

«Il nostro mare ci sta di nuovo aperto innanzi». Il contributo di Romano Guardini al dibattito sulla secolarizzazione

Lucia Bissoli
Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España 

<https://dx.doi.org/10.5209/ilur.105042>

Submitted: 22/09/2025 • Accepted: 29/09/2025

Abstract: In questo articolo approfondiamo la prospettiva di Guardini sull'origine della secolarizzazione culturale e sul rapporto tra la Chiesa cattolica e il mondo moderno secolarizzato. In particolare, prendiamo in considerazione il testo *La fine dell'epoca moderna* e i suoi manoscritti su Nietzsche, pubblicati nel volume dell'Opera Omnia *Kierkegaard, Nietzsche, Sémer*. Suggeriamo questo confronto poiché, in apparenza, nel primo testo emerge l'idea di una inevitabile contrapposizione tra mondo contemporaneo e cristianesimo; mentre, nei manoscritti inediti, Guardini propone una lettura personale di *Così parlò Zarathustra*, passando dalla critica diretta alla valorizzazione delle parole di Nietzsche. Il pensatore italo-tedesco afferma che l'ateismo è una reazione a un modo inadeguato di vivere la fede, una chiusura rispetto ad un'immagine falsa di Dio. Il credente può quindi intendere la secolarizzazione come una forma di purificazione della propria fede. Infine, Guardini sottolinea in varie opere che Dio è colui che ci dona il nostro mondo, in quanto creatore. Dunque, la vita umana è intrinsecamente buona e ogni essere umano è chiamato da Dio, indipendentemente dall'essere credente o meno, a far fiorire la propria esistenza. Considerando queste sue aperture sul mondo secolarizzato, vogliamo offrire un'analisi sul contributo di Guardini al dibattito della secolarizzazione andando oltre la lettura di Rosino Gibellini.

Parole chiave: Guardini; Nietzsche; Gibellini; Gogarten; secolarizzazione; ateismo; dialogo.

^{EN} «Our sea lies open again» Romano Guardini's contribution to secularization debate

Abstract: In this article, I explore Guardini's perspective on the origin of cultural secularisation and the relationship between the Catholic Church and the modern secularised world. In particular, we consider the text *La fine dell'epoca moderna* and his manuscripts on Nietzsche, published in the volume of Guardini's Opera Omnia *Kierkegaard, Nietzsche, Sémer*. We make this comparison because, at first glance, the first text clearly reveals an inevitable contrast between the contemporary world and Christianity. While in the unpublished manuscripts, Guardini offers a personal interpretation of *Così parlò Zarathustra*, moving from direct criticism to an appreciation of Nietzsche's words. The Italian-German thinker also states that atheism reacts to an inadequate way of living faith, to a false image of God. Therefore, a believer can interpret secularisation as a form of purification of his faith. Finally, Guardini highlights in many works that God, as creator, gives us our world. Therefore, human life is good by its very nature, and every human being is called by God, regardless of whether they are believers or not, to make their existence flourish. By considering carefully Guardini's concept of a secularised world, we would like to offer an analysis of his contribution to the debate around secularisation, going beyond Rosino Gibellini's interpretation.

Keywords: Guardini; Nietzsche; Gibellini; Gogarten; secularisation; atheism; dialogue.

Sommario: 1. Osservazioni preliminari. 2. L'interesse costante di Guardini per Nietzsche dalla gioventù agli anni Quaranta. 3. Il Nietzsche de *La fine dell'epoca moderna*. 4. Il Nietzsche dei manoscritti. 5. Conclusione: la differenza tra Guardini e Nietzsche. 6. Bibliografia.

Citazione: Bissoli, Lucia (2025): 'Il nostro mare ci sta di nuovo aperto innanzi'. Il contributo di Romano Guardini al dibattito sulla secolarizzazione", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 30, e-105042. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.105042>.

1. Osservazioni preliminari

In un nostro precedente articolo (Bissoli, 2023), avevamo mosso alcune critiche ai testi antropologici guardiniani. Tali critiche nascevano dall'aver condiviso l'interpretazione di Massimo Borghesi, secondo la quale Guardini pone una inevitabile separazione tra credenti e non credenti (Borghesi, *Introduzione in Guardini*, 2009: 65-66). Inoltre, in quell'articolo avevamo preso le distanze rispetto alla lettura della libertà umana articolata ne *L'uomo*. In quest'opera, il pensatore italo-tedesco affermava che la libertà umana nasce da una privazione, dalla mancanza di un vero istinto (Guardini, 2009: 319). Concludevamo dunque che la libertà stessa per Guardini è prima di tutto mancanza, non scelta. Alla luce di una nuova analisi dei manoscritti inediti su Nietzsche, e dopo aver approfondito la letteratura secondaria sulla secolarizzazione¹, riteniamo opportuno integrare quanto avevamo affermato in quella occasione, pur in sostanziale continuità con la interpretazione dei testi guardiniani ivi articolata. Continuiamo a credere infatti che alcune affermazioni di Guardini ne *L'uomo* risultino ambigue. Allo stesso tempo, pensiamo ancora che alcuni concetti antropologici guardiniani siano il risultato di un'influenza esercitata da altri autori, la quale si rivela essere non del tutto integrata con altre sue precedenti prese di posizione, come già osservato dallo stesso Borghesi (Borghesi, *Introduzione in Guardini*, 2009: 36-47 e 70). È infine indubbiamente vero che il nostro autore pone una differenza tra il credente e l'ateo, poiché l'uno e l'altro abbracciano *Weltanschauungen* diverse. Cionondimeno, una attenta analisi dei testi ci permetterà di sottolineare come questa differenza nasce a partire da una comunanza, che in quest'occasione intendiamo precisare.

Leggendo le diverse opere in cui Guardini parla della modernità, ci siamo resi conto del suo interesse costante per Nietzsche, al quale il filosofo italo-tedesco ha guardato non come mero obiettivo polemico, bensì come uno sfidante da cui ricavare nuovi spunti². Per queste ragioni abbiamo valorizzato le aperture che Guardini fa nei confronti di un pensatore a lui così lontano.

Per quanto riguarda la nostra metodologia, procederemo riferendoci costantemente ai testi guardiniani, distinguendo tra le opere giovanili e quelle della maturità.

Con questo articolo, intendiamo offrire una lettura che vada oltre la nota interpretazione del contributo guardiniano nel dibattito sulla secolarizzazione proposta da Rosino Gibellini (in Gibellini, 1992) il quale, a sua volta, faceva riferimento alle osservazioni di Wolfhart Pannenberg (in Pannenberg, 1975)³. Gibellini riassumeva infatti la posizione di Guardini, esposta ne *La fine dell'epoca moderna*, in una dichiarazione dell'«illegittimità della secolarizzazione come processo storico anticristiano» (Gibellini, 1992: 145). Inoltre, egli contrapponeva al testo del pensatore italo-tedesco quello del filosofo Hans Blumenberg, il quale avrebbe al contrario legittimato la secolarizzazione, proprio in quanto processo storico anticristiano. Inoltre, Gibellini presentava la posizione del teologo Friedrich Gogarten, come superamento sia dell'eccessiva chiusura guardiniana sia della eccessiva apertura di Blumenberg. Secondo la sua interpretazione, Gogarten considerò la secolarizzazione

[Non] un fenomeno anticristiano, bensì “un processo post-cristiano, suscitato cioè dalla fede cristiana”, e, dunque, legittimo nella misura in cui non si sradica dalle sue origini cristiane e degenera in secolarismo. La soluzione di Gogarten appare, dunque, più differenziata, e ha introdotto in teologia una riflessione critica più differenziata nel modo di valutare il processo di formazione dell'epoca moderna non più vista esclusivamente come processo di scristianizzazione – come in Guardini, ma anche in Barth – ma valutata nelle sue positività e nelle sue ambiguità, nella sua legittimità cristiana come secolarizzazione e nelle sue deviazioni come secolarismo (Gibellini, 1992: 145)⁴.

Dunque, secondo Gibellini, Guardini sarebbe l'emblema di un pieno rifiuto della secolarizzazione che poi la teologia successiva, più matura, avrebbe superato, o almeno limitato al secolarismo e non alla secolarizzazione *tout court*. Procederemo, dunque, come segue. Prima di tutto, ricorderemo qual è stato l'interesse di Guardini per Nietzsche. Passeremo poi ad analizzare *La fine dell'epoca moderna* e i manoscritti su Nietzsche; in questo modo, metteremo in luce la considerazione per il pensiero secolarizzato e la modernità, rispondendo, almeno parzialmente, alla proposta di Borghesi (Borghesi, 2018: 143). Il nostro obiettivo è dimostrare in che senso l'opinione di Gibellini risulti parziale, e chiarire perché si possa invece avvicinare il pensiero dell'autore italo-tedesco a quello di Gogarten.

2. L'interesse costante di Guardini per Nietzsche dalla gioventù agli anni Quaranta

Sappiamo che Guardini lesse le opere di Nietzsche durante tutto il suo percorso intellettuale. Lo ricorda Hanna Barbara Gerl-Falkovitz nella sua biografia su Guardini (Gerl-Falkovitz, 1984: 100), e lo ha dimostrato

¹ Vedasi nota 2 del presente articolo.

² L'immagine di Nietzsche come “sfidante” è già presente in Zucal, 1990: 351

³ Siamo consapevoli che il dibattito in questione è ancora aperto, dal momento che il concetto stesso di “secolarizzazione” e quello di “post-secolarizzazione” non sono monoliticamente definiti e che di essi sono state offerte molte interpretazioni tra loro discordanti. Per un'inquadratura su alcuni dei maggiori autori coinvolti e le tematiche suscite dalla questione della secolarizzazione, sia nell'ambito degli studi teologici sia filosofici, rimandiamo a Barzaghi e Bettineschi, 2024: 19-173. Per un'interessante analisi critica sulla teologia della secolarizzazione, differente dall'interpretazione che è alla base del nostro testo e che mette in discussione il contributo di Gogarten, a cui rimandiamo sia in questa introduzione sia nelle conclusioni, si consiglia la lettura di Aguti, 2018.

⁴ In questo passo Gibellini cita il testo Gogarten, 1972: 107-108, dove il teologo, nella seconda fase del suo pensiero effettivamente distingue tra secolarizzazione come conseguenza legittima di un cristianesimo contrario all'uomo (*Säkularisierung*) e secolarismo come degenerazione della secolarizzazione (*Säkularismus*).

Silvano Zucal (Zucal, 1990: 347-348), sia considerando il *Diario* di Guardini sia gli incontri che il nostro autore tenne con il gruppo giovanile della Juventus, a partire dal 1915 nel castello di Rothenfels.

Guardando ai testi, troviamo infatti un riferimento a Nietzsche già nell'opera *Lo spirito della liturgia* (Guardini, 2003: 102), pubblicata per la prima volta nel 1918. In questo testo, il filosofo ateo è citato come colui che porta a pieno compimento l'esaltazione moderna dell'*Ethos*, a scapito della ricerca della verità, il *Logos*:

La volontà – e con essa la gerarchia dei valori morali del bene che le appartiene – ha il primato sull'intelletto e sulla gerarchia dei valori che gli è propria: L'*Ethos* ha ottenuto il primato sul *Logos*. 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». In tal modo è pure dato il pragmatismo: la verità nel campo filosofico e religioso non costituisce un valore autonomo, bensì l'espressione concettuale del fatto che una proposizione o un modo di pensare promuove la vita attiva, nobilita il carattere, l'intero atteggiamento della volontà. La verità nella sua sostanza è un fatto morale. (Guardini, 2003: 102-103)

Su questa citazione, già evidenziata da Zucal (Zucal, 1990: 375-376), vale la pena soffermarsi per fare due osservazioni, dal momento che inerisce il tema dell'epoca moderna.

La prima osservazione riguarda il concetto generale di "modernità", in questo brano presentata come esaltazione dell'*Ethos*. A nostro avviso, quando Guardini si esprime in questo modo, non vuole semplicemente giudicare la modernità, indicandola come l'epoca che ha tradito i valori del Medioevo. Infatti, egli nota che quest'innalzamento dell'*Ethos* ha una doppia valenza: da un lato, mette effettivamente al centro la volontà del soggetto, con il rischio di cadere in un atteggiamento individualistico. Scrive infatti Guardini: «la verità scivolò così dal dominio dell'oggettivamente saldo a quello del soggettivamente fluttuante» (Guardini, 2003: 104). Dall'altro, l'accento sulla volontà solleva la questione della «gerarchia dei valori morali del bene». Perciò, l'*Ethos* moderno può diventare un'occasione per rimettere al centro del dibattito filosofico la domanda su quale sia il vero fine ultimo dell'azione umana, e su che cosa sia il bene in sé. Dunque, la modernità non escluderebbe un discorso filosofico sulla verità, ma lo incarnerebbe nella riflessione morale. Guardini ricorda, tra l'altro, che quando la Chiesa accolse questo cambio di sensibilità, poté rivelare un'altra possibile forma di adesione alla verità rivelata⁵. A questo riguardo, il nostro autore probabilmente pensava anche alla realtà del *reformerischen Sozialkatholizismus* che aveva avuto modo di conoscere direttamente e, in particolare, alla figura ispiratrice di questo movimento, il vescovo di Magonza Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877)⁶. Scrive Guardini:

Che atteggiamento tiene la religione cattolica di fronte a questo sviluppo? Bisogna riaffermare subito il principio che il bene di ogni età e di ogni conformazione spirituale può trovare il suo compimento in quella religione, che sa essere veramente tutto a tutti. Anche il possente dispiegamento di forze che caratterizza l'ultimo mezzo millennio ha potuto essere accolto dalla Chiesa e dalla vita cattolica, che ha così potuto manifestare nuovi aspetti della sua inesauribile pienezza. Occorrerebbe una lunga ricerca per mostrare quante significative personalità, istituzioni, fatti, dottrine siano state suscite nella vita cattolica da questa tendenza del tempo. (Guardini, 2003: 103-104)

Secondo il Guardini del 1918, la lacerazione tra Chiesa e spirito moderno secolarizzato avviene solo quando quest'ultimo pretende di assolutizzarsi. Per comprendere quest'aspetto, cruciale per il nostro lavoro, è necessario rivolgersi al testo in tedesco. La versione originale infatti afferma quanto segue:

Es muß aber auch gesagt werden, daß *eine einseitige, allgemeine und dauernde* Vorherrschaft des Willens über die Erkenntnis, des Ethos über den Logos katholischem Geist widerspricht. (Guardini, 1962: 135, il corsivo è nostro)

La traduzione di Mario Bendiscioli, riportata nell'edizione di Morcelliana del 2003 è:

⁵ Ciò non deve far pensare che Guardini condividesse la prospettiva modernista. Come ricorda Max Müller, il nostro autore prese una via autonoma, distinta sia dal modernismo, contro il quale si era schierata la facoltà teologica di Monaco, sia dal Neotomismo. Vedasi Müller, 1971: 532 «Als der junge Guardini in Freiburg im Breisgau katholische Theologie studierte, tobte der Kampf um den *Modernismus*, der versuchte, eine neue Weltaufgeschlossenheit und Zeitgemäßheit christlichen Glaubens zu erreichen. Der Katholizismus sollte nicht nur der Zeit gegenüber als Vertreter des Unwandelbar-Ewigen, des alten *Wahren*, dastehen, von dem die Zeit ihr Maß und ihr Gericht empfing, sondern *Prinzip des Fortschritts* selbst sein. Denn der christliche Glaube ist nicht ein System unwandelbarer Sätze und Vorschriften, sondern das Ereignis geschichtlicher Begegnung mit dem lebendigen, in die Geschichte eingetretenen Gottes. Die konservativen Anti-Modernisten suchten demgegenüber in Theologie und Philosophie das eine feste System, das sie in der Synthese der „*Summa theologiae*“ des Thomas von Aquin fanden. Sie waren daher *Neu-Scholastiker*. In diesen Richtungsstreitigkeiten ging Guardini seinen eigenen Weg. Für ihn verfehlten beide Richtungen das Phänomen des Christlichen, indem sie es entweder mit Begriffen, die aus der Rezeption antiker Metaphysik und Logik stammten, zu fassen suchten oder es mit Hilfe moderner Geistspekulation oder natürlicher Psychologie umschreiben wollten. Um was es Guardini ging, war zweierlei: einmal sollte die Eigentümlichkeit religiöser Erfahrung in ihrer Unableitbarkeit aller Metaphysik und Psychologie gegenüber phänomenal herausgestellt, dann aber in einem zweiten Schritt die Eigenart christlichen Glaubens in seiner Unvergleichbarkeit gegenüber jeder allgemeinen religiösen Erfahrung des Numinosen aufgezeigt werden».

⁶ Vedasi Müller, 1971: 532.

Deve essere anche detto, però, che *questa spiccata preminenza* della volontà sulla conoscenza, dell'*Ethos* sul *Lògos*, contraddice allo spirito del cattolicesimo. (Guardini, 2003: 104)

La traduzione letterale che proponiamo è invece:

Va tuttavia anche detto che *un predominio unilaterale, generale e duraturo* della volontà sulla conoscenza, dell'*Ethos* sul *Lògos*, è in contraddizione allo spirito cattolico.

L'originale distingue dunque chiaramente tra una preferenza generalizzata per l'*Ethos*, da un lato, e una visione estremizzata, unilaterale di detta preferenza, dall'altro. Nella traduzione di Bendiscioli questa distinzione non viene espressa, anzi, i due momenti vengono fusi in uno solo. Pertanto, a nostro parere la versione del traduttore italiano non aiuta a intendere il senso di questa pagina de *Lo spirito della liturgia*. Infatti, seguendola, parrebbe che Guardini si autocontraddica: sembra che il nostro autore prima dica che è stato un bene che la Chiesa accogliesse con favore questo riferimento all'*Ethos*, però, subito dopo pare che ammetta che *questa preminenza* dell'*Ethos* è contraddittoria rispetto allo spirito cattolico. Se scegliamo la versione di Bendiscioli, le due frasi poste, in continuità, nella pagina 104 de *Lo spirito della liturgia* sembrano una contraddizione. Se si vuole evitare di concludere che Guardini si sia contraddetto, occorre inevitabilmente distinguere tra due modalità distinte di preferenza dell'*Ethos*, vale a dire tra due nozioni di modernità. Questi aspetti, che potrebbero sembrare secondari e formali, ci paiono al contrario rilevanti per scoprire l'iniziale posizione del nostro autore rispetto alla modernità. Questi passaggi rivelano che il Guardini del 1918, benché non utilizzasse i termini gogarteniani *Säkularisierung* (secolarizzazione) e *Säkularismus* (secolarismo), distingueva una secolarizzazione moderata, risultato della sensibilità dell'epoca moderna e non necessariamente contraria alla vita di fede, da una degenerazione della stessa, estrema ed aggressiva.

La seconda osservazione, suggerita dal riferimento a Nietzsche ne *Lo spirito della liturgia*, ruota sul significato storico che Guardini, nel 1918, assegna alla figura del filosofo ateo. In questa fase del suo pensiero, antecedente all'esperienza del nazismo, il nostro autore presenta Nietzsche come l'apice dello spirito moderno, in continuità con Kant. Nei suoi testi della maturità, successivi alla Seconda Guerra Mondiale, cambierà la sua posizione. Nietzsche non sarà solo il grande messaggero della modernità, ma anche colui che, portando a compimento la mentalità moderna dell'*Ethos*, apre ad un nuovo orizzonte: alla solitudine dell'uomo senza Dio, senza una comunità di appartenenza e senza riferimenti morali che lo guidino. Guardini è, infatti, il primo teologo ad usare l'espressione "das Ende der Neuzeit", per indicare quest'epoca nuova che rifiuta qualsiasi riferimento al soprannaturale. Questo aspetto, già noto alla critica⁷, ci permette di registrare un lieve ripensamento in Guardini che, se forse non dovrebbe essere enfatizzato come invitava a fare Kuhn⁸, neppure può essere trascurato. Per il giovane Guardini, Nietzsche è il segno di un'era passata. Per il Guardini maturo, Nietzsche è invece colui che chiude l'epoca moderna e apre alla sensibilità del nostro tempo.

Prima di passare a *La fine dell'epoca moderna*, ricordiamo che Guardini continuò a leggere i testi nietzschiani nell'arco dei successivi trent'anni, soprattutto nelle sue riflessioni intorno alla contingenza umana rispetto a Dio. A questo proposito, un altro riferimento significativo a Nietzsche si rinvie nella sua opera *I santi segni* (Guardini, 2003: 185-187), del 1922:

Benedire può soltanto chi possiede autorità. Benedire può solo chi sa creare. Benedire può soltanto Iddio. Dio, benedicendo, ferma lo sguardo sulla sua creatura: la chiama per nome. Il suo amore onnipotente si volge al cuore e all'intimo nucleo della creatura e dalla mano di Dio si effonde la forza che rende buoni: «Vi guarderò e vi farò crescere». Solo Dio può benedire. Perché benedire è disporre di quanto è e agisce. [...] Nietzsche ha pronunciato una parola di ribellione, quando ha detto: «Da supplici dobbiamo farci benedicenti»⁹. E sapeva bene quello che voleva dire. Solo Dio infatti può benedire, perché Egli è il Signore della vita. Noi invece siamo essenzialmente dei supplici. (Guardini, 2003: 185)

Nietzsche è presentato in questo passaggio come l'espressione del rifiuto del rapporto di contingenza. Effettivamente, per Nietzsche, Dio non è il Padre che fa crescere il proprio figlio, bensì colui che ne blocca la crescita e lo maledice. Perciò, quello si ribella, si sostituisce al Padre e benedice al suo posto la propria esistenza. Il ribelle sa tuttavia che, nel rifiutare l'infinito e nel celebrare il finito come il nuovo assoluto, deve assumersi ogni rischio e pericolo.

Noi filosofi e «spiriti liberi» ci sentiamo, alla notizia che «il vecchio Dio è morto», come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore trabocca per questo di gratitudine, di stupore, di presagio e di attesa – finalmente l'orizzonte ci appare di nuovo libero [*erscheint uns der Horizont wieder frei*], posto anche che non sia sereno [*nicht hell ist*], finalmente le nostre navi possono salpare di nuovo, salpare incontro a ogni nuovo pericolo [*auf jede Gefahr*], ogni ardimento della conoscenza è nuovamente

⁷ Van der Vloet: 1991.

⁸ Kuhn, 1961: 71 «Wenn dann Guardini in späteren Jahren eine nach-neu-zeitliche Epoche von der Neuzeit abheben möchte, so bedeutet das nicht eine Revision seiner Geschichtsphilosophie, sondern den Versuch, Beobachtungen der Nachkriegszeit dem früher entworfenen Bild einzufügen. [...] Auch dem eisigen Klima der heranziehenden Über-Neuzeit mit ihrer kollektivistischen Organisation des Lebens will der christliche Humanist, sich selbst überwindend, durch ahnende Konstruktion die Möglichkeit christlicher Existenz abringen. Doch soll die Bedeutung der Grenze zwischen Neuzeit und nach-neuzeitlicher Entwicklung für Guardinis Denken nicht zu sehr betont werden».

⁹ Questo riferimento non corrisponde a nessun passo preciso delle opere nietzschiane, si suppone che si tratti di un'espressione inventata dallo stesso Guardini per riassumere il senso della riflessione nietzschiana.

permesso, il mare, il nostro mare ci sta di nuovo aperto innanzi [unser Meer liegt wieder offen da], e forse non c'è mai stato un mare così «aperto». (Nietzsche, 2002: 292)

Sappiamo che Guardini nei suoi successivi anni di attività continuò a ripensare sulle opere di Nietzsche e lavorò per offrire una risposta. Egli era infatti convinto che il filosofo tedesco colpisce un cristianesimo incoerente con le proprie radici, non certo quello autentico. A volte Guardini sembra suggerire che se il filosofo ateo avesse sperimentato la vera essenza del pensiero cristiano, probabilmente vi si sarebbe riconosciuto¹⁰. Infatti, nel 1926 egli dà alle stampe *La morte di Socrate*, opera che offre la sua personale lettura di quattro dialoghi socratici e che torna a confrontarsi con Nietzsche. In quest'occasione la sua preoccupazione è analoga al precedente testo de *I santi segni*, come già notato da Zucal:

Nella denuncia della nozione di “spirito” come anti-vitale e inumana, Nietzsche vuol colpire insieme la tradizione filosofica socratico-platonica e il Cristianesimo. Per Guardini, Nietzsche ha buon gioco solo perché lo “spirito” di cui parla non è quello che Socrate e Platone realmente intendevano o che è al centro della concezione cristiana. (Zucal, 1990: 392)

E ancora:

Guardini rovescia addirittura la valenza semantica del *dionisiaco* nietzschiano, attribuendolo proprio alla «volontà di spirito» di ascendenza socratico platonica. Una «volontà di spirito» che è quindi tutt'altro che decadente, come pensava Nietzsche, ma lo è divenuta solo quando se ne smarri l'originaria valenza e l'elemento speculativo o meramente estetico prese il sopravvento. Platone non è il “platonismo”. (Zucal, 1990: 393)

Di seguito, Guardini continuò a ripensare la questione del rapporto tra finito ed infinito, in risposta a Nietzsche. Preparò un corso, svoltosi nel semestre invernale dell'anno accademico 1931-1932 e intitolato “finitudine ed eternità” [*Endlichkeit und Ewigkeit*], dove si prefiggeva di fare una parafrasi e un commento a *Così parlò Zarathustra* (Gerl-Falkovitz, 1984: 281). Infine, nel 1939, Guardini pubblica l'opera *Mondo e persona* dove, nel capitolo relativo alla creazione e al rapporto di contingenza che lega l'uomo a Dio¹¹, cita il noto passaggio del folle, tratto da *La gaia scienza*.

Nel modo di sentire di Nietzsche Dio toglie all'uomo lo spazio dell'esistenza, la pienezza della sua umanità, l'onore dell'esistenza. È di là che viene l'“ateismo postulatorio”: «Se devo essere, Egli non può essere. Ma io devo necessariamente esistere, dunque a Lui non è concesso di esisterel». Come tale impostazione sia elementare e vulnerabile, ma sia ciò di cui in questo caso si tratta, è il messaggio di Nietzsche a mostrarlo: «Dio è morto». Non: Dio non esiste, ma egli è morto! Dietro si cela in agguato la frase più profonda: «Io l'ho ucciso. Io sono restato vincitore nella lotta con il grande Altro». [...] Dio è Colui che angoscia l'uomo. [...] L'angoscia si elimina se l'uomo “dimostra coraggio” nel punto decisivo, che è però la vita. (Guardini, 2000: 52)

Nella sua lettura dell'aforisma 125 de *La gaia scienza*, Guardini sposa *in toto* la tesi scheleriana dell'“ateismo postulatorio” che poi riprende esplicitamente anche nell'opera, mai pubblicata, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*¹².

Per la sensibilità di Nietzsche Dio sottrae all'uomo lo spazio dell'esserci, la pienezza dell'umanità, l'onore dell'esistenza. Di qui deriva il suo “ateismo postulatorio” [espressione di Max Scheler¹³]: affinché io possa esistere, Egli non può esistere. Ma io non posso non esistere, e quindi Egli non può esistere. Ma io non posso non esistere, e quindi Egli non deve esistere! Quanto ciò sia elementare e doloroso è testimoniato dal grido di Nietzsche: «Dio è morto!». Non: “non esiste alcun Dio”, bensì: “Egli è morto!”. Ciò nasconde un'ammissione più profonda: “Io l'ho ucciso. Sono uscito vincitore dallo scontro con il grande Altro”» (Guardini, 2009: 245)¹⁴

In tutte queste opere, Guardini vede in Nietzsche l'ateo che reagisce di fronte al cristianesimo, perché quest'ultimo è divenuto opprimente nei confronti del sapore della vita, del corpo e della salute. Nelle sue opere antropologiche e di commento ad Agostino e Platone, il nostro autore cerca di spiegare in che senso

¹⁰ Vedasi le riflessioni in proposito anche di Anelli, 2019: 5.

¹¹ Questo capitolo è una ripresa del suo corso semestrale invernale tenutosi tra il 1934-35, intitolato *L'uomo. Lineamenti di un'antropologia cristiana, Origine e creazione* [*Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*, II. Teil: *Ursprung und Schöpfung*].

¹² Opera alla quale Guardini si dedicò a partire dal 1931 ma che non pubblicò mai durante la propria vita. Al momento esiste solo l'edizione nella traduzione italiana, all'interno dell'opera omnia degli scritti di Guardini. Come ricorda Carlo Brentari nella sua introduzione al testo *Antropologia cristiana*, il pensatore italo-tedesco scrisse questi tre testi, *Mondo e persona*, *L'uomo e Antropologia cristiana* nello stesso periodo: «L'opera [Antropologia cristiana] risale infatti al periodo compreso tra il 1931 e il 1939, quando in Guardini la materia antropologica non si è ancora divisa in un filone personalistico – che sfocerà in *Mondo e persona*. Saggio di antropologia cristiana (1939) – e in uno propriamente antropologico, il cui esito più importante è *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana* (pubblicato postumo nel 2009). In *Antropologia cristiana* dunque tematiche personalistiche e antropologiche coesistono, anche se la struttura complessiva dell'opera (la scansione in sette parti e, entro certi limiti, anche la ripartizione del materiale trattato) si presenta vicina soprattutto a *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*» (Brentari, Introduzione in Guardini, 2013: 5). Per ulteriori informazioni circa la redazione de *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, vedasi “Nota al testo” in Guardini, 2009: 547-561.

¹³ Borghesi, *Introduzione* in Guardini, 2009: 37.

¹⁴ Nel testo soparriportato Guardini cita passi tratti da Nietzsche, 2002, § 125: 209-210, trad. it. di S. Giametta.

la visione nietzschiana del cristianesimo non corrisponda al vero volto del Dio cristiano e alla metafisica creazionista. La contingenza non è infatti sinonimo di imposizione apriori di un "Altro" sul singolo soggetto, ma di una chiamata all'essere, una relazione vivificante tra il Creatore e la creatura:

Contro che cosa si schermisce quest'uomo, quando non vuol essere visto da Dio? Contro l'altro, l'eteros. Non vuole essere eteronomo – e in ciò ha ragione proprio come ha torto quando vuol essere autonomo. Nel rapporto con Dio l'eteronomia è errata esattamente come l'autonomia. Il mio "io" non può stare sotto il potere soverchiante di un altro. Nemmeno se quest'altro è Dio. Anzi, allora meno che mai e in modo assoluto. E precisamente non perché la mia persona sia perfetta e perciò non sopporti l'altra al di sopra di sé, ma appunto perché non lo è. (Guardini, 2002: 51)

Al contrario, Guardini, erede della tradizione agostiniana, ritiene Dio sommamente vicino all'interiorità di ogni essere umano. Perciò, quanto più un uomo ricerca la verità di sé, tanto più si avvicina al proprio Creatore:

Dio non è un altro accanto a lui, ma la fonte nel senso puro e semplice del suo essere e più vicino a lui di quanto egli lo sia a se stesso. (Guardini, 2002: 55)

Guardini è di conseguenza convinto che questa vicinanza di Dio non possa manifestarsi violentemente, senza rispetto per la libertà dell'uomo.

Col suo appello d'amore, Dio fa dell'uomo la persona, ma nel rispetto. [...] Dio non è un Altro di fronte all'uomo, poiché l'uomo vive della forza e dell'alito di Dio. Ma lo stesso Dio, nei confronti dell'uomo, sta nell'atteggiamento che presuppone la persona e le dà lo spazio di valore che le spetta, vale a dire nel rispetto¹⁵. (Guardini, 2002: 56-57)

Uscendo dal linguaggio guardiniano e richiamando la millenaria tradizione dell'esemplarismo cristiano, a cui Guardini si rifà, quella tra Creatore e creatura è una relazione liberante per il soggetto. Dio, infatti, creando ogni singolo essere umano non si limita ad assegnargli un mero incarico, ma lo chiama ad essere libero, e lo stimola ad arrivare alla propria eccellenza. Inoltre, questa relazione creaturale tra Dio e la creatura si riafferma continuamente, ogni qualvolta la persona umana sceglie, in totale libertà, di riconoscere l'essere intorno a lui e dunque anche a se stesso, in quanto partecipe di quest'essere¹⁶. Vi è poi un'ulteriore motivazione, che Guardini accenna senza approfondire: qualora Dio si imponesse all'uomo, Egli si contraddirebbe. Dio infatti creerebbe una creatura libera che poi forzerebbe, cadendo così in una contraddizione performativa.

Ne *La fine dell'epoca moderna*, l'approccio di Guardini a Nietzsche cambia rispetto alle opere giovanili, in quanto qui il nostro autore non si chiede più come rispondere alla sfida del filosofo ateo, bensì si domanda perché si sia arrivati a concepire un "finitismo" come il suo¹⁷. Questo interrogativo lo porta dunque a chiedersi quale sia il rapporto tra contemporaneità e cristianesimo, e se quest'ultimo possa ancora essere incisivo per la vita umana.

3. Il Nietzsche de *La fine dell'epoca moderna*

Come già ricordato da Zucal (Zucal, 1990: 348) e Gerl-Falkovitz (Gerl-Falkovitz, 1984: 338) Guardini si era inizialmente prefissato di scrivere una trilogia sul tema del rapporto tra contemporaneità e cristianesimo. Riuscì a concludere i primi due testi, *La fine dell'epoca moderna* e *Il potere*, pubblicandoli rispettivamente nel 1950 e nel 1951. L'ultima opera, che nell'iniziale progetto guardiniano doveva essere interamente dedicata a Nietzsche in quanto "autore cardine" dell'epoca post-moderna, non fu mai portata a termine. In questa

¹⁵ A questo proposito, Guardini afferma che «il principio di [non] contraddizione [da ora PDNC] – secondo il quale A, appunto come A, non è B – non vale puramente tra Dio e l'uomo. È vero che nelle enunciazioni su questo rapporto non ce ne si può dispensare, poiché le protegge dal monismo; ma propriamente il rapporto si pone diversamente. È appunto questa eterogeneità, particolarità e inesprimibilità logica che intende il concetto dell'esser-creato; una relazione in cui il PDNC è mantenuto in vigore quanto al suo significato permanente, ma al tempo medesimo è superato in direzione di un che di inesprimibile» (Guardini, 2002: 55). La giustificazione dell'autore ci sembra su questo aspetto poco precisa, sia nella formulazione del PDNC sia nell'applicazione dello stesso. La formulazione aristotelica sarebbe la seguente $\neg(A \wedge \neg A)$. Inoltre, si potrebbe obiettare a Guardini che, in generale, un principio valido esclusivamente a livello dianoetico, ma privo poi di ogni effetto semantico, non è allora un principio effettivo, bensì semplicemente una semplificazione teorica che non tiene conto della realtà. Ciò vale doppiamente per il PDNC, dal momento che esso afferma che l'essere non può non essere ed è il principio a fondamento del pensiero. Certamente la creazione divina è un mistero, nel senso che l'essere umano non conosce i momenti in cui l'atto di creazione si svolge, ma proprio per questo non possiamo stabilire che supera il principio di non contraddizione, andando contro le regole dell'essere. Per poterlo sostenere dovremmo sapere che cos'è la creazione e conoscere esattamente in che modo Dio supera l'essere. A nostro modo di vedere, quando si asserisce che la creazione è un mistero ci si sta sempre riferendo ai limiti della conoscenza umana, non all'essere in quanto tale o al pensiero in quanto tale.

¹⁶ Confronta con Guardini, 1964: 222-223, 304, 308-309. Per questo motivo Guardini distingue l'atto di creazione dalla generazione e dalla produzione, vedasi Guardini, 2009: 246-247. Inoltre, condividiamo l'opinione di Borghesi per cui Guardini si sarebbe interessato alla figura di Agostino proprio per rispondere all'"ateismo postulatorio" di Nietzsche proponendo la figura di "un Agostino esistenziale dopo Nietzsche", per aver scelto di convertirsi dopo aver a lungo riflettuto sul problema dell'esistenza e avendo colto il rispetto del Dio Creatore nei confronti della libertà della creatura. Per un approfondimento vedasi Guardini, 2002: 140-141 e Borghesi, *Guardini interprete di S. Agostino* in Guardini, 2002:309-312. È da notare che Guardini non è l'unico a fare osservazioni analoghe. Nel 1931 Amato Masnovo presentò un analogo accostamento tra Nietzsche e Guardini (vedasi Masnovo, 2021: 16-18).

¹⁷ Il termine "finitismo" ricorre in più opere guardiniane, sempre con riferimento a Nietzsche o a Dostoevskij o al Buddismo. In particolare, noi stiamo qui facendo riferimento a Guardini, 2000: 53. Segnaliamo inoltre che già altri studiosi hanno evidenziato questo cambiamento di prospettiva da parte di Guardini, che matura già agli inizi degli anni Trenta. Scrive Alberto Anelli: «ad un'iniziale apertura ottimista verso la possibilità di incidere culturalmente su di essa per cercarne una trasformazione si sostituisce, a partire dall'inizio degli anni '30, un atteggiamento più cauto e più preoccupato, più realista, meno "militante", almeno nel senso usuale del termine» (Anelli, 2019: 6). Per un approfondimento vedasi Ratzinger, 1985: 125-127.

sezione ci soffermiamo sul primo volume della trilogia, dove Guardini riprende e rielabora le proprie ricerche su Pascal, quelle sul concetto di modernità, così come quanto aveva scritto in *Mondo e persona*, alla luce di alcune conferenze che aveva tenuto tra il 1947 e il 1948 all'Università di Tubinga e nel 1949 all'Università di Monaco. Nella prossima sezione analizzeremo invece i manoscritti su Nietzsche.

Nell'economia del nostro articolo, possiamo fare a meno di ricostruire in dettaglio le varie fasi che, secondo Guardini, hanno permesso prima il passaggio dal Medioevo all'età moderna e poi quello dall'età moderna alla post-modernità. Già molti studiosi hanno approfondito la questione¹⁸. Concentriamoci invece sulle conclusioni, nelle quali l'autore esprime ciò che egli ritiene sia stato l'esito ultimo di questo ampio processo.

A un primo sguardo, *La fine dell'epoca moderna* sembra confermare la tesi di Gibellini; infatti, nella conclusione di questo testo, emerge una netta spaccatura e quasi una contraddizione tra la modernità e il cristianesimo, causata dall'estrema ambiguità dello spirito moderno. Scrive infatti Guardini:

È sempre stato particolarmente difficile per il cristianesimo adattarsi all'epoca moderna. Troppo vivo era il ricordo della sua rivolta contro Dio; troppo ambiguo il modo in cui aveva posto tutti i settori della creazione culturale in contraddizione [*in Widerspruch*] con la fede, e la fede stessa in una situazione di inferiorità [*in eine Situation der Minderwertigkeit*]. E c'era inoltre quello che abbiamo chiamato la moderna slealtà [*die neuzeitliche Unredlichkeit*]: 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. (Guardini, 2022: 105)

Sono probabilmente queste le parole che hanno ispirato la sintesi di Gibellini. Guardini in nessun *locus* dell'opera fa riferimenti a determinate situazioni politiche o sociali, e proprio per questo risulta difficile interpretare esattamente le sue parole. Emerge in questo passo la difficoltà maggiore che abbiamo riscontrato tentando un'ermeneutica non superficiale dei suoi testi. Ci sembra chiaro come qui l'Autore voglia suggerire l'inevitabile contraddizione tra una società estremamente secolarizzata, nel senso del secolarismo gogartiano, e la religione. Eppure, per Guardini, quest'ambiguità dell'epoca moderna e il conseguente imbarazzo del cristiano sono solo una prima fase del processo di secolarizzazione¹⁹, a cui seguirà un'altra ancora più critica. Subito dopo il nostro autore aggiunge:

Queste ambiguità verranno a cessare. Si considereranno sentimentalismi i valori cristiani secolarizzati [*Sie wird die säkularisierten Christlichkeiten*], e l'atmosfera ne risulterà purificata [*Luft wird klar werden*]. Piena di ostilità e di pericolo [*voll Feindschaft und Gefahr*], ma pulita e aperta [*aber sauber und offen*]. (Guardini, 2022: 105)²⁰

Attorno a questa densa citazione occorre fare almeno due osservazioni. In primo luogo, a differenza de *Lo spirito della liturgia* del 1918, non troviamo qui una distinzione tra secolarizzazione ed un secolarismo estremo. È venuto meno l'ottimismo che aveva contrassegnato gli anni giovanili, e nell'opera *La fine dell'epoca moderna* prevale piuttosto una sensibilità pessimistica rispetto al futuro dell'umanità²¹. Infatti, Guardini afferma esplicitamente che la secolarizzazione dei valori cristiani non porta ad un'incarnazione di queste idee nella vita quotidiana, bensì alla loro banalizzazione. A tale proposito, osserviamo che in questo passo il nostro autore ricorre all'espressione "Säkularisation", proprio per indicare un'appropriazione indebita da parte della società civile di ciò che prima era il sentire comune della Chiesa.

Allo stesso tempo, in questa citazione Guardini afferma che l'era postmoderna secolarizzata rimane "un tempo opportuno", in quanto è l'inizio di un cambio di orizzonte che, se ben interiorizzato, può portare all'elevazione della fede del cristiano. Egli chiude la sua opera con queste parole: «la nostra esistenza giunge al traguardo della opzione assoluta e delle sue conseguenze: delle possibilità più alte e dei pericoli estremi» (Guardini, 2009: 109).

Leggendo queste pagine, ci pare che Guardini insista più volte nell'indicare i pericoli ma anche le possibilità del nostro tempo. Questo aspetto diventa evidente soprattutto se si accosta il testo guardiniano agli scritti nietzschiani. Comparando *La fine dell'epoca moderna* alle opere di Nietzsche, possiamo infatti cogliere diverse analogie.

Già nella citazione, che evidenzia il cambio di atmosfera e l'apertura dell'orizzonte, marcando il passaggio alla età post-moderna, riprende oltre al già citato aforisma 343 de *La Gaia scienza* un frammento dello *Zarathustra*:

Finalmente l'orizzonte ci appare di nuovo libero [*erscheint uns der Horizont wieder frei*], posto anche che non sia sereno [*nicht hell ist*], finalmente le nostre navi possono salpare di nuovo, salpare incontro

¹⁸ Vedasi Anelli, 2019; Zucal, 2019: 85-91; Alagna, 2021.

¹⁹ Ricordiamo che Guardini non usa il termine "secolarizzazione" [Säkularisierung] ma impiega comunque due lemmi del lessico giuridico e filosofico relativo al processo di secolarizzazione: "Säkularisation", ossia l'espropriazione di beni ecclesiastici a favore dello Stato, e "Verweltlichung", il processo di emancipazione del mondo. Per un approfondimento vedasi <https://www.ethicapubblica.it/lexikon/secolarizzazione-davide-sisto/> (28 agosto 2025). Nelle pagine successive analizziamo dettagliatamente le valenze che il nostro autore dà a questi termini, facendo riferimento sempre al testo de *La fine dell'epoca moderna*.

²⁰ Facciamo riferimento alle traduzioni in italiano pubblicate per Morcelliana. I termini tecnici o di rilevanza tedeschi sono tratti dall'edizione Guardini, 1951: 121.

²¹ Precisiamo che il pessimismo del Guardini maturo non è però il cinismo di chi si arrende rispetto allo status quo. Si tratta bensì di un approccio realistico rispetto alla difficoltà del reale e tuttavia ancora animato da un ideale forte. Scrive Guardini: «ho voluto chiarire che non si deve parlare qui di pessimismo alcuno. O meglio di alcun falso pessimismo, poiché esiste anche un giusto pessimismo, senza del quale non si fa nulla di grande. Esso è la forza amara che rende il cuore coraggioso e lo spirito operoso capace di opere durevoli». (Guardini, 2022: 91)

a ogni nuovo pericolo [*auf jede Gefahr*], ogni ardimento della conoscenza è nuovamente permesso, il mare, il nostro mare ci sta di nuovo aperto innanzi [*unser Meer liegt wieder offen da*], e forse non c'è mai stato un mare così «aperto». (Nietzsche, 2002: 292)

In montagna la via più breve è quella di vetta in vetta: ma per questo devi avere le gambe lunghe. Le sentenze devono essere vette: e coloro a cui si parla, grandi e grossi. L'aria fine e pura [*Die Luft dünn und rein*], il pericolo vicino [*die Gefahr nahe*] e lo spirito pieno di allegra cattiveria [*der Geist voll einer fröhlichen Bosheit*]: queste cose stanno bene insieme. (Nietzsche, 2002: 436)

Sia Guardini che Nietzsche sembrano dirci che stiamo vivendo un momento di crisi, dove tutto è possibile, anche il rischio di essere «svuotati». Inoltre, quando il pensatore italo-tedesco si sofferma sulla figura del cristiano rimasto solo, senza nessun tipo di riconoscimento sociale, di fronte alla crisi esistenziale della postmodernità, dichiara che quest'ultimo dovrebbe essere guidato dalla «fiducia» e dal «coraggio».

Ciò che è stato detto sopra riguardo alla situazione di pericolo vale anche per l'atteggiamento cristiano. Esso dovrà essere caratterizzato in modo particolare dalla fiducia [*des Vertrauens*] e dal coraggio [*der Tapferkeit*]. Spesso è stato rimproverato al cristianesimo di essere un rifugio [*in ihm berge*] per chi si sente esposto alla situazione moderna. In parte ciò era vero, e non solo perché il dogma, nella sua oggettività, crea un ordine fisso nel pensiero e nella vita, ma anche perché nella Chiesa vive ancora una ricchezza di tradizioni culturali che altrimenti sarebbero scomparse. In futuro questo rimprovero avrà sempre meno motivo di esistere [*Der Vorwurf wird in der kommenden Zeit immer weniger Anlaß haben*]²². (Guardini, 2022: 105-106)

Ebbene, proprio questi atteggiamenti di sprezzo del pericolo e di smodata fiducia sono quelli che, secondo Nietzsche, dovrebbero marcare l'esistenza dell'oltreuomo, impersonato da Zarathustra.

Oh, Zarathustra, folle ricco d'amore, ebbro di fiducia [*Vertrauens-Überseliger!*]! Ma così fosti sempre: sempre ti avvicinasti fiducioso a ogni cosa terribile. (Nietzsche, 2002: 545)

Voglio avere intorno a me coboldi, perché sono coraggioso. Il coraggio [*der Tapferkeit*], che fuga gli spettri, crea a se stesso coboldi – il coraggio vuol ridere. [...] Chi di voi può insieme ridere ed essere elevato? Chi sale sui monti più alti ride di tutte le tragedie e tragicomedie. Coraggiosi, noncuranti, beffardi, violenti – così ci vuole la saggezza. (Nietzsche, 2002: 436)

Avete coraggio [*Habt ihr Mut*], fratelli? Avete cuore? Non il coraggio davanti a testimoni, ma il coraggio dei solitari, il coraggio delle aquile, che neanche più un dio sta a guardare? Le anime fredde, le bestie da soma, i ciechi, gli ebbri non sono per me coraggiosi. Ha cuore chi conosce la paura ma la domina, chi guarda l'abisso, ma con fierezza. Chi guarda l'abisso, ma con occhi d'aquila, chi adunghia l'abisso con artigli d'aquila: questi ha coraggio. (Nietzsche, 2002: 673)

Dato il costante interesse del nostro autore per il filosofo ateo, non è da escludere l'ipotesi che Guardini avesse davvero desiderato dire che il cristiano di oggi deve saper reagire alla crisi del religioso, con lo stesso temperamento che Nietzsche assegna al superuomo: un coraggio forte e una fiducia quasi beffarda, nonostante si avverta il rischio di essere disillusi. Chi invece, tra i cristiani, non riesce a compiere quest'elevazione rispetto alla sensibilità del tempo, finisce per rilassarsi e «mondanizzare la propria fede»:

Nella stessa direzione opererà anche ciò che abbiamo detto circa il rilassamento delle forze religiose spontanee [*das Nachlassen der unmittelbaren religiösen Kräfte*]. La pienezza religiosa aiuta a credere, ma può anche velare e mondanizzare [*verweltlichen*] il contenuto della fede. Quando quella pienezza si riduce, la fede diviene più parca ma anche più pura e più grave. Il suo sguardo si fa più aperto, il suo centro di gravità penetra più profondamente in ciò che è personale: nella decisione, nella fedeltà, nella capacità di superarsi. (Guardini, 2022: 105)

Ci soffermiamo, seppur rapidamente, sul verbo «mondanizzare», *verweltlichen*, in quanto esso si riferisce a una forma di secolarizzazione diversa rispetto al precedente *Säkularisation*. Se tale sfumatura non venisse colta, si rischierebbe di ridurre queste frasi guardiniane a un rifiuto del mondo. Il termine «*verweltlichen*» non indica l'appropriazione da parte del profano di valori precedentemente considerati religiosi, bensì l'autonomia del mondo rispetto alla comunità religiosa. Come ricorda Jan Rohls in un articolo del 2012, il verbo «*verweltlichen*» e la relativa «mondanità» [*weltlichkeit*] sono concetti già utilizzati da Hegel, nelle *Lezioni di Filosofia della religione*, parte terza, e diventeranno, a partire dal 1968, termini chiave di tutta la teologia della secolarizzazione, con particolare riferimento al pensiero di Johann Baptist Metz²³. A livello degli studi filosofici, il *topos* dell'opposizione tra mondo, comunità e persona non nasce in Hegel, bensì ha le sue radici in tutta la filosofia moderna, emerge in Kant e si trasmette fino a Nietzsche. Ebbene, crediamo che queste fonti dovrebbero essere ricordate anche per approfondire i concetti di «mondanità» e di «mondanizzazione» in Guardini, dal momento che egli cita ampiamente sia Kant sia Nietzsche²⁴.

²² Per il testo originale in tedesco Guardini, 1951: 121-122.

²³ Rohls, 2012: 194-197 e 203-204.

²⁴ In questo articolo dobbiamo limitarci ad approfondire il confronto tra Guardini e Nietzsche, tuttavia di seguito suggeriamo alcuni possibili percorsi di approfondimento. A nostro parere, sul tema sarebbero necessari almeno tre confronti *ex ante*, con Nietzsche,

Nel brano sopramenzionato da *La fine dell'epoca moderna*, il nostro autore non compie riferimenti esplicativi ad altri pensatori, ma sembra richiamarsi implicitamente al precedente scritto hegeliano. Lo stato di "pienezza della fede" ricorda, infatti, quello che per Hegel è il secondo stadio di riconciliazione tra l'individuo e la "mondanità" [weltlichkeit], vale a dire lo stato del dominio della Chiesa sul profano.

La seconda determinazione di questa riconciliazione è che la mondanità e la religiosità rimangono esteriori l'uno all'altro [...]. Il rapporto in cui stanno ambedue può essere solo esteriore e tale che l'uno domina sull'altro; in tal modo non vi è affatto la riconciliazione. L'elemento religioso deve essere dominante; il riconciliato, la Chiesa, deve dominare sul mondano, che non è riconciliato; ciononostante non vi è una riunione con il mondano, non riconciliato [...]. Il dominante però prende appunto su sé stesso tale mondanità e la Chiesa, attraverso questo dominio, mette in rilievo una mondanità non spirituale, perché il mondano stesso non è riconciliato in lei. (Hegel, 1974: 414-415)

Hegel e Guardini ci dicono che la Chiesa e il singolo cristiano si "mondanizzano", nel senso che finiscono per ricalcare i modi di quel mondo che pretendevano di trasformare e di criticare, perdendo così di vista la propria essenza spirituale e il fine stesso di una relazione con il mondo. Il mondo, inoltre, avverte la pretesa di dominio e il giudizio costante del credente e, per questo, reagisce secondo i moti che Nietzsche ha ampiamente descritto.

La "mondanizzazione" del singolo cristiano viene superata, secondo Guardini ma anche secondo Hegel²⁵, quando la singola persona compie una scelta di libertà e decide di incarnare la sua fede nella sua persona, andando oltre una visione genericamente "religiosa". Rimandiamo al termine del nostro articolo un approfondimento della distinzione tra religione e fede in Guardini, per concentrarci ora su una analisi delle conseguenze di questa interiorizzazione della fede. Quando il soggetto accetta di avere fede, va al di là delle strutture per così dire preconfezionate del religioso, e cerca Dio in ogni ambito della vita²⁶. Secondo Guardini, l'uomo che cerca Dio a partire dalla propria esistenza riscopre, come Agostino, la trascendenza di Dio rispetto al proprio pensiero (ciò che egli esprime con l'espressione "il dogma"). Per questo il suo pensiero passa dalla pretesa di capire al desiderio di scoprire sempre nuove possibilità di espressione del proprio Dio. Ciò lo porta infine non solo a pensare secondo una logica accogliente, ma anche ad agire aprendosi al mondo intero.

Per quanto concerne il dogma, è essenziale alla sua natura il sopravvivere ad ogni mutamento di tempi poiché esso è fondato nel sovratemporale; si può tuttavia supporre che di esso si avvertirà in modo particolare il carattere di guida della vita. Quanto più il cristianesimo si affermerà di nuovo come cosa non spontanea ed automatica, e si distinguerà decisamente dalla dominante concezione non-cristiana della vita, tanto più emergerà nettamente nel dogma, accanto all'elemento teoretico, quello pratico ed esistenziale. (Guardini, 2009: 106)

E ancora:

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 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 divina, in mezzo alla crescente oppressione del mondo! (Guardini, 2009: 107)

Per tutto ciò che è stato fin qui evidenziato, ci pare che sarebbe un errore leggere la "fede che vince il mondo" come una forma di dominio, che riprodurrebbe quindi le dinamiche di un mero potere temporale. Il testo della prima lettera di Giovanni, che qui Guardini cita, lo conferma: la fede è, prima di tutto, una rinascita personale in Dio, che porta il credente ad amare tutto il genere umano, in quanto amato e voluto da Dio. La fede si pone dunque in totale antitesi rispetto a ogni desiderio di dominio sul mondo o di suo rigetto.

Hegel e Kant. Ne *Lo spirito della liturgia*, Guardini non cita solo Nietzsche ma fa esplicativi riferimenti a Kant proprio per la sua visione sul mondo. Secondo il nostro autore Kant, in quanto autore della modernità, fa prevalere il soggetto, l'*Ethos*, rispetto all'oggetto, il *Logos* (vedasi Guardini, 2003: 102-104 e 108). Effettivamente in Kant, l'opposizione tra mondo e persona scaturisce dal rifiuto per la metafisica e dalla svolta copernicana, a cui il filosofo tedesco giunge al termine della sua fase pre-critica. Per una sintesi e una riflessione sul *topos* del mondo in Kant, in tutta la sua varietà di significati, vedasi Russo, 2010. Terminati i confronti almeno con i due predecessori, occorrerebbe fare un confronto con diversi contemporanei di Guardini, tra cui Martin Heidegger (per le critiche che questi moveva al concetto di mondanità kantiana), Max Scheler (che nel 1928 dà alle stampe *La posizione dell'uomo sul cosmo*), Karl Löwith (il quale nel 1967 pubblica a Monaco *Dio, uomo e mondo nella metafisica postcristiana da Cartesio a Nietzsche*) e Johann Baptist Metz (autore dell'opera *Sulla teologia del mondo*).

²⁵ «Nella terza determinazione questa contraddizione si risolve nella eticità, il mondano stesso è compenetrato dal principio della libertà, e il mondano, in quanto è così conforme al concetto, alla ragione, all'eterna verità, è divenuto libertà concreta, la volontà razionale. Le istituzioni dell'eticità sono istituzioni divine, non sante nel senso in cui si pretende che il celibato sia santo rispetto al matrimonio, all'amore familiare ovvero che la povertà sia santa, comparata al guadagno personale e a ciò che è dovuto con ragione al lavoro. Altrettanto vale per la cieca obbedienza considerata come santa, mentre l'etico è un'ubbidienza nella libertà, una volontà libera razionale e l'obbedienza del soggetto è contro l'etico. Così nell'etico esiste e si compie la riconciliazione della religione con la mondanità, con la realtà» (Hegel, 1974: 415).

²⁶ Vedasi le osservazioni di Adolfo Muñoz-Alonso sul tema: «Guardini ha llegado a considerar que la idea que el hombre tiene de Dios responde a la idea que el hombre tiene de sí mismo y, claro está, del mundo en que vive. Es una proposición de recio abollengo agustiniano, que señala el conocimiento de Dios en la huella que el hombre estampa al conocerse a sí mismo. De ser esto así, habríamos de concluir diciendo que el olvido de Dios y la ausencia en el mundo es una lógica consecuencia del olvido que el hombre actual tiene de sí mismo y un índice del reconocimiento que el hombre tiene del mundo en que vive» (Muñoz-Alonso, 1965: 74).

Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è stato generato da Dio; e chi ama colui che ha generato, ama anche chi da lui è stato generato. [...] Chiunque è stato generato da Dio vince il mondo; e questa è la vittoria che ha vinto il mondo: la nostra fede. (1 Gv 5, 1-4)

Concludendo questa sezione, possiamo affermare che neppure nel Guardini maturo vi è un rifiuto del mondo secolarizzato, benché la sua prospettiva sul futuro si faccia più malinconica. In ogni caso, secondo il nostro autore, questo tempo presente rimane per il credente un'epoca da vivere da protagonista, uscendo da facili isolamenti solipsistici, e coinvolgendosi personalmente.

4. Il Nietzsche dei manoscritti

Nei suoi manoscritti pubblicati postumi e solo in traduzione italiana, Guardini propone una lettura personale del *Così parlò Zarathustra*, passando in maniera evidente dalla obiezione a Nietzsche alla valorizzazione²⁷. In questa sezione cerchiamo di capire quali sono gli aspetti nietzschiani evidenziati. Così si esprime il nostro autore:

Nietzsche pensa con la propria esistenza, che è scossa dal problema dell'esistere. Partendo da un enorme scetticismo rispetto alla situazione umana del XIX secolo, che vede scorrere nell'insicurezza e nella contraddizione senza riscatto, egli pensa a fondo in modo nuovo il problema dell'essere umano. (Guardini, 2024: 135)

In primo luogo, Nietzsche è per il Guardini maturo quel pensatore che cerca di affrontare la crisi dell'uomo postmoderno, privo di qualsiasi supporto culturale comune. Il nostro insiste sul valore esistenziale del pensiero nietzschiano in vari passaggi dei suoi manoscritti²⁸. In particolare, in questa prima pagina del manoscritto V è evidente la ripresa di tematiche già esposte ne *La fine dell'epoca moderna*: l'unità del pensiero medievale è venuta meno, e siamo già oltre le ambiguità dell'epoca moderna²⁹. Ciò che resta è solo il disorientamento interiore, e un risentimento contro il mondo.

Anche il mondo, le "cose prossime" non sono prese sul serio, come autentiche realtà. Invece di vederle nella loro viva molteplicità e nel loro spessore, per l'incapacità di possederle, vengono svalorizzate nel risentimento. In questo modo il contenuto del mondo si fa remoto e rarefatto, le cose perdono il loro peso e uno squallido e un raccapriccio parlano dell'esistenza svuotata. (Guardini, 2024: 136)

Ecco il pericolo della postmodernità, cui Guardini accennava nel primo volume della sua trilogia: il rigetto del mondo, la svalutazione nei confronti degli enti, anche quelli più concreti. Il finitismo di Nietzsche non è, per il nostro autore, semplice ritorno al materialismo, ma un tentativo filosofico di salvare gli enti dal nulla (Guardini 2024: 130). Coerentemente con questo principio – pur essendo consapevole dell'impossibilità di ridurre il pensiero nietzschiano a un semplice schema (Guardini, 2024: 136-137) – il pensatore italo-tedesco registra nelle opere di Nietzsche la centralità del tema del corpo vivo, come espressione dell'unitarietà della natura umana.

La via per una liberazione da questa degenerazione è il risorgere della corporeità [*Leiblichkeit*]. [...] La valorizzazione del corpo in Nietzsche non è però la pura valorizzazione dell'elemento naturale – ma del naturale come di un necessario punto di partenza per l'integrità sana e la dirittura della crescita umana (Guardini, 2024: 138)

E ancora:

Non si tratta di un'accentuazione dell'elemento biologico in contrapposizione a quello spirituale dell'essere umano, ma probabilmente con ciò si intende la salute istintiva, l'armoniosità a tutto tondo della natura umana (Guardini, 2024: 139)

Leggendo questi passaggi si può notare chiaramente come Guardini condivida con Nietzsche la volontà di superare ogni forma di dualismo tra anima e corpo, vista come una posizione infantile, rigettando in questo la posizione di Platone (Guardini, 2024: 139). Tuttavia, il corpo vale non per se stesso, ma in quanto evidenza del "sé"³⁰. È Nietzsche ad affermare ciò – con un altro riferimento allo *Zarathustra* – e Guardini lo accetta senza alcuna obiezione, così come sembra accettare la presenza dell'istinto nell'essere umano, che aveva invece negato ne *L'uomo*. Scrive Guardini:

²⁷ Guardini muove anche delle evidenti critiche agli aforismi di Nietzsche che riassume per punti nel frammento B (Guardini, 2024: 131).

²⁸ Vedasi Guardini, 2024: 131; Guardini, 2024: 163-164 e Guardini, 2024: 166.

²⁹ Vedasi l'abbozzo di corso datato 23 marzo 1954 in Guardini, 2024: 163-167.

³⁰ Osserviamo, seppur rapidamente, che Nietzsche si dimostra in questa sua visione dell'uomo un erede del pensiero classico che lo anticipa. Nel XIX secolo, infatti, vari autori si erano proposti l'obiettivo di riunificare la natura umana andando oltre il dualismo anima-corpo, lasciato irrisolto dalla filosofia kantiana. Un pensatore di riferimento su questo tema è senz'altro Hegel, il quale ritorna al testo del *De Anima* di Aristotele e ripropone un'unità dell'essere umano in tre dimensioni. Queste dimensioni sono il corpo, l'anima e lo spirito, che unisce le due precedenti. Analogamente in Nietzsche abbiamo il corpo, l'anima e il sé (l'unità corrispondente allo spirito hegeliano). Sottolineiamo questo aspetto perché, come è noto a molti critici, anche Hegel esaltò l'istinto come espressione di una finalità, seppur posta su un piano finito – a questo proposito vedasi Illetterati & Gambarotto, 2020a; Illetterati & Gambarotto, 2020b; Achella, 2017; Achella 2012; De Cieri, 2002; Ferrarin, 1990. Nietzsche propone una distinzione nell'unità estremamente analoga a quella hegeliana e aristotelica, esito probabilmente della sua adesione al positivismo. Sul dibattito intorno un possibile confronto Hegel – Nietzsche al di là delle evidenti differenze, vedasi Houlgate, 2004: 1-23.

Il corpo, il sé è istinto incorporato, è sentimento della vita divenuto corpo. Non è né dimora per lo spirito, né suo servo, ma lo spirituale germina da esso come dispiegamento. E sta al suo servizio. L'elemento fondamentale dell'essere umano è il sentimento istintivo della vita, che si avvale delle funzioni dello spirito. Non è lo spirito a determinare e creare, è il corpo a farlo. (Guardini, 2024: 141)

Ciò detto, il nostro autore non si limita ad assumere acriticamente il pensiero nietzschiano. Nelle pagine che seguono, Guardini ricorda che questa esaltazione del "sé" nell'istinto e nel corpo sfocia nel rigetto di Dio. Nell'osservare questo aspetto, Guardini constata una autocontraddizione insita nel pensiero nietzschiano:

Poiché Dio è qualcosa di sovrasensibile, quindi di non umanamente pensabile, nel senso di Nietzsche, vale a dire quanto è percepibile attraverso i sensi, il concetto di Dio fuoriesce dal pensare. Non si può entrare in alcuna relazione con qualcosa di non pensabile, di non visibile. [...] Nonostante la frequente accentuazione e la presentazione dello spirito in linea di principio come qualcosa di condizionato vitalmente, come simbolo e strumento del corpo, nello Zarathustra c'è anche un concetto di spirito che oltrepassa la sfera di quanto è, insieme, spirituale e vitale – uno spirituale che non è guidato da impulso e istinto, che non è efflorescenza di un'elevata valenza della corporeità. (Guardini, 2024: 157)

Il nostro autore sfrutta questa debolezza del pensiero di Nietzsche per affermare che c'è un "conoscere contemplativo" al di là della "conoscenza logica" (Guardini, 2024: 159), e che c'è uno spirito che va al di là della vita umana, che trascende lo spirito immanente. La risposta di Guardini ci sembra però discutibile, in quanto, a nostro parere, sarebbe stato maggiormente rispondente al dettato nietzschiano ricordare che la sua visione sullo spirito era inevitabilmente marcata anche dalla adesione al positivismo, e dal conseguente approccio evidenzialistico, oltre che dal suo ateismo di fondo³¹. Pertanto, era inevitabile che il filosofo tedesco riaffermasse l'opprimente presenza dello spirito, ritenendolo un a priori impensabile. Tuttavia, è interessante osservare che in quest'ultimo frammento, Guardini parte dal dettato di Nietzsche non per poi contrastarlo con la propria visione di fede, bensì per affermare che anche il filosofo ateo riconosce una trascendenza capace di parlare all'interiorità dell'uomo. Pertanto, dichiara il nostro, Nietzsche è in realtà l'esponente di un *ateismo devoto*, ribelle rispetto a un cristianesimo inautentico ma, a ben guardare, estremamente vicino a un cristianesimo essenzializzato:

Se si cerca di definire che cosa sia l'anima di Nietzsche, essa sembra essere ciò che, in antitesi rispetto allo spirito, ha l'essere presso-di-sé, l'interiorità. È molto eloquente che lo spirito sia contrassegnato con la grande luminosità, con la luce e con una grande freddezza. [...] L'anima invece ha la sicurezza, il legame con l'oscurità e la profondità, con il centro della vita. [...] Quando Nietzsche vuole rivolgersi alla realtà ultima nell'essere umano [...] la chiama anima, non spirito. (Guardini, 2024: 160-161)

Inoltre, sempre tra i suoi manoscritti lascia degli appunti che, seppur affrettati e non rivisti – e per questo privi di punteggiatura e di una struttura sintattica coerente –, sono centrali per cogliere la sua apertura su Nietzsche. Li riportiamo seguendo l'edizione critica:

"Esiste una religione autentica senza Dio"

Se questo è vero, allora "Dio" è un aspetto di ciò che è realmente Dio. I presentimenti della vecchia teologia catafatica – Allora "l'ateismo devoto" è, sempre di nuovo, la scoperta dell'altro aspetto di Dio e del rapporto con Dio. (*Nietzsche*) (Guardini, 2024: 133)

Nietzsche è [...] provincia dell'elemento cristiano. (Guardini, 2024: 133)

5. Conclusioni: la differenza tra Guardini e Nietzsche

Fino a questo punto abbiamo evidenziato aspetti che Guardini apprezza del pensiero nietzschiano. Tuttavia, siamo consapevoli che rimane un'evidente differenza tra i due, vale a dire la loro risposta di fronte all'esistenza di Dio. Nietzsche risponde con un'affermazione continua della sua ribellione contro il religioso e del primato del corpo sullo spirito. Guardini reagisce esaltando la fede, come obbedienza allo spirito.

La fede sarà capace di resistere nel pericolo. Nel rapporto con Dio emergerà decisamente l'elemento dell'obbedienza. Obbedienza pura, la quale sa che si tratta di cose supreme, che solo per l'ubbidienza possono realizzarsi. (Guardini 2022:106-107)

Nella precedente sezione abbiamo evidenziato che il concetto di spirito di Nietzsche è ambivalente, ma che, nella varietà dei suoi significati, non è mai una negazione della fede, bensì solo della religione. Infatti, egli non rigetta il "sé", vale a dire un'apertura della persona verso la trascendenza³². Dà voce piuttosto a una ribellione contro forme di religiosità che possano mortificare la totalità, l'integralità della natura umana, allorquando quelle forme deformi di religiosità impongano inutili sacrifici all'uomo, violentandolo nella sua

³¹ Ricordiamo che Nietzsche in quest'opera porta a compimento la sua adesione al positivismo, adattandolo tuttavia alle proprie idee personali su Dio e l'arte. Da qui anche l'enfasi per l'istinto e il corpo come unità dell'uomo, oltre al rigetto per tutto ciò che va oltre l'evidenza. Vedasi a tal proposito Giametta, *Introduzione in Nietzsche*, 2002: 361-362.

³² È noto che Nietzsche apprezza varie personalità animate da una fede sincera, *in primis* Gesù Cristo, i profeti, e gli asceti. Vedasi per esempio: Nietzsche, 1989: 14[57]; Nietzsche, 1978: 58 e 42.

costitutiva apertura al mondo. Rimane a questo punto da chiarire quale sia il rapporto tra religione e fede per Guardini.

Come ha già ricordato Zucal in un recente articolo, “religione” e “fede” non sono per lui sinonimi, ma neppure indicano modalità di credenza tra di loro in contraddizione³³. Il religioso è colui che, spinto dal proprio sentimento di attrazione per il sacro, vive un’esperienza di incontro con il proprio Dio. In un secondo momento, il religioso deve poi ripensare l’esperienza vissuta [*Erlebnis*] per interiorizzarla. Qualora l’esperienza religiosa non fosse riguadagnata dal singolo, per mezzo della riflessione, essa scivolerebbe nella dimensione delle pure emozioni momentanee, o rischierebbe di mescolarsi a pulsioni dannose alla stessa natura umana, quali sentimentalismi nevrotici, dove l’eros si sostituisce al sacro, o atteggiamenti spiritualistici³⁴. La religione, in conclusione, si dà a partire dalla volontà del soggetto, una volontà dapprima non razionale, poi razionalizzata, e comunque sempre aperta ed in ricerca del sacro.

La fede, invece, per Guardini non ha la propria origine nella volontà del soggetto, bensì nella rivelazione, vale a dire nella chiamata che Dio, per primo, fa all’uomo, affinché egli sia veramente se stesso. A questa chiamata l’essere umano può rispondere in totale libertà: può riconoscerla e rischiare la propria quotidianità per essa, o rifiutarla seguendo altri desideri personali, fino ad arrivare a misconoscerla e ribellarvisi.

In conclusione, come già affermato da Zucal, la fede come “obbedienza”, che Guardini propone ne *La fine dell’epoca moderna*, non è determinata da una logica che vuole ridurre l’essere umano a un ente eteronomo³⁵, esecutore di volontà a lui estranee. Al contrario, la fede è per il nostro la piena, totale, libera fiducia nei confronti di un Dio misterioso, ma riconosciuto come sommamente buono, principio di tutto l’universo.

Possiamo quindi affermare che Nietzsche e Guardini scrutavano il medesimo orizzonte. Si trattava di un orizzonte segnato da una profonda crisi esistenziale, etica e politica. Ma lo facevano da promontori distinti, guadagnati percorrendo ciascuno il proprio cammino, giungendo a contemplare un medesimo mare aperto.

6. Bibliografia

- Achella, Stefania (2012): “Un ‘mistero incomprendibile’: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 14/2, pp. 8-10.
- Achella, Stefania (2017): “L’ontologia Vivente Di Hegel”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 109/2, pp. 443-457.
- Alagna, Mirko (2021): “L’affaire Guardini. Secularizzazione e legittimità dell’età moderna in Romano Guardini”. *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, 1, pp. 213-230. doi:10.36253/rifp-1468
- Anelli, Alberto (2019): “L’epocalità della religione. dalla filosofia della storia alla fenomenologia della storia”, *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 11, pp. 4-10. <https://doi.org/10.14276/2532-1676/3099>
- Barzaghi, Amerigo e Paolo Bettineschi (2024): *Nichilismo e morte di Dio: prospettive filosofiche e teologiche*. Prima edizione. L’arca e la freccia, Roma, TAB edizioni.
- Bissoli, Lucia (2023): “Agustín interpretado por Romano Guardini”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 56(2), pp. 287-307. <https://doi.org/10.5209/asm.89013>
- Borghesi, Massimo (2018): “Romano Guardini e l’incontro cristiano con il moderno”, in Massimo Borghesi, Ricardo Gibu Shimabukuro, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, “Persona e libertà nell’età moderna: spunti di Romano Guardini a 50 anni dalla sua scomparsa”, *Acta philosophica* (27), pp. 143-157. doi:10.19272/201800701009.
- De Cieri, Antonella (2002): *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Napoli, Luciano Editore.
- Ferrarin, Alfredo (1990), *Hegel interprete di Aristotele*, Pisa, Edizioni ETS.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (1985): *Romano Guardini 1885 – 1968: Leben und Werk*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verl.
- Gibellini, Rosino (1992): *La teologia del XX secolo*, Biblioteca di teologia contemporanea 69. Brescia, Queriniana.
- Gogarten, Friedrich (1972): *Destino e speranza dell’epoca moderna: la secularizzazione come problema teologico*, Brescia, Morcelliana.
- Guardini, Romano (1951): *Das Ende der Neuzeit. Ein versuch zur orientierung*, Munich, Werkbund.
- Guardini, Romano (1962): *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg, Herder.
- Guardini, Romano (1964): *Fenomenologia e teoria della religione*, in Id. *Scritti filosofici* II vol., G. Sommavilla (ed.), Milano, Fratelli Fabbri Editori.
- Guardini, Romano (2000): *Mondo e persona: saggio di antropologia cristiana*, Silvano Zucal (ed.), Brescia, Morcelliana.
- Guardini, Romano (2002): *La conversione di S. Agostino*, Massimo Borghesi (ed.), Morcelliana, Brescia.
- Guardini, Romano (2003): *Lo spirito della liturgia; I santi segni*, Brescia, Morcelliana.
- Guardini, Romano (2009): *L’uomo, fondamenti di un’antropologia cristiana*, Brescia Morcelliana.
- Guardini, Romano (2013): *Antropologia cristiana*. Carlo Brentari (ed.), Brescia, Morcelliana.
- Guardini, Romano (2022): *La fine dell’epoca moderna; Il potere*. Brescia, Morcelliana.
- Guardini, Romano (2024): *Kierkegaard, Nietzsche, Sémer*, Caterina Maurer (ed.). Interpretazioni di figure / Romano Guardini, XXII. Brescia, Morcelliana.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1974): *Lezioni di filosofia della religione*, Elisa Oberti e Gaetano Borruso (eds.), Bologna, Zannichelli.

³³ Vedasi Zucal 2019: 82-84.

³⁴ Vedasi Guardini, 1964: 247-255.

³⁵ Vedasi Guardini, 2022: 107.

- Houlgate, Stephen (2004): *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Illetterati, Luca e Gambarotto, Andrea (2020a): "The Realism of Purposes: Schelling and Hegel on Kant's *Critique of Teleological Judgement*", *Rivista di estetica*, 74, pp. 106-118. <https://doi.org/10.4000/estetica.7080>
- Illetterati, Luca e Gambarotto, Andrea (2020b): "Hegel's Philosophy of Biology? A Programmatic Overview", *Hegel Bulletin*. <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.21>
- Kuhn, Helmut (1961): *Romano Guardini: der Mensch und das Werk*, München, Kösler-Verlag.
- Mariani, Milena (2019): "Mistica e Nietzsche. Madeleine Sémer e la contemporaneità interpretate da Guardini", *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 11, pp. 53-58. <https://doi.org/10.14276/2532-1676/3106>
- Masnovo, Amato (2021): *La filosofia verso la religione*, L. Fossati (ed.), Brescia, Morcelliana.
- Muñoz-Alonso, Adolfo (1965): "Ausencia y presencia de Dios en el mundo", in Kuhn, Helmut / Heinrich Kahlefeld / Karl Forster, *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, Würzburg, Echter-Verlag.
- Müller, Max (1971): *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*, München, Verlag Karl Aber Freiburg.
- Nietzsche, Friedrich (1978): *L'Anticristo*, Milano, Adelphi.
- Nietzsche, Friedrich (1989): *Frammenti postumi*, Milano, Adelphi.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Also sprach Zarathustra: ein Buch für alle und keinen*. Vollst. Ausg., 16. Neuaufl., 11.[Dr.], München, Goldmann-Taschenbuch.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *La gaia scienza*, S. Giametta (ed.), *Opere filosofiche / di Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Torino, Unione tipografico-editrice.
- Nietzsche, Friedrich (2019): *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*. Edizione integrale, sedicesima edizione in questa collana, F. Masini (ed.), A.M. Carpi (trad.), Roma, Newton Compton editori.
- Pannenberg, Wolfhart (1975): "La legittimità cristiana dell'evo moderno", in W. Pannenberg, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*. Vol. 20, Biblioteca di teologia contemporanea, Brescia, Queriniana, pp. 537-549.
- Ratzinger, Joseph (1985): *Von der Liturgie zur Christologie, in Id., Wege zur Wahrheit*, Düsseldorf, Patmos.
- Rohls, Jan (2012): "Welt, Entweltlichung und Verweltlichung", *Münchener Theologische Zeitschrift*, 63, pp. 194-204.
- Schmidt, Matthias (2019): *Die Zukunft des Menschen: Perspektiven der Orientierung*, Ringvorlesungen Im Guardini Kolleg Berlin Ser, Boston, Brill.
- Van der Vloet, Jan (1991): "Romano Guardinis theologische kritik des modernen zeitalters", *Bijdragen*, 52(2), pp. 159-184. <https://doi.org/10.2143/BIJ.52.2.2015359>
- Zucal, Silvano (1990): *Romano Guardini e La Metamorfosi Del "Religioso" Tra Moderno e Post-Moderno: Un Approccio Ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*. Biblioteca Di Hermeneutica 16, Urbino, Quattro venti.
- Zucal, Silvano (2019): "Romano Guardini e il paradigma della 'fede nuda' ", *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 11, pp. 82-93. <https://doi.org/10.14276/2532-1676/3111>.

