

Carlo Mario Fedeli

**UNA PROGRESSIVA ATTENUAZIONE DEL SENSO DELL'ESSERE.  
L'EREDITÀ PROBLEMÁTICA DELLA RELIGIOSITÀ MODERNA  
SECONDO ROMANO GUARDINI**

*Il contributo espone la recensione critica della religiosità moderna di Romano Guardini, nei suoi tratti essenziali così come negli aspetti problematici che essa lascia in eredità al post-moderno. Ripercorrendo sinteticamente uno dei lavori più maturi e organici dell'autore, Fenomenologia e teoria della religione, esso intende offrire elementi per verificare se la diagnosi e la prognosi guardiniane risultano ancora oggi valide rispetto allo stato di salute della religiosità nel mondo contemporaneo.*

In questo contributo vorrei riprendere alcuni passaggi della riflessione più matura di Romano Guardini sul fenomeno religioso, per vedere quale apporto essi possono offrire all'indagine sulle condizioni di salute odierne della religiosità, nell'orizzonte di quel "cambiamento d'epoca"<sup>1</sup> che Guardini è stato fra i primi a intuire e a tematizzare, in particolare ne *La fine dell'epoca moderna e Il potere*.

Farò principalmente riferimento al saggio *Fenomenologia e teoria della religione*, pubblicato nell'autunno del 1958 come prima parte di un'opera più ampia, da lui stesso prevista con il titolo *Religione e Rivelazione*<sup>2</sup>.

**1. L'impianto di fondo di *Fenomenologia e teoria della religione***

*Fenomenologia e teoria della religione* si apre con una prefazione che ricorda al lettore che il testo nasce dalle lezioni tenute nelle università di Berlino, Tubinga e Monaco nell'arco di quasi cinquant'anni. Seppur "molte volte pensate e rielaborate", queste lezioni non sono "pervenute alla forma del manuale": si presentano così non solo con i loro pregi, ma anche con i loro difetti – fra cui "la mancanza di una 'letteratura' sull'argomento". Nell'insieme, esse mirano «non a istruire il lettore nel senso di una specializzazione scientifica circa determinati fatti e teorie, ma a portarlo davanti ai fenomeni, mostrargli i loro rapporti reciproci e aiutarlo a capirli. Se egli desidera su questo tema una più vasta informazione, troverà abbondanti mezzi a disposizione: tutti i vari manuali di storia, psicologia e fenomenologia delle religioni e di teologia storica e sistematica»<sup>3</sup>.

Emerge qui l'intenzione di fondo di tutto l'insegnamento di Guardini, che di lì a qualche anno Karl Rahner individuerà felicemente nella volontà di «far vedere una "forma", non [di] sistematizzare "concetti"»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>Francesco, *Incontro con i rappresentanti del V Convegno Nazionale della Chiesa italiana*, Cattedrale di Santa Maria del Fiore, Firenze, 10 novembre 2015.

<sup>2</sup>Per ogni informazione di carattere storico e filologico sul *corpus* di scritti di Guardini relativi al rapporto fra religione e Rivelazione rinvio ai volumi apparsi nell'*Opera Omnia*, con i titoli *Esperienza religiosa e fede* (2/1), *Religione e rivelazione* (2/2) e *Saggi sulla rivelazione* (2/3), a cura rispettivamente di S. Zucal, A. Aguti e A. Anelli (Morcelliana, Brescia 2007, 2010 e 2017).

<sup>3</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommovilla, Fabbri, Milano 1964, vol. 2, pp. 191-329 – qui p. 194.

<sup>4</sup>K. Rahner, *Festvortrag*, in AA.VV. *Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Romano Guardini*, hrsg. v. K. Förster, Echter, Würzburg 1965, pp. 17-35; trad. it. *Romano Guardini. Omaggio nell'80° compleanno*, «Humanitas», 20 (1965), 4, pp. 390-

L'Introduzione precisa poi la cornice teoretica dell'indagine, che muove dalla volontà di accostare "il fenomeno universalmente umano del rapporto col divino" non solo in se stesso, quanto piuttosto, e fin dall'inizio, nel suo "reciproco rapporto" con la Rivelazione cristiana. Guardini è consapevole del fatto che scienza della religione da un lato e teologia dall'altro posseggono autonomia di metodo e di contenuto, e che i loro "due tipi di ricerca possono largamente prescindere l'uno dall'altro"<sup>5</sup>. Tuttavia, egli sottolinea con altrettanta chiarezza che il suo lavoro intende "vedere questi due ambiti nel loro rapporto"<sup>6</sup>, per più motivi.

Anzitutto perché «i fenomeni religiosi naturali non sono intelligibili soltanto per se stessi. Il loro pieno significato si svela soltanto nel contesto indicato dalla Rivelazione come storia della salvezza. Ogni fenomeno naturale sta nell'Avvento, cioè sta in attesa di quel giudizio e di quell'adempimento che solo la Rivelazione gli può dare. Se questa non è accettata, il fenomeno si chiude nelle sue proprie contraddizioni e nella sua infertilità, quando non soccomba sotto il peso del razionalismo e del tecnicismo»<sup>7</sup>.

Il secondo ordine di motivi ruota attorno alla constatazione che «c'è stata una vita religiosa anche prima della Rivelazione. Essa è durata in molti ambienti, anche a Rivelazione già avvenuta e accanto ad essa, perché mancavano i presupposti per imparare a conoscerla; oppure in contrasto con essa, quando i presupposti esistevano. Perciò i fenomeni della religiosità naturale non sono semplici preludi della Rivelazione, ma hanno importanza in se stessi, perché in essi si esprimono forze spirituali naturali di natura individuale o collettiva»<sup>8</sup>.

Ne discende un'indicazione di metodo particolarmente rilevante anche per il nostro tempo (che viene dopo la fine non solo dell'epoca moderna, ma anche della cristianità occidentale, cioè di quella forma di civilizzazione che prima il Medioevo, poi la modernità hanno saputo creare sulla base dei principi e dei valori della Rivelazione), rispetto al modo di guardare e intendere il fenomeno della religiosità: «Del resto, anche l'antico concetto cristiano della Chiesa, come *haeres gentium*, esprime la coscienza che la vita religiosa extra-biblica nei diversi popoli e nel corso del tempo possiede una ricchezza di esperienze, un tesoro di intuizioni spirituali e una ricchezza di simboli significanti, che la scienza della Rivelazione deve accogliere senza dubbio con accurata distinzione, ma anche con prontezza e gratitudine»<sup>9</sup>.

La volontà di considerare i fenomeni della religione e della Rivelazione "nel loro reciproco rapporto" discende dall'originale impostazione che Guardini aveva dato all'insegnamento cui era stato chiamato, nel 1923, nell'Università di Berlino: «Si pronuncia esitando l'espressione *Weltanschauung cristiana*, perché se ne usa e abusa in tanti modi, ma essa ha un senso genuino e nell'insieme indispensabile per la coscienza cristiana. Essa deve precisamente designare l'incontro che si verifica tra la fede nella Rivelazione e il diretto sapere circa il mondo. In altri termini: *Weltanschauung cristiana* è l'immagine del mondo, come si mostra se si guarda dal punto visuale della Rivelazione, cioè il contesto di quelle chiarificazioni che i problemi immediati del mondo ricevono dalla Rivelazione o viceversa indica il contenuto delle risposte alle quali la Rivelazione è sollecitata dalle domande circa il mondo»<sup>10</sup>.

Dopo aver chiarito con un esempio che "sarebbe un errore pensare che tutto ciò venga somministrato dalla sola teologia", Guardini conclude l'introduzione con un'ulteriore osservazione, molto illuminante circa la cifra estetica della sua teoresi: «Un'ultima cosa. A noi qui non interessa trovare definizioni astratte. Quello su cui punta il nostro sguardo non è "la religione", ma il concreto uomo religioso; non il concetto dell'"Essere assoluto", ma la questione in qual modo l'uomo incontra Dio, e come Dio incide nella sua vita, e così via. Dietro ad ogni singola questione sta dunque la domanda circa la totalità dell'essere. Se questa nostra ricerca raggiungerà il risultato che si propone, il lettore avrà davanti agli occhi un quadro, diciamo più modestamente uno schizzo di ciò che significano proposizioni come queste: "un uomo esiste religiosamente", oppure: "un uomo esiste nel piano della Rivelazione"». Ciò è meno di una teoria, perché manca l'esattezza delle definizioni e delle dimostrazioni della teoria; ed è più di una teoria, perché rappresenta un "quadro", nel quale il lettore si ritroverà

401 – qui p. 394.

<sup>5</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 195.

<sup>6</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 196.

<sup>7</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 196.

<sup>8</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 196.

<sup>9</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 196.

<sup>10</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., pp. 196-197.

meglio che nei concetti di un sistema teoretico»<sup>11</sup>.

## 2. La riduzione moderna dell'esperienza religiosa e i problemi che essa lascia in eredità all'epoca che "viene dopo"

*Fenomenologia e teoria della religione* si sviluppa in tre capitoli, rispettivamente dedicati all'esperienza religiosa, alla sua elaborazione e al nesso fra religione e teoria.

Il momento specifico della religiosità, intesa come conformazione peculiare che l'uomo conferisce all'esperienza religiosa in un determinato momento della storia e della civiltà, è oggetto del secondo capitolo. In esso – dopo aver sottolineato la necessità che l'esperienza religiosa venga criticamente vagliata ed elaborata, per non nuocere "alla vita umana" e per non correre il pericolo, restando "muta" e "chiusa in se stessa, senza rapporto con la realtà dell'essere", di "divenire patologica"<sup>12</sup> – Guardini passa in rassegna "alcune forme fondamentali particolarmente importanti" di tale elaborazione, susseguite nel tempo: la *religione mitica*, la *religiosità della responsabilità spirituale*, la *religiosità monistica*, la *religiosità sincretistica* e l'*elaborazione negativa dell'elemento religioso*.

Non è possibile, qui, analizzarle in dettaglio, né descrivere singolarmente le fattispecie elementari dell'esperienza religiosa che Guardini recensisce con cura, per via fenomenologica, nel primo capitolo<sup>13</sup>. Mi soffermo solo sul passaggio più decisivo per comprendere il destino cui l'esperienza religiosa è andata incontro in epoca moderna e i problemi lasciati in eredità al postmoderno.

La terza fattispecie elementare dell'esperienza religiosa ha per origine e baricentro la *primordialità sorgiva delle cose*. In essa l'Altro, il Divino si manifesta attraverso la presenza stessa, concreta e reale, delle cose, conferendo loro un'intensità d'essere che le fa sperimentare come un tutt'uno con la fonte e il fondamento del loro esistere: «Adesso comprendiamo l'uso strano per noi moderni della parola "divino" in Omero. Essa può concernere tutto: un uomo, un proverbio sapiente, un'opera d'arte, un paio di sandali. Spesso non si tratta che di un epiteto fisso; ma l'uso stereotipo allude ad un altro uso fondamentale e più serio, in cui la cosa, di cui si parla, diventa del tutto se stessa quando emerge dall'"Altro"; questo misterioso "Altro", viceversa, si determina nella cosa»<sup>14</sup>.

Ora, a partire da un certo momento della storia, questa particolare modalità di sperimentare l'essere e la consistenza delle cose comincia a scemare: «Nell'epoca moderna l'esperienza religiosa si evolve in un'altra direzione. Dalla fine del Medioevo in poi essa diventa [...] sempre più "interiore". Si ritira dalle cose del mondo e dai concreti fatti della vita e si realizza, invece che in questi e in quelle, nelle parole, nei pensieri, nei fatti vissuti dell'anima; questo soprattutto là dove si perde l'elemento culturale e alla sua presunta materialità si contrappone una altrettanto "presunta" spiritualità della pura parola o dell'azione morale o tutt'al più della musica»<sup>15</sup>.

Come giudicare tale evoluzione?

«Si è voluto vedere in ciò un progresso di più elevata religiosità. Ma è ormai chiaro che tale evoluzione nasconde gravi pericoli. Certo, l'altra forma, che domina nell'antichità e influenza il Medioevo, contiene il pericolo, cristianamente parlando, del paganesimo; il pericolo cioè di essere sopraffatta dalle cose del mondo, di cadere, religiosamente, in balia del mondo. Ma nella forma dell'esperienza moderna esiste un opposto pericolo: che la religione venga a perdere o a estromettere il mondo e finisca col diventare mondanamente fragile e vuota; che l'atto religioso si compia ai margini della vita, e addirittura ostacoli la vita, finché, alla fine, il rifiuto

<sup>11</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., pp. 197-198.

<sup>12</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 257.

<sup>13</sup>Rinvio per questa analisi a C.M. Fedeli, *Riscoprire il fenomeno e l'esperienza religiosa, al di là del paradigma moderno. Il contributo di Romano Guardini*, in «Pedagogia e Vita», 73 (2015), pp. 185-201.

<sup>14</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 210.

<sup>15</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., pp. 210-211.

della religione, l'ateismo, è sentito come una liberazione»<sup>16</sup>.

Si comprende, di qui, quale sia il problema fondamentale che l'epoca moderna lascia fra le mani di quella che prende il suo posto. È un problema, anzitutto, di densità e di consistenza dell'esistere: «La rarefazione qui descritta della valenza religiosa nella realtà mondana ha conseguenze per l'intera esistenza. Abbiamo detto poco fa che cose, fatti e ordini del mondo e della vita umana, solo grazie all'elemento religioso, acquistano tutta la loro autenticità. Un esistente può essere tutto quel che vuole, ma solo la realtà numinosa – cristianamente parlando, il fatto che è da Dio pensato, creato e dominato – lo colma e gli dona tutto il suo peso significativo, tutto lo spessore della realtà. Analogamente l'esperienza che l'uomo fa dell'esistente è condeterminata dalla capacità di percepire la sua valenza religiosa. E quanto più è intensa tale percezione, tanto più forti diventano per l'esperiente il senso e la realtà dell'esistente, tanto più colmi i regni della natura, tanto più seria la sua relazione con l'essere»<sup>17</sup>.

E insieme è un problema di percezione e di conoscenza delle cose e del reale: «Se è così, la rarefazione della valenza religiosa non può non compromettere il rapporto con il mondo, con gli altri uomini e con la propria stessa vita. Realmente, insieme a questa rarefazione, si manifesta anche una progressiva attenuazione del senso dell'essere. Tutto diviene meno importante. Tutte le forme significanti perdono di forza incisiva. Gli ordini e le norme sono sempre meno capaci di vincolare la coscienza morale. Si raffredda sempre più il sentire immediato, e si può giungere fino alla totale perdita di senso del reale (*Entwirklichung*)»<sup>18</sup>.

Guardini conclude questa parte con un'osservazione che mi sembra non abbia perso nulla della sua pertinenza anche per il presente: «L'intelligenza di tutto questo contesto aiuta a capire esattamente le crisi dell'uomo moderno nel suo rapporto con il mondo, nelle sue relazioni verso gli altri, le cose, la propria attività, lo Stato, la legge e così via. Tali crisi derivano a tutta prima da difficoltà di natura strutturale o funzionale. Ma queste a loro volta diventano gravi, anzi in qualche modo disperate, soprattutto quando dispare l'elemento religioso di fondo che vincola e colma l'uomo e garantisce il senso e l'essere»<sup>19</sup>.

La riduzione che la modernità opera del fenomeno religioso non si ferma però solo al versante ontico ed esistenziale. Essa raggiunge – in particolare nel corso del Settecento e dell'Ottocento – anche il piano intellettuale e razionale, configurando un vero e proprio paradigma riduttivo di lettura e d'interpretazione del fenomeno religioso, come qualcosa, in ultima istanza, di “secondario” e di “derivato”. In altra sede Guardini cita come emblematica di tale modo di pensare la concezione di Burckhardt: «Nelle sue *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, Jacob Burckhardt viene a parlare a un certo punto della religione e si domanda come sia nata. Egli espone varie teorie e conclude con il risultato che la sua origine si basa sulle esigenze metafisiche dell'uomo [...]. Il modo come la questione è posta, è caratteristico di tutto il pensiero moderno, poiché questo presuppone senz'altro che la religione sia “sorta”, vale a dire, si possa risolvere in funzioni e spiegare con delle cause»<sup>20</sup>.

Riflettendo sulla logica sottesa a tale visione Guardini osserva: «Esistono varie altre risposte di questo genere, psicologiche, sociologiche e storiche [all'interrogativo sulla genesi della religione]. Ma se si esamina bene il modo delle varie domande e risposte, si vede che le più diverse possibilità vengono prese in considerazione, e soltanto una no: che la religione, cioè, sia «sorta» dal fatto che Dio esista: che il comportamento religioso dell'uomo risponda a una realtà, alla realtà di Dio e formi con essa una relazione primordiale (*Ur-Bezug*) che sia semplicemente data, essenziale e necessaria»<sup>21</sup>.

E conclude: «L'età moderna si comporta come uno il quale alla domanda in che cosa si fondi la vista, risponde che essa sorge dall'obiettivizzazione di certe sensazioni o dal desiderio dell'individuo di superare la propria solitudine o da tante altre cause consimili, ma omette di considerare una unica possibilità, quella cioè che il vedere sia la risposta alla realtà di fatto che c'è qualcosa da vedere; che le cose e l'occhio, la realtà e la

<sup>16</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 211.

<sup>17</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 211.

<sup>18</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 211.

<sup>19</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., pp. 211-212.

<sup>20</sup>R. Guardini, *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, tr. it. in Id., *Scritti filosofici*, op. cit., vol. II, pp. 135-190, qui p. 141.

<sup>21</sup>R. Guardini, *La funzione della sensibilità...*, op. cit., p. 142.

sua apprensione compongono insieme una delle relazioni elementari in cui consiste l'esistenza»<sup>22</sup>.

Una *progressiva attenuazione del senso dell'essere* e un'irragionevole *decurtazione a priori dell'ampiezza del campo d'indagine e di conoscenza della ragione*: ecco, in sintesi, i tratti essenziali della problematica disposizione esistenziale e conoscitiva di fondo che la modernità lascia in eredità all'epoca che "viene dopo", e non solo rispetto al fenomeno religioso.

### 3. Che ne è della religiosità nel postmoderno?

Più che sottoporre a revisione critica la prognosi della «religiosità dei tempi futuri»<sup>23</sup> che Guardini formula con accenti preoccupati nel paragrafo conclusivo de *La fine dell'epoca moderna* (comincia qui a farsi sentire quella particolare «ansia per l'uomo»<sup>24</sup> che contraddistinguerà l'ultima parte della sua attività e riflessione), credo risulti più utile recuperare da *La fine dell'epoca moderna* e da *Fenomenologia e teoria della religione* i più sintetici tratti distintivi dell'epoca che "viene dopo" quella moderna, per verificare la pertinenza della previsione guardiniana<sup>25</sup>.

Il primo è «il deciso manifestarsi dell'esistenza non cristiana»<sup>26</sup>. Dopo aver ricordato che «all'inizio del tempo moderno si viene elaborando una cultura non-cristiana»<sup>27</sup> e che nella sua fase iniziale tale cultura si dirige «solo contro il contenuto stesso della Rivelazione [ma] non contro i valori etici, individuali o sociali, che si sono sviluppati sotto il suo influsso»<sup>28</sup>,

Guardini osserva che nel corso dell'Ottocento e del Novecento tale negazione si fa man mano più diretta e "radicale": «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, e 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 un'idea, e non era che l'inizio»<sup>29</sup>.

Il secondo tratto è descritto, ancora ne *La fine dell'epoca moderna*, con l'espressione – di cui Guardini stesso riconosce l'inadeguatezza – "uomo-non-umano". Con ciò egli intende una modificazione della struttura di fondo dell'esistere. Per la prima volta nella storia, e dunque con tutte le incognite del caso, la condizione di vita dell'uomo appare via via caratterizzata da una crescente divaricazione tra il "campo dell'esperienza" immediata che l'individuo ha di sé e delle cose, e il "campo di conoscenza e di azione" che la scienza e la tecnica gli dischiudono: «[Nel corso dell'epoca moderna] il campo della conoscenza, della volontà, dell'azione umana supera, dapprima in casi singoli, poi sempre più di frequente ed infine in modo assoluto, l'ambito della struttura immediata dell'uomo. Attraverso le sue conoscenze intellettuali e scientifiche l'uomo sa ora assai di più di quello che può vedere, o semplicemente immaginare per mezzo dei propri sensi: pensiamo ad esempio agli ordini di grandezza dell'astronomia. Egli è capace di progettare e realizzare cose che non può più assolutamente sentire, pensiamo ad esempio alle possibilità che gli sono aperte dalla fisica. Si trasformano perciò i suoi rapporti con la natura. Perdono la loro immediatezza, diventano indiretti, passano attraverso l'intermediario del calcolo e

<sup>22</sup>R. Guardini, *La funzione della sensibilità...*, op. cit., p. 142.

<sup>23</sup>R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 91.

<sup>24</sup>R. Guardini, *Ansia per l'uomo*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1969 e 1970. I due volumi erano apparsi originariamente in lingua tedesca nel 1958 e nel 1966.

<sup>25</sup>Per una rilettura critica de *La fine dell'epoca moderna* e *Il potere* rimando a D. BURZO, *La postmodernità in due opere di Romano Guardini*, in «Studium», 114, Novembre – Dicembre 2018, pp. 868-883.

<sup>26</sup>R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 101.

<sup>27</sup>R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 98.

<sup>28</sup>R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., p. 98.

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

degli apparecchi. Perdono la loro evidenza, divenendo astratti e formali. Non sono più oggetto d'esperienza, divengono obbiettivi e tecnici. Di conseguenza si trasformano anche i rapporti dell'uomo con la sua opera. E anch'essi divengono in gran parte indiretti, astratti e obbiettivi. Per buona parte l'uomo non è più capace di farne esperienza e si limita a calcolare e a controllare. Ma d'altra parte, se l'uomo è ciò di cui ha esperienza, che avverrà di lui, dal momento che il contenuto dei suoi atti non può più essere oggetto della sua esperienza? Se la responsabilità è il rispondere di ciò che si fa, il trasferirsi del singolo fatto concreto sul piano dell'approvazione morale, che avverrà della responsabilità, dal momento che tale processo non ha più forma concreta, ma si disperde nelle formule e negli apparecchi?»<sup>30</sup>

Il terzo tratto emerge nella parte di *Fenomenologia e teoria della religione* dove Guardini discute se e come l'esperienza religiosa può trovare autentica elaborazione e chiarificazione attraverso la conoscenza teoretica. Dopo aver recensito le principali modalità in cui la ragione pone l'interrogativo circa il fondamento delle cose e intraprende la sua ricerca<sup>31</sup>, egli osserva sinteticamente: «I vari modi, fin qui esposti per dare un'espressione razionale all'esperienza religiosa, hanno come punto di partenza tutti la stessa realtà di fatto: che il mondo e l'uomo sono finiti, e quindi non sono in grado di fondare per se stessi il proprio significato e la propria realtà»<sup>32</sup>.

Rispetto a ciò, «l'età moderna ha intrapreso un grande tentativo per superare tale impossibilità e per mostrare che la finitezza del mondo è perfettamente capace di reggere se stessa. Attraverso una vera inversione del sentimento ha voluto addirittura trovare in essa un significato, non solo sufficiente, ma assolutamente colmo per l'esistenza umana. Il pensiero di Nietzsche, per esempio, culmina nella tesi che l'uomo, se accetta tale finitezza come l'unica realtà e arrischia in essa la propria vita, allora essa esploderà e genererà l'uomo autentico, il superuomo, capace di crearsi il mondo autentico, e, solo così, perfetto. Ma questa tesi è, come idea, falsa, e, come azione, impossibile. L'esistenza umana non può riposare unicamente sulla contingenza finita. L'economia della sua vita ha bisogno dell'Assoluto come sua norma, valore e garanzia. Se esso scompare, la sua vita diventerà inquieta, insicura, irresponsabile, e l'uomo si getterà, come ultimo surrogato, nelle braccia della potenza totalitaria dello Stato»<sup>33</sup>.

Uscita dalle “nebbie della laicizzazione” e dall’“usufrutto” dell’eredità della Rivelazione; affermazione di un modo di esistere che vuole fare coscientemente a meno del cristianesimo e legittimarsi diversamente; crescente divaricazione fra “campo d'esperienza” e “campo di conoscenza ed azione”; volontà di costruire l'esistenza solo ed esclusivamente sul momento della finitezza – ecco, per Guardini, i tratti essenziali del modo di vivere e della mentalità che qualificheranno l'epoca che “viene dopo” quella moderna.

Per concludere, qualche interrogativo: quanto risulta valida e fondata, *ex post*, questa prognosi? Nel campo di realtà prefigurato da tali coordinate, l'accadere del fenomeno e dell'esperienza religiosa conservano ancora spazio e cittadinanza – oppure, come sosteneva Del Noce, non si assisterà solo più che all'affermazione a tutto campo dell'«irreligione naturale»<sup>34</sup>? In quali eventi e modalità il fenomeno e l'esperienza religiosa continuano, oggi – nonostante l'intonazione di fondo liquida, scettica o nichilista del post-moderno – a verificarsi? E a quali forme di religiosità, eventualmente nuove rispetto al passato, conduce la loro presa di coscienza ed elaborazione riflessa?

<sup>30</sup>R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, op. cit., pp. 69-70.

<sup>31</sup>Questa parte della teoresi di Guardini meriterebbe maggiore attenzione di quella prestata finora.

<sup>32</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 299.

<sup>33</sup>R. Guardini, *Fenomenologia e teoria...*, op. cit., p. 299.

<sup>34</sup>A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1990<sup>4</sup>, p. 295. Del Noce vedeva in tale disposizione il punto d'arrivo dell'atteggiamento agnostico e l'esatto contrario della “religione naturale” teorizzata dai filosofi del Seicento.