altra, secondo la necessità della ragion pratica, gode di un loro indebito usufrutto. È questo uno dei motivi che rendono equivoco anche lo stesso discorso sulla religiosità, in cui ormai coabitano differenti semantiche che stentano a trovare un vocabolario comune. L'invito ad andare a fondo, con serietà e lealtà, delle conseguenze delle diverse istanze è la sfida che Guardini propone all'uomo di ogni tempo.

«L'uomo sta nuovamente di fronte al caos; e la cosa è tanto più terribile poiché la maggior parte degli uomini sembra non vederla»¹.

L'attualità di tale affermazione, espressa da Guardini, nel 1950 ne *La fine dell'epoca moderna*², colpisce non solo per la pertinenza con la situazione storica che stiamo vivendo, ma per la prospettiva da cui essa nasce. Perché è nella genesi del giudizio di Guardini sulle dinamiche e gli esiti dell'epoca moderna che si cela un'assoluta novità.

Generalmente, la lettura critica della modernità, riguardo al cosiddetto tema dei "valori" e la discussione intorno alla possibilità di formulare assiomi inerenti al comportamento umano poggia oggi su due filoni: l'uno che vede nella modernità l'attestarsi positivo di una visione naturalistica nel suo progresso autofondativo, l'altra che, in negativo, imputa alla modernità la perdita di quei valori e il conseguente decadimento morale e civile della società.

Nel primo caso assistiamo ad una proclamazione di vecchi e "nuovi valori", quasi creati "su misura" che, in un vortice centripeto, rischiano di degenerare, paradossalmente, in forme di anti-progresso, di distruzione dell'umano, dall'altra ad un acuirsi di forme conservatrici e garantistiche che, a propria volta, possono sfociare in nuove forme di conflittualità ideologica.

La riflessione di Guardini si dirige verso tutte e due le tendenze, aperta alle istanze e alle critiche presenti in entrambe, ma prima di tutto tesa alla ricomprensione del significato originario e del legame costitutivo che intercorre tra Rivelazione, religiosità e valori.

È in questo senso che va letto il suo contributo, in un approccio metodologico che punta a risalire alle cause che hanno portato a tale "caos", alla radice di quella che Guardini indica come la *slealtà* del pensiero moderno.

Vi sono una fermezza e un impeto nell'analisi di Guardini sulla modernità quasi inaspettate da un uomo dal temperamento – forse solo apparentemente – mite come il suo, espressione di un acuto senso di responsabilità di fronte alle possibilità sempre in agguato di riduzioni e manipolazioni dell'uomo. Espressione di un'audacia che nasce dalla ferita aperta, della sua costitutiva "polarità", e forse, non da ultimo, anche da quella "malinconia" che gli permette di leggere le dinamiche umane da un osservatorio profondamente libero e leale. Perché è proprio la *lealtà* il punto di partenza di tale metodo, l'origine di un "coraggio", che solo è in grado di portare a galla quella «slealtà che all'osservatore attento appare caratteristica dell'immagine dell'epoca

¹R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 89.

²Id., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950.

moderna»³.

1. La slealtà dell'epoca moderna

Nella sua riflessione sulla modernità, in particolare al paragrafo V de *La fine dell'epoca moderna* Guardini osserva come, nel corso dei tempi moderni, la verità della Rivelazione cristiana venga definitivamente messa in dubbio: «la sua validità per la formazione e la condotta della vita viene messa in discussione [...]. Sempre più ovvia e naturale appare la nuova pretesa che i diversi campi dalla vita, politica, economia, ordine sociale, filosofia, educazione, ecc. debbano svilupparsi muovendo unicamente dalle proprie norme immanenti. [...] Lo stesso credente accetta in buona parte questa situazione, quando pensa che le cose della religione costituiscano un settore a sé ed altrettanto le cose del mondo; [...]. La conseguenza è che da un lato si afferma una esistenza profana, autonoma, staccata da influenze cristiane dirette, e dall'altro nasce un cristianesimo che imita in uno strano modo questa "autonomia"»⁴.

La lettura che Guardini qui ci offre dell'epoca moderna vuol mettere in luce non solo l'avvenuta separazione tra sacro e profano, quanto l'instaurarsi di un'autonomia normativa all'interno di mondi paralleli. Se tale constatazione potrebbe risuonare in parte familiare, l'analisi di Guardini si spinge oltre, fino a stanare una sottile ma determinante ambiguità. In cosa consiste, infatti, la vera novità nella sua indagine sulla modernità? Quale l'ambiguità da lui smascherata?

Scrivendo Guardini: «Dall'inizio del tempo moderno si viene elaborando una cultura non-cristiana. Per lungo tempo la negazione si è diretta solo contro il contenuto stesso della Rivelazione; non contro i valori etici, individuali o sociali, che si sono sviluppati sotto il suo influsso. Anzi, una cultura moderna ha preteso di riposare precisamente su quei valori. Secondo questo punto di vista, largamente adottato dagli studi storici, valori come ad esempio quelli della personalità e dignità individuale, del rispetto reciproco, dell'aiuto scambievole, sono possibilità innate nell'uomo che i tempi moderni hanno scoperto e sviluppato. [...] In verità questi valori e queste attitudini sono legati alla Rivelazione, la quale si trova in un particolare rapporto riguardo a ciò che è immediatamente-umano»⁵.

È, infatti, proprio grazie alla Rivelazione che «si liberano nell'uomo delle forze che sono per sé "naturali", ma non si svilupperebbero al di fuori di quell'economia. L'uomo diviene consapevole di valori che per sé sono evidenti ma divengono visibili solo in quell'atmosfera. L'idea che questi valori e questi atteggiamenti appartengano semplicemente alla evoluzione della natura umana, mostra di misconoscere il vero stato di cose»⁶. Di conseguenza, «tutto ciò resta vivo fino a quando resta vitale la conoscenza della persona. Ma quando essa impallidisce, assieme al rapporto cristiano con Dio, scompaiono anche quei valori e quelle attitudini»⁷.

Ecco, dunque, l'ambiguità che Guardini denuncia: «Il non avere riconosciuto questi rapporti, l'aver rivendicato a sé la persona ed il mondo dei valori personali, sopprimendo la Rivelazione cristiana, che ne costituisce la garanzia, ha generato quella slealtà interiore di cui abbiamo parlato»⁸.

«Quella moderna slealtà» come ribadisce anche lessicalmente Guardini, «quel doppio gioco che da un lato rifiuta la dottrina e l'ordine cristiano della vita e dall'altro rivendica a sé le conseguenze umane e culturali di quella stessa dottrina»⁹.

Una slealtà non solo essenziale-ontologica, ma esistenziale e culturale, e per questo motivo così difficile da smascherare: «Di qui l'esitazione del cristiano nei suoi rapporti con l'epoca moderna. In ogni sua parte egli

³R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 99.

⁴*Ibidem*, pp. 93-94.

⁵*Ibidem*, pp. 98-99. Corsivo nostro.

⁶*Ibidem*, p. 99.

⁷*Ibidem*, p. 100.

⁸*Ibidem*, pp. 100-101. Corsivo nostro.

⁹*Ibidem*, p. 105. Corsivo nostro.

trovava idee e valori la cui origine cristiana era evidente, e che invece erano dichiarati proprietà comune. Dappertutto egli si imbatteva in valori essenzialmente cristiani, che erano invece rivolti contro di lui»¹⁰.

L'approccio guardiniano alla modernità non misconosce gli apporti di quest'ultima allo sviluppo umano, quanto mettere a fuoco lo sradicamento di un tessuto valoriale dalla sua origine e la conseguente indebita appropriazione entro i canoni della modernità. È un tentativo di lealtà, sia rispetto alle istanze della Rivelazione che alla stessa epoca moderna, inscrivibile nella grande istanza guardiniana che è la salvaguardia e il compimento dell'umano. Ma qual è il percorso da lui svolto a tali considerazioni?

2. La riduzione moderna del Cristianesimo ad etica

All'origine sia dei contenuti, che del metodo dell'approccio di Guardini al tema della modernità vi è, prima di tutto, l'accadimento della sua conversione, essenzialmente vissuta come esperienza di un «Fatto», come scoperta di un'ontologia nuova che lo ha condotto alla ri-scoperta della natura della Rivelazione.

Non intendiamo qui la deduzione filosofica di un contenuto rivelato, quanto la comprensione della Rivelazione nel suo più profondo *pondus* ontologico, il riconoscimento dell'Incarnazione come un «Faktum» – come più tardi lo definirà – che lo ha indirizzato a riconoscere il primato della realtà rispetto all'idea, il primato dell'oggettivo rispetto al soggettivo.

Potremmo dire, con le sue parole, che si è trattato di un momento di “conoscenza” nuova, di un'esperienza che ha dettato i canoni della forma di un pensiero, che si situa in una zona franca tra filosofia e teologia.

«Quali riflessioni abbiano concorso a ciò, non sono più in grado di dire in particolare; ma allora mi si è rivelata una *conoscenza* che giustificò e diede forma all'intero sviluppo interiore, e che da allora rimase per me la vera e propria chiave di accesso alla fede. Ricordo, come se fosse ieri, l'ora in cui questa *conoscenza* si fece decisione. Fu nella mia piccola mansarda nella casa dei miei genitori nella Gonsenheimer Strasse. Karl Neundörfer ed io avevamo discusso della questione che ci affaticava entrambi, e le mie ultime parole erano state: “Occorrerà arrivare alla frase: chi vuol serbare la sua anima, la perderà; chi invece la dona, la salverà”. L'interpretazione, implicita nella traduzione di Mt 10,39, dice che cosa mi importava. Mi era divenuto a grado a grado chiaro che v'è una legge secondo la quale l'uomo, quando “conserva la sua anima”, cioè rimane in se stesso e accetta come valido soltanto ciò che gli appare immediatamente evidente, perde la *realtà essenziale*. Se vuole invece giungere alla verità e nella verità al suo vero se stesso, allora deve donarsi. [...] Io sedetti dinanzi al mio tavolino, e il mio pensiero procedette: «Dare la mia anima – ma a chi? Chi è in grado di chiedermela? Di chiedermela in modo, che tuttavia non sia ancora io che la prenda in mano? Non semplicemente “Dio”, poiché quando l'uomo vuole avere a che fare soltanto con Dio, allora dice “Dio” e intende se stesso. Deve perciò esserci una *istanza oggettiva*, che possa trarre fuori la mia risposta da ogni nascondiglio dell'affermazione di sé. [...] La questione del conservare o dare la propria anima viene decisa in ultima analisi non dinanzi a Dio, ma dinanzi alla Chiesa. Allora sentii nell'animo come se portassi nelle mie mani tutto – ma veramente “tutto”»¹¹.

Parlare del cristianesimo come di una «realtà essenziale» o di una «istanza oggettiva», significava per Guardini parlare, con linguaggio, quasi dostojewskiano, di carne e di sangue, di tempo e di spazio, quale è l'Incarnazione: attraverso di Essa si veicolava e giungeva a coscienza tutta la potenza del reale in quanto tale.

Come si può ancora leggere nella sua autobiografia: «Noi scoprimmo – prendendo questa parola nel senso della prima visione consapevole della portata dell'oggetto – la rivelazione come il “fatto originante” [gebende Faktum] della conoscenza teologica»¹².

¹⁰Ivi.

¹¹R. Guardini, *Appunti per un'autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 90-92. Corsivo nostro.

¹²*Ibidem*, p. 111. «Wir entdeckten – das Wort im Sinne eines der Tragweite der Sache bewußten ersten Sehens genommen – die Offenbarung als das “gebende Faktum” der theologischen Erkenntnis» (R. Guardini, *Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben*, Grünewald – Schöningh, Mainz – Paderborn 1995, p. 83).

Ed è proprio tale tensione – tra realtà e rappresentazione – a porre Guardini, fin da subito, in un dialogo serrato con tutto il pensiero moderno.

Come lui stesso ammette, «per me si dava solo l'idea, il principio, lo sviluppo della connessione essenziale. [...], avrei applicato senza esitazione la frase che udii poi una volta, di Charles Maurras: “Il n'y a rien de plus méprisable qu'un fait”»¹³. Al contrario, l'esperienza della conversione rappresenterà – come è ancora lui stesso a definirla – una vera e propria «rivoluzione copernicana»: capovolgendo la prospettiva del suo pensiero: «Facemmo l'esperienza che attraverso questa “rivoluzione copernicana” dello spirito credente ci si dischiudeva la profondità e pienezza della sacra verità»¹⁴.

Che questa nuova “conoscenza” rappresenti il punto di partenza decisivo della riflessione di Guardini sulla modernità è documentato – tra la mole dei suoi numerosi testi e discorsi – anche dai suoi due primi scritti, sui quali ci vogliamo brevemente soffermare, che, nella loro immediatezza e freschezza, lasciano trapelare tutta l'originalità di quella sua esperienza e del suo pensiero. Intendiamo alcuni passaggi tratti rispettivamente da *Lo spirito della liturgia*, scritto da Guardini nel 1918 e da *Il senso della Chiesa* del 1922.

È interessante trovare nell'indice di un testo, dalla squisita intenzione liturgica, un capitolo recante l'anomalo titolo: “Il primato del Lógos sull'Éthos”. È un capitolo tra le cui righe non si può non cogliere la prospettiva dalla quale Guardini legge e dialoga con la modernità. Già in quell'opera d'esordio, si percepisce come l'esperienza del “Faktum” porti Guardini a intuire la necessità di un capovolgimento di quel primato della volontà sull'essere, quel primato della ragion pratica che da Kant in poi si era ormai assestato.

Nel breve, ma intenso capitolo, Guardini inizia un percorso volto a riflettere sull'influsso operato da un certo pensiero moderno, soprattutto di matrice kantiana, che aveva sancito la divisione tra la Rivelazione e le sue manifestazioni, e «di conseguenza il punto di sostegno e il baricentro della vita spirituale passò poco alla volta nel volere»¹⁵. Kant, infatti, «pose accanto al mondo della rappresentazione, della natura, il solo accessibile all'intelletto, il mondo della realtà, della libertà, in cui agisce il volere. Dai postulati della volontà egli fa scaturire un terzo mondo, il mondo noumenico di Dio e dell'anima contrapposto all'esperienza. E mentre l'intelletto per conto proprio non può affermare nulla intorno a questi ultimi oggetti, poiché esso è chiuso nell'ordine della natura, tuttavia, dalle esigenze della volontà, impotente a vivere e ad agire senza quelle realtà superiori, riceve la fede nelle loro realtà e il supremo orientamento per la sua visione del mondo»¹⁶.

Le conseguenze non sono irrisionarie: «il ghiaccio è rotto; ora tien dietro tutta quella linea d'evoluzione filosofica che, al posto del “puro volere”, concepito da Kant logicamente, pone *il volere psicologico* e fa di questo l'unico padrone della vita: Fichte, Schopenhauer, von Hartmann, fino a che essa trova la sua estrema espressione in Nietzsche. Questi proclama la “volontà di potenza”: per lui è vero ciò che rende sana e nobile la vita, ciò che fa progredire l'umanità sulla via che conduce al “superuomo”»¹⁷. Una descrizione, questa di Guardini, che prorompe di attualità.

Già, dunque, nel 1918 Guardini indica, quale conseguenza del pensiero moderno, l'imporsi del “primato del volere”, espressione di quella autonomia etica che, non solo è all'origine di un nuovo decalogo “naturale”, ma anche secondo la quale «l'unica cosa salda diveniva logicamente non più un contenuto di fede professabile e insegnabile, bensì la dimostrazione della rettitudine dello spirito mediante la rettitudine dell'azione»¹⁸.

Un processo che, secondo Guardini, ha condotto l'uomo verso quella che egli definisce la «violenza impotente»: «Passando il centro di gravità della vita dalla conoscenza al volere, dal Lógos all'Éthos, la vita si fece sempre più instabile. Alla persona singola si richiese di reggersi su se stessa. [...] Si pretese dall'uomo un contegno che presuppone l'uomo essere Dio. E siccome egli non lo è, s'insinua nel suo essere una specie di

¹³*Ibidem*, pp. 112-113.

¹⁴*Ibidem*, pp. 111-112. «[Wir] machten die Erfahrung, daß sich uns erst durch diese “kopernikanische Wendung” des gläubigen Geistes die Tiefe und Fülle der heiligen Wahrheit erschloß» (R. Guardini, *Stationen und Rückblicke/Berichte über mein Leben*, op. cit., pp. 83-84).

¹⁵R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 101.

¹⁶*Ibidem*, p. 102. Corsivo nostro.

¹⁷Ivi. Corsivo nostro.

¹⁸*Ibidem*, p. 104.

convulsione spirituale, un atteggiamento di *violenza impotente* che talvolta appare tragico, ma negli spiriti dalle piccole proporzioni riesce strano, anzi ridicolo. Su questa mentalità ricade la colpa del fatto che l'uomo d'oggi assomiglia tanto spesso a *un cieco che brancola nel buio*; giacché la forza fondamentale su cui egli ha poggiato tutta la sua vita, vale a dire il volere, è cieca»¹⁹. Il caos ne è la conseguenza.

Un'angustia etica che era penetrata nel modo di pensare e guardare alla religione e alla Chiesa stessa, come descritto nel secondo testo guardiniano che vogliamo brevemente menzionare, *Il senso della Chiesa*, in cui si può riconoscere un ulteriore esito di quell'approccio moderno. Scrive Guardini: «La religione fu sentita come appartenente soltanto alla sfera soggettiva [...] Non si era più neppure coscienti che l'oggetto della religione fosse reale. [...] In verità, per l'uomo di quell'epoca era dubbio se addirittura esistesse l'oggetto. Egli non possedeva alcuna coscienza immediatamente solida della realtà delle cose e, in fondo, neppure della propria»²⁰.

E prosegue: «Manca l'esperienza originaria della realtà. [...] La realtà non aveva più sostanza per l'esperienza vissuta, non aveva più forza, era fiacca, meschina. [...] Nonostante tutto il "senso della realtà", tutte le scienze naturali, tutta la tecnica e la politica realistica, l'uomo non vedeva la cosa reale, la struttura compiuta, non vedeva l'uomo»²¹.

Per questo, conclude Guardini: «Anche per la religione: *quanto non era dato immediatamente per via logica o psicologica non aveva più potere di convincere*, anzi senz'altro non convinceva più. *Sicuro era per l'individuo solo quello che egli personalmente provava, sentiva, sperimentava*, e poi inoltre i concetti, le idee e le esigenze del suo pensiero»²².

3. La possibile manipolazione della religiosità

Una mancanza di senso della realtà, di radicamento ontologico che non hanno potuto non intaccare – secondo Guardini – il concetto stesso di religiosità. Una constatazione che ci introduce al successivo approfondimento critico di Guardini riguardo al tema della modernità, cui qui vogliamo accennare.

Se, infatti, la religiosità, l'essere "legato a", fenomeno costitutivo dell'uomo, si svincola – secondo Guardini – dal suo nesso generativo, prima o poi non può non cadere vittima della propria autosufficienza, di una possibile manipolazione fino alla connivenza con valori ad essa contraddittori.

Guardini stava, infatti, già cogliendo gli indizi della tragedia che da lì a poco sarebbe esplosa. E, in questo senso, sempre verso la fine degli anni '20, egli dedica un'importante riflessione al concetto stesso di religiosità con la pubblicazione, nel 1929 sulla rivista "Schildgenossen", di *Das Wesen des Christentums*²³, che apparirà poi come monografia nel 1938, in cui egli affronta il tema della riduzione moderna della Rivelazione a «concetto generale» di religiosità, fino alla sua epurazione semantica. Egli passa in rassegna le diverse forme di religiosità emerse nella storia umana: da quelle più antiche legate al senso del *sacro* fino alle espressioni più normative di alcune religioni, per giungere, infine, alla sostanziale differenza introdotta con il cristianesimo²⁴.

E, cioè, che in tali tentativi di rappresentazione religiosa dell'uomo permane un essenziale iato tra messaggero e messaggio e la possibilità di un'autonomia normativa. Nel cristianesimo, invece, tale iato viene superato e messaggio e messaggero coincidono nella persona di Gesù Cristo. Qui l'influsso della modernità è rintracciabile, secondo Guardini, proprio nel ripristino di tale iato, la cui conseguenza è la riduzione del concetto

¹⁹*Ibidem*, pp. 105-106. Corsivo nostro.

²⁰R. Guardini, *Il senso della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 16.

²¹*Ibidem*, p. 17.

²²*Ibidem*, 18, corsivo nostro.

²³R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, in "Schildgenossen", 9, 1929, S. 129-152; Id., *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938; Id., *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana Brescia 2007 (1. ed. 1949/50).

²⁴R. Guardini, *L'essenza del cristianesimo*, op. cit., p. 9. Vedi anche sul tema Rivelazione e religiosità M. Scholz-Zappa, *Giussani e Guardini. Una lettura originale*, Jaca Book, Milano 2017 (2. ed.), pp. 72-85.

di Rivelazione ad «amore al prossimo» o a «religione perfetta», a «moralità pura». Una riduzione, cioè, del cristianesimo a presupposti naturali: e precisamente «a ciò che esperienza e pensiero intendono sotto il nome di personalità, immediatezza religiosa, amore, ragione, etica, natura ecc. In verità proprio il cristianesimo non si risolve in siffatte categorie naturali»²⁵.

Un punto di vista dal quale Guardini legge anche gli anni bui del nazionalsocialismo, evidenziando, ancora una volta, la genesi e l'originalità del suo giudizio. Secondo il Nostro, infatti, è stata proprio tale vaga religiosità e quindi tale pretesa autonomia a permettere l'introdursi di «siffatte categorie naturali», di «nuovi valori», come per es. quello di nazione o di razza.

Il soggettivismo o naturalismo religioso non sono in grado di resistere, non possono evitare di cadere nella trappola della propria «violenza impotente», della propria autoreferenzialità.

È del 1935 lo scritto, dal volutamente equivoco titolo, *Il Salvatore*, in cui Guardini fa convergere gran parte di quelle sue riflessioni: «Per capire correttamente ciò che è accaduto, bisogna prendere le mosse da più di lontano. [...] Esprimiamo più concretamente il processo: i tiranni dell'epoca moderna da poco trascorsa, per fondare la loro potenza in modo definitivamente religioso, hanno risvegliato quel “nucleo di significato” posto nella compagine fondamentale dell'anima, ma fatto vagante e senza una sede e un oggetto, e gli hanno dato una forma, che poteva avere solo il senso di estinguere Cristo, il superamento e insieme compimento del presagio del salvatore, e riporre di nuovo al suo posto un salvatore intramondano»²⁶.

Una possibilità di manipolazione della religiosità, come da Guardini qui descritta, che è il sintomo di quel «declino della immediata ricettività religiosa», specchio dell'uomo moderno che «non solo smarrisce in gran parte la fede nella Rivelazione cristiana, ma subisce anche un indebolimento delle sue disposizioni religiose naturali [...]». E le conseguenze di una tale situazione sono di vasta portata»²⁷.

4. L'attualità dell'analisi guardiniana. La sfida

Se la modernità ha rappresentato la cesura tra la Rivelazione e i valori, riducendo via via la Rivelazione ad etica e a generica religiosità, il postmodernismo ha definitivamente reso “liquidi” sia il significato del termine “valore” che di quello di “religiosità” stessa. Come messo in luce dall'allora cardinale Joseph Ratzinger nella prolusione da lui tenuta a Subiaco il 1° aprile 2005: «È vero che oggi esiste un nuovo moralismo le cui parole-chiave sono giustizia, pace, conservazione del creato, parole che richiamano dei valori morali essenziali di cui abbiamo davvero bisogno. Ma questo moralismo rimane vago [...]. Infatti, cosa significa giustizia? Chi lo definisce? [...] Niente in sé è bene o male, tutto dipende dalle conseguenze che un'azione lascia prevedere»²⁸.

La “Welt-anschauung” di Guardini ha guardato e guarda profeticamente oltre, rivolgendo un appello anche a questo nostro tempo da taluni definito di “post-postmodernismo”, o “pseudo-modernismo”, o di nuovo “realismo”. È un appello che, senza ostilità o ansie apologetiche verso i diversi tentativi che l'uomo ha compiuto

²⁵Ivi.

²⁶R. Guardini, *Il Salvatore nel mito, nella rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica*, in *Opera omnia VI, Scritti politici*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 293, 340 (Id., *Der Heiland*, in “Die Schildgenossen“ 14, 1935, pp. 97-116. Poi in: *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, rivisto e pubblicato come *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Stuttgart 1946).

²⁷R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op.cit., p. 95.

²⁸J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, LEV-Cantagalli, Roma-Siena 2005, pp. 32-

33,37. «Nelle contrapposizioni delle confessioni e nella crisi incombente dell'immagine di Dio, si tentò di tenere i valori essenziali della morale fuori dalle contraddizioni e di cercare per loro un'evidenza che li rendesse indipendenti dalle molteplici divisioni e incertezze delle varie filosofie e confessioni. Così si vollero assicurare le basi della convivenza e, più in generale, le basi dell'umanità. A quell'epoca sembrò possibile, in quanto le grandi convinzioni di fondo create dal cristianesimo in gran parte resistevano e sembravano innegabili. Ma non è più così. La ricerca di una tale rassicurante certezza, che potesse rimanere incontestata al di là di tutte le differenze è fallita». (p. 61). Una posizione ripresa, in tempi più recenti, dal teologo spagnolo, Julián Carrón in J. Carrón, *La bellezza disarmata*, Rizzoli, Milano 2015, p. 6.

o vorrà porre in atto, ha il carattere di un invito, di un'opportunità, ma anche di una sfida e di una esortazione alla responsabilità, così come è stato nella sua vita.

Le ultime pagine de *La fine dell'epoca moderna*, cui vogliamo dare spazio nella loro intensa scrittura originale, sono caratterizzate proprio dall'invito a una serietà, a quella lealtà con cui abbiamo voluto esordire: «Il tempo che viene creerà qui una chiarezza terribile, ma salutare. [...] Ma è bene che si metta a nudo quella slealtà. Poiché allora si vedrà quale è effettivamente la realtà, quando l'uomo si è distaccato dalla Rivelazione, e vengono a cessare i suoi frutti»²⁹.

In questo senso, volendo «rispondere alla domanda di quale natura sarà la religiosità dei tempi futuri. [...] Importante sarà anzitutto ciò che abbiamo da ultimo accennato: il deciso manifestarsi dell'esistenza non cristiana. Quanto più decisamente il non-credente attua il suo rifiuto della Rivelazione e quanto più conseguentemente lo traduce nella pratica, tanto più chiaramente si vedrà che cos'è il cristianesimo. Il non-credente deve uscire dalle nebbie della laicizzazione. Deve rinunciare a quell'“usufrutto” che, pur negando la Rivelazione, si appropria dei valori e delle forze che essa ha elaborato. Deve attuare onestamente la sua vita senza Cristo e senza il Dio che Cristo ha rivelato, ed sperimentare che cosa questo sia. Già Nietzsche aveva ammonito che il moderno non-cristiano non aveva ancora compreso che cosa sia essere tale. I vent'anni trascorsi ce ne hanno dato una idea, e non era che l'inizio»³⁰.

D'altro canto, prosegue Guardini, anche «la fede cristiana stessa dovrà acquistare nuova risolutezza. Anche la fede deve uscire dalle laicizzazioni, dalle analogie, dalle mezze misure e dalle confusioni. E qui, mi sembra, una grande fiducia ci è concessa»³¹. Alla fine, «queste ambiguità verranno a cessare. Si considereranno sentimentalismi i valori cristiani secolarizzati, e l'atmosfera ne risulterà purificata. Piena di ostilità e di pericolo, ma pulita ed aperta»³².

Anche «il patrimonio culturale della Chiesa non potrà sfuggire alla generale decadenza della tradizione e là dove esso ancora sussisterà sarà assalito da molti problemi»³³. Eppure, «quanto più crescono le forze anonime, tanto più la “vittoria che vince il mondo” [1 Gv. 5,4], la fede, si attua in una conquista di libertà, nell'accordo della libertà donata all'uomo e della libertà creatrice di Dio. E nella fiducia in ciò che Dio fa non soltanto nel suo operare, ma nel suo agire. È singolare questo presentimento di possibilità divine, in mezzo alla crescente oppressione del mondo!»³⁴.

Con gravità e speranza Guardini conclude, e noi con lui, il tentativo sin qui svolto: «Se comprendiamo esattamente i testi escatologici della Sacra Scrittura, la fiducia ed il coraggio formeranno il carattere proprio della fine dei tempi. L'ambiente della cultura cristiana, l'appoggio della tradizione perderanno vigore. [...] La solitudine nella fede sarà tremenda. L'amore scomparirà dalla condotta generale (Mt. 24, 12). [...] Questo carattere escatologico si rileverà, io penso, nel futuro atteggiamento religioso. Non intendiamo con ciò annunciare alcuna facile Apocalisse. Nessuno ha il diritto di dire che la fine si avvicina, quando Cristo stesso ha dichiarato che solo il Padre conosce le cose della fine (Mt. 24, 36). E se qui si parla di un avvicinarsi alla fine, lo si intende in senso essenziale, non temporale: la nostra esistenza giunge al traguardo della opzione assoluta e delle sue conseguenze: delle possibilità più alte e dei pericoli estremi»³⁵.

²⁹R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 101.

³⁰*Ibidem*, pp. 101-102.

³¹*Ibidem*, p. 104.

³²*Ibidem*, p. 105.

³³*Ibidem*, p. 106.

³⁴*Ibidem*, p. 107.

³⁵*Ibidem*, pp. 108-109.