

LUCIANO MARTINI, *Ernesto Balducci e la profezia laica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 25 (1999), pp. 485-511.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Ernesto Balducci e la profezia laica

di Luciano Martini

1. *Profezia e apocalittica nella cultura cattolica fiorentina del secondo dopoguerra*

Il riferimento alla dimensione profetica costituisce un tratto peculiare della storia della cultura religiosa fiorentina anche in età contemporanea: basti pensare al modo in cui vengono via via ripensate da alcuni dei suoi più significativi esponenti figure come Dante Alighieri e ancor più Girolamo Savonarola¹.

Negli anni del secondo dopoguerra – in cui nella cultura fiorentina dominavano temi letterari, politico-culturali oltreché religiosi spesso connotati, sia nel territorio cattolico che in quello laico, da un’impostazione storicizzante e ermeneutico-epocale, da una ricerca antropologico-esistenziale e da una tensione umanistico-civile ricca di umori e tensioni vitali – questo riferimento torna a farsi presente, in modi assai diversi a seconda delle personalità e dei gruppi, in alcune pagine di Giovanni Papini, della rivista «L’Ultima» – alla cui fondazione e pubblicazione nel 1946 egli aveva intensamente partecipato – e, più ancora, nella figura di Giorgio La Pira che di Firenze fu sindaco, salvo brevi intervalli, dal 1951 al 1964, e in molto di quanto intorno a lui ruota. Di questa temperie fiorentina lo scolio Ernesto Balducci, nel corso del suo itinerario intellettuale che ne attraversa un cinquantennio, è in parte profondamente compartecipe e in parte un interprete e un erede che ne raccoglie la lezione secondo modalità per molti aspetti profondamente rinnovate e tutte rivolte a far emergere e far valere la dimensione ‘laica’ della profezia².

¹ Cfr. soprattutto D. MENOZZI, *Profeta di Cristo Re: una lettura di Savonarola nella cultura tra Otto e Novecento* in «Cristianesimo nella Storia», XX, 1999, 3, pp. 639-698 e B. BOCCHINI CAMAIANI, *Chiesa e società nel Il Novecento: temi e figure del laboratorio fiorentino*, in corso di stampa, il cap. dedicato a Giorgio La Pira.

² Per un profilo complessivo della personalità di Ernesto Balducci e dei suoi rapporti con il mondo fiorentino si veda in primo luogo la sua «intervista autobiografica», in E. BALDUCCI, *Il cerchio che si chiude. Intervista autobiografica*, a cura di L. MARTINI, Genova 1986, 2000². Cfr. inoltre A. CECCONI (ed), *Ernesto Balducci. Cinquant’anni di attività*, Firenze 1996.

Alle origini della rivista «L'Ultima» vi è, quale antefatto che risale agli anni prebellici, l'amicizia fra l'assai noto Giovanni Papini e il molto meno conosciuto Ferdinando Tirinnanzi, scrittore fra l'altro di tragedie che ancora di recente sono state definite «di alto significato letterario e di levatura poetica ragguardevole»³. Alcune note programmatiche di quest'ultimo, stese nel 1938, due anni prima della sua morte, e poi pubblicate sul primo numero della rivista, che molto piacquero a Papini, ponevano con molta forza il problema 'del fine' e 'della fine', dando così ragione del titolo della rivista e dell'atmosfera culturale nella quale si realizzava la sua nascita, contrassegnati «da un tono e un senso escatologici o se si vuole da tempi ultimi»⁴. Accanto a queste vi erano poi le pagine delle *Lettere agli uomini di Papa Celestino VI*, dello stesso Papini, che molto impressionarono i collaboratori della nascente rivista fiorentina che anche in esse trovavano confermata e sviluppata «la religiosità da ultimi tempi, la via escatologica che del sodalizio erano connotati preminenti»⁵. L'opera di Papini, infatti, si poneva esplicitamente all'interno di una lettura in chiave apocalittica del tempo presente definito «assai simile» a quello in cui avrebbe vissuto papa Celestino VI, «terribile età di procelle di sangue ... quando pareva che Satana 'principe di questo mondo' facesse l'estremo di sua possa per precipitare il genere umano alla disperazione onnicida e alla distruzione di tutto ciò che regge e irraggia la vita»⁶. Ma in essa il papa immaginario di Papini esortava anche i teologi a tornare a dare ai fedeli,

³ M. GOZZINI, *Memoria de «L'Ultima»*, in «Religioni e Società», X, 1995, 22-23, p. 132. Questo scritto, ancorché di natura memorialistica, costituisce la migliore introduzione alla lettura del periodico fiorentino. Su di esso cfr. anche L. MARTINI, *La cultura cattolica, in Firenze nella cultura italiana del Novecento*, Firenze 1993, pp. 263-264.

⁴ M. GOZZINI, *Memoria*, cit., p. 136.

⁵ *Ibidem*, p. 138. Ma sulla presenza della tematica apocalittica nella rivista fiorentina cfr. soprattutto F. MILANA, *Piccole apocalissi. Sergio Quinzio 1945-1970*, in G. TROTTA (ed), *Sergio Quinzio. Apocalittica e modernità*, Milano 1998, pp. 31-70.

⁶ G. PAPINI, *Lettere agli uomini di Papa Celestino VI*, Firenze 1946, pp. 7-8. Per la sottolineatura del significato 'profetico' di quest'opera papiniana cfr. anche la nota introduttiva alla sua ristampa del 1964 (sempre a Firenze) di M. GOZZINI, *Per una rilettura dopo vent'anni*. Sul rapporto fra la sua problematica e quella de «L'Ultima», cfr. M. GOZZINI, *Memoria*, cit., p. 138 e F. MILANA, *Piccole Apocalissi*, cit., pp. 39-43. È interessante infine ricordare, a documentazione di una possibile influenza che questa opera può avere avuto su Balducci e sulla progressiva assunzione della profezia nella sua riflessione, la dedica della copia a lui donata dal suo stesso autore: «A P. Ernesto Balducci apostolo e poeta che saprà intendere il dolore e l'amore di Papa Celestino. Il suo Giovanni Papini. Firenze Ottobre 1946».

ispirandosi alla profezia gioachimita, il senso della speranza e dell'attesa di un compimento positivo della redenzione⁷.

Questa caratterizzazione «apocalittica» della problematica affrontata dal periodico si manifesta soprattutto nei suoi primi anni di vita; ma, in concomitanza con l'allontanarsi di Papini, che comincia dal 1948, e con l'ingresso di Balducci e Barsotti, la cui collaborazione si fa continuativa a partire dal '53, viene via via ridimensionandosi, lasciando spazio a quello che lo stesso Oxilia definisce «un senso che potremmo chiamare di maggiore umiltà», a un «elogio anche del punto mediano» che «era già in qualche modo la rinuncia a quell'esclusivismo della verità e a quel rifiuto totale del tempo, che aveva costituito ... la caratteristica delle nostre origini»⁸. È da notare però che nella rivista continuavano collaborazioni che alle istanze e alle caratterizzazioni delle origini restavano conformi o tentavano di recuperarne il tenore. Fra queste soprattutto quella di Sergio Quinzio, che negli stessi anni elaborava e pubblicava il suo *Diario profetico*, un'opera che doveva suscitare riserve e dissensi in un collaboratore de «L'Ultima» come Mario Gozzini⁹, e che conteneva *in nuce* i principali elementi di una tematica sviluppata in modo assai suggestivo dal saggista ligure nel corso di un quarantennio fino alla sua morte, secondo un'impostazione che, in modo peraltro assai approssimativo si potrebbe definire «escatologista» e «apocalittica», molto diversa e spesso implicitamente o esplicitamente polemica nei confronti di quella che a partire dagli anni Cinquanta si sarebbe affermata nell'ambiente fiorentino, prima ad opera di La Pira, poi di Balducci (la cui collaborazione alla rivista «L'Ultima» non ebbe del resto mai né i temi né i toni della dimensione apocalittica).

⁷ G. PAPINI, *Lettere agli uomini*, cit.: «Ho imparato da lui [Giacchino da Fiore] almeno una cosa: che la religione non può esser viva nel cuore degli uomini se non è rinfocolata da un senso di aspettazione ... Troppi cristiani credono troppo facilmente che con il sacrificio di Cristo sulla croce l'opera redentrice è conclusa. Ma voi sapete dovrete insegnare con più incalzante ardore, che non è affatto vero» (pp. 82-83). Ma tutta la lettera ai teologi è da rileggere. Il rilievo dato alla speranza e all'implorazione del ritorno di Cristo alla fine dei tempi in risposta all'apocalittica situazione della modernità è presente in Papini almeno fino dal tempo della sua *Storia di Cristo* (Firenze 1921), dove, quasi a chiusura della conclusiva «Preghiera a Cristo», scrive: «Gli uomini allontanandosi dall'Evangelo hanno trovato la desolazione e la morte. Ormai non abbiamo, noi disperati, che la speranza d'un tuo ritorno ... noi, gli Ultimi, ti aspettiamo, ti aspetteremo ogni giorno, a dispetto della nostra indegnità e d'ogni impossibile» (p. 628).

⁸ A. OXILIA, *Giovanni Papini. Il più giovane e indocile degli Ultimi*, in «L'Ultima», 1956, 81-82-83, pp. 239-240. cfr. F. MILANA, *Piccole apocalissi*, cit. p. 38.

⁹ M. GOZZINI, *Testimonianze*, I, 1958, 6, pp. 85-86.

2. Il profetismo lapiriano

La Pira era sostanzialmente estraneo all'ambiente originario de «L'Ultima», sebbene avesse avuto via via con esso significativi contatti. Inoltre, fra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta, si era trovato su posizioni assai diverse da quelle di Papini che si era rivolto a lui in termini apertamente polemici¹⁰. L'impostazione della sua «visione del mondo» e della sua azione politica era venuta costruendosi, come messo in luce da più di uno studioso, intorno al motivo della regalità di Cristo in adesione all'Istituto secolare della regalità, fondato nel 1928 da padre Gemelli, ma anche in riferimento alla spiritualità domenicana del convento fiorentino di San Marco e alla figura di Savonarola che volle Firenze intitolata a Cristo Re¹¹. Questa spiritualità trovò motivi di arricchimento e di sviluppo a partire dagli anni in cui La Pira fu sottosegretario al dicastero del lavoro di cui era ministro Fanfani (1948-1950) e soprattutto sindaco di Firenze (a più riprese tra 1951 e il 1963), sotto lo stimolo delle esperienze concrete del contatto con la disoccupazione, delle crescenti preoccupazioni per la pace e in stretta connessione l'approfondimento di una lettura globale della Scrittura. Ernesto Balducci – che a La Pira è stato assai vicino per almeno un ventennio, tra la fine degli anni Quaranta e la fine degli anni Sessanta¹², e che a lui deve molto proprio sul terreno dell'apertura alla dimensione «profetica» – parla in proposito di «seconda conversione», così delineandone il profilo culturale:

¹⁰ Sul rapporto fra gli «Ultimi» e La Pira cfr. M. GOZZINI, *Memoria*, cit., pp. 143-145. Per i contrasti fra La Pira e Papini alla fine degli anni Trenta cfr. S. NISTRI, *La Pira, Papini e il «Frontespizio»*, in *La Pira oggi*, Firenze 1983, pp. 249-270; L. MARTINI, *La cultura cattolica*, cit., pp. 258-259 e 285; cfr. infine quanto Papini annota nel suo *Diario*, Firenze 1962, pp. 58-59 in data 13 ottobre 1942 a proposito dell'impressione che riceve da un suo incontro con La Pira giudicato «filosofo che tutto vede e giudica attraverso certi schemi astratti (derivanti dal Tomismo e dal Diritto naturale) sì che gli sfuggono molti lati della storia reale, del concreto vivere umano. Spera nel risorgere del cattolicesimo ma il suo desiderio gli fa vedere più prossimo e facile e roseo il ritorno a Cristo che non appaia a un più agguerrito osservatore del mondo moderno».

¹¹ Sul rapporto di La Pira e la spiritualità della regalità di Cristo oltre ai già citati lavori di B. BOCCHINI CAMAIANI, *Chiesa e società nel II Novecento* e D. MENOZZI, *Profeta di Cristo Re*, in particolare le pp. 676-695, dove è anche richiamata l'ampia bibliografia sul tema, cfr. anche V. PERI, *La Pira, Lazzati, Dossetti. Nel Silenzio della speranza*, Roma 1998.

¹² Sul rapporto La Pira-Balducci cfr. E. BALDUCCI, *Il cerchio che si chiude. Intervista autobiografica*, cit., pp. 36-44; A. CECCONI (ed), *Ernesto Balducci. Cinquant'anni di attività*, Firenze 1996, p. 19; E. BALDUCCI, *Giorgio La Pira*, Firenze 1986.

«Prima di questo battesimo nel concreto, La Pira aveva vissuto il rapporto conoscitivo con la realtà sociopolitica mediante lo schema teorico desunto dalla filosofia di san Tommaso d'Aquino e in seguito ripensata secondo la lettura che ne aveva fatto Jacques Maritain. Quel battesimo non mise affatto in crisi questa sua appartenenza filosofica, dava fondamento razionale ai due temi a cui, fino alla morte, La Pira ha fatto riferimento: il primato della contemplazione di Dio nel finalismo del creato e il primato della persona nel finalismo storico ... [Ma] questo nucleo realistico della formazione filosofica di La Pira si andò sempre più articolando vitalmente con un realismo di altro tipo, quello messianico della profezia biblica, che ha il suo luogo di pieno adempimento nella risurrezione di Cristo ... Nell'arco storico ... che va dalla sua 'seconda conversione' al pieno dispiegamento del suo impegno nella storia agitata dal terrore atomico ... prevale in lui quella che egli chiamerà la 'filosofia profetica' di Isaia»¹³.

Il brano, importante, come subito si vedrà, anche per la ricostruzione della genesi del pensiero di Balducci, coglie bene il senso dell'itinerario lapiriano seppure semplificandone un po' i termini. In realtà quello tomista, ancorché in un lungo tratto largamente prevalente, non è mai stato il solo schema teorico a cui si ispirava la riflessione lapiriana che già in alcuni scritti precedenti la Seconda guerra mondiale attingeva alle «teologie della storia» di Bossuet e di Vito Fornari, che nella sua *Vita di Cristo* del 1893 metteva giobertianamente al centro della sua riflessione il rapporto cristianesimo-civiltà, affermando fra l'altro che «tutta la civiltà aspira a una monarchia di cui Cristo sia il re»¹⁴.

Nella riflessione biblico-teologica lapiriana e nel modo in cui essa assume la dimensione profetico-escatologica è interessante notare come vi sia un distacco netto sia da escatologismi che portavano al rifiuto o alla sottovalutazione dell'importanza per l'esistenza cristiana dell'impegno nella storia, sia da visioni apocalittico-catastrofistiche. Certo nella lettura lapiriana della Scrittura il riferimento all'Apocalisse, insieme a quello all'Esodo e a Isaia, era centrale¹⁵. Inoltre egli parlava a proposito della possibilità della distruzione dell'intera umanità e dell'intero pianeta di «crinale apocalittico», così come in generale aveva, a suo modo, ben presenti le problematiche

¹³ E BALDUCCI, *Giorgio La Pira*, cit., p. 16-17.

¹⁴ Cit. *ibidem*, p. 116. Per la riflessione sul «senso della storia» presente in La Pira negli anni antecedenti alla Seconda guerra mondiale cfr. anche L. MARTINI, *Cristianesimo e profezia: Giorgio La Pira*, in A. CAVAGNA (ed), *Nuove mete dell'azione sociale*, Bologna 1992, p. 43. Per la stessa tematica, e in particolare per i rapporti con V. Fornari, indicazioni utili anche in S.L. SCARLINO, *Il «senso» della Storia negli scritti di Giorgio Lapira*, Firenze 1990; dello stesso autore cfr. anche *Storia e testimonianza. Saggio sul linguaggio di Giorgio La Pira*, Firenze 1990.

¹⁵ Per questi aspetti della riflessione lapiriana cfr. V. MANNUCCI, *Giorgio La Pira e la Bibbia*, in *La Pira oggi*, Firenze 1983 pp. 101-124, in particolare pp. 118-120.

della letteratura sulla «crisi della civiltà». Ma La Pira riteneva anche che la «crisi della civiltà» e il «crinale apocalittico» potessero essere superati positivamente, anzi, in ragione dell'inconcepibilità della catastrofe da essi implicata, lo dovessero¹⁶. Più in generale vi era in La Pira una visione della storia e della sua evoluzione fortemente ottimistica. Egli la attingeva appunto dalla sua lettura della Scrittura, all'interno della quale un rilievo particolare aveva un certo suo millenarismo contrassegnato dalla sottolineatura dell'incatenamento di Satana (cfr. Ap 20,2-4) e da un «approdo finale storico nel tempo» (cfr. Ap 20,1 ss.) della storia della Chiesa congiunta a quella delle nazioni, culminante nell'«attuazione anche in terra» del «Regno messianico di Cristo» derivante «dalla potestà anche terrena che il padre ha dato al Risorto» (cfr. Mt, 28,18).

Tentando di indagare in profondità il modo in cui questi elementi centrali dell'approccio apocalittico-profetico alla storia da parte di La Pira venivano manifestandosi nel corso degli anni, Balducci osserva:

«La modernità, che in quanto patrimonio filosofico La Pira non aveva mai saputo, ne saprà mai accettare, penetrò nel suo spirito con il fascino delle prospettive che la tecnica spalancava sul futuro. La sacralità del suo linguaggio finì col non riflettere più un mondo chiuso e autosufficiente, divenne pura sopravvivenza di un cifrario mutuato dalla tradizione, ma condotto ad esprimere cose del tutto nuove ... In tal modo quelle parole entravano a far parte di un altro 'giuoco linguistico' in cui avevano peso determinante parole nuove tratte dal repertorio profetico, un gioco che rimandava a un significato diverso da quello a cui le parole antiche ci avevano abituati».

Poco prima aveva osservato che «il linguaggio sacrale di La Pira, senza venir meno, si lascia progressivamente penetrare e vivificare da un linguaggio diverso, quello profetico, che è di sua natura più affine a quello laico»¹⁷. Infine, sempre secondo Balducci, la «alacrità [propria di La Pira] nel coniugare il grande disegno profetico e i moti storici del presente lo teneva naturalmente distante dalle ideologie e dalle troppo nette scel-

¹⁶ Il tema del «crinale apocalittico» inerente alla congiuntura storica dell'era atomica è in La Pira ricorrente. Una formulazione sintetica del suo pensiero in proposito si trova in uno dei messaggi (quello del 17 novembre 1961) da lui rivolti a a Khruscev in conseguenza dell'atomica russa esplosa il 30 ottobre 1961: «Stiamo ormai sul crinale apocalittico: nell'un versante c'è la millenaria fioritura della terra e dell'intera famiglia dei popoli che la abitano: fioritura carica di pace, di civiltà, di fraternità e di bellezza: la fioritura profetica dei mille anni intravista da Isaia e da S. Giovanni. I governanti da tutta la terra sono oggi chiamati a fare questa scelta suprema! Altra scelta non c'è: *tertium non datur*»; U. DE SIERVO - G. GIOVANNONI - G. GIOVANNONI (edd), *Giorgio La Pira sindaco. Scritti discorsi e lettere*, III, Firenze 1989, p. 98.

¹⁷ E. BALDUCCI, *Giorgio La Pira*, cit., pp. 75 e 74.

te di parte, anche quelle del partito a cui in qualche maniera apparteneva»¹⁸. Si tratta di un'interpretazione del percorso lapiriano certo suggestiva, ma forse non in tutto persuasiva: in La Pira l'assunzione del linguaggio e delle categorie del profetismo più che portare all'acquisizione di una dimensione 'laica' dell'esistenza cristiana, della lettura della storia e dell'impegno in essa, implicava piuttosto un modo, che per importanti e considerevoli aspetti potremmo definire 'progressivo', di considerare la dimensione del sacro e della *societas christiana*, ma certo non un suo svuotamento (piuttosto una sua progressiva espansione).

Mi preme ora però soprattutto sottolineare i temini in cui oltre vent'anni dopo il tempo in cui si erano verificati i momenti più vitali e fecondi del suo rapporto con La Pira, Balducci ne ripensava la lezione che tanto per lui aveva contato: il fatto che, a suo giudizio, la vitalità del pensare e dell'operare lapiriano fosse legata proprio all'assunzione della dimensione profetica, e la convinzione che, rispetto al modo metafisico-sacrale proprio di un certo tomismo, essa rappresentasse un netto progresso nella direzione di una maggiore laicità. In questo modo Balducci alludeva anche al proprio percorso intellettuale e presentava implicitamente i problemi posti dal proprio modo di assunzione della dimensione profetica che certamente era venuta sviluppandosi nella direzione di una sempre più consapevole laicità nell'approccio verso la realtà storica.

3. *L'emergere della dimensione profetica nella riflessione balducciana*

D'altra parte, se si analizzano gli scritti e la predicazione di Balducci dalla fine della Seconda guerra mondiale agli anni del Concilio Vaticano II, vi si trovano assai meno elementi improntati a quella metafisica tomista che caratterizza invece in larga parte (ma non in modo assoluto, come si è visto) gli scritti lapiriani coevi. Essa era del resto estranea alla temperie culturale fiorentina o, quanto meno, vi giuocava un ruolo secondario.

La riflessione di Balducci, fino alla fine degli anni Cinquanta, è soprattutto rivolta ad analizzare il rapporto tra fede e esistenza, in una duplice modalità forse non sempre ricompresa in un'adeguata sintesi unitaria: da un lato quella sapienziale (e in buona misura apologetica) attenta soprattutto alla considerazione della condizione antropologica del singolo; dall'altro quella che insisteva soprattutto sul rapporto tra fede e storia in una direzione che va dalla fede alla storia che dalla fede prende luce, come si

¹⁸ *Ibidem*, p. 117.

può vedere dal tenore della predicazione balducciana di questo periodo¹⁹. In essa elemento fondamentale è la valorizzazione della pedagogia dell'anno liturgico come l'espressione più adeguata dell'annuncio nel tempo storico della pienezza del mistero divino²⁰. Un elemento questo che era del resto presente, durante gli anni Cinquanta, anche in altre personalità del cattolicesimo fiorentino: valga per tutti l'esempio del volume, che ebbe molta risonanza in Italia e all'estero, di don Divo Barsotti – all'epoca amico di Balducci – *Il Mistero cristiano dell'anno liturgico* (Firenze 1950). Ma in Barsotti la valorizzazione positiva del tempo storico appare assai minore sia rispetto alla posizione di La Pira sia rispetto a quella di Balducci. A suo giudizio infatti, in virtù dell'incarnazione del Verbo avvenuta nella «pienezza del tempo ... viviamo in un tempo che non scorre più», in cui «l'uomo non ha da aspettare nulla» poiché «la storia è finita». Non c'è più un avvenire, un domani: il cristiano non può più guardare davanti a sé aspettando uno che non conosce²¹. Si tratta di un'impostazione che differenziava profondamente la spiritualità barsottiana da quella di La Pira, per il quale l'assunzione della dimensione profetica significava nella sostanza intervento puntuale di fronte alle urgenze della storia, così da trasformarla in cammino verso l'edificazione della pienezza del regno²².

In realtà anche Balducci, stando al testo di alcune sue predicazioni intorno alla metà degli anni Cinquanta, sembra, almeno in parte, condividere questa posizione²³. Ma poi, anche per lui, vivere da cristiano veniva pro-

¹⁹ Per la predicazione di E. Balducci negli anni Cinquanta e per la sua complessiva evoluzione fino alla sua morte cfr. L. MARTINI, *La parola nel tempo. Profilo della predicazione di Ernesto Balducci*, in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, raccolti da B. BOCCHINI CAMAIANI e A. SCATTIGNO, Macerata 1988, pp. 267-278.

²⁰ Per questo aspetto cfr. E. BALDUCCI, *Viatico*, Firenze 1956 p. 3. In questo volumetto sono raccolte le «elevazioni» sul Vangelo domenicale, nate ai margini della «Messa degli artisti», celebrata dallo stesso Balducci in alcune chiese fiorentine fra il 1945 e 1950. Cfr. anche L. MARTINI, *La parola nel tempo*, cit., pp. 267-269.

²¹ D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano dell'anno liturgico*, cit., p. 60.

²² Sugli elementi che contrappongono Barsotti a La Pira in ordine al modo d'intendere l'impegno della storia si vedano le osservazioni ricche di interesse presenti nella *Testimonianza* dello stesso Barsotti in *La Pira oggi*, cit., pp. 125-129.

²³ Ad esempio in una predicazione in occasione dell'Ascensione del '56 Balducci afferma: «La storia si è chiusa con l'Ascensione, il tempo ha già acquistato il suo senso ultimo ... La storia è finita nel momento in cui Cristo trascinò l'umanità nell'eternità ... È finita perché ha trovato il suo senso, il suo significato, il suo sigillo ... Il nostro continente è nelle tenebre, ma il promontorio già si inserisce nella gloria dei cieli» (MESSA DEGLI ARTISTI [ed], *Dispense delle meditazioni sul Vangelo*, maggio-giugno 1956, Firenze 1956, pp. 6-7).

gressivamente a significare vivere nella storia e coinvolgersi nelle sue tensioni. Così il tema della «teologia della storia» acquisiva nella sua riflessione un ruolo privilegiato²⁴ e alternativo sia rispetto al deduttivismo essenzialistico della filosofia classica, sia rispetto al tentativo vano della «filosofia della storia» dello storicismo idealista di ricondurre gli eventi storici all'interno di un ordine razionale, l'una e l'altra incapaci di dar conto della libera contingenza degli eventi storici e della necessità per ogni uomo e in particolare per il credente di prendere posizione di fronte ad essi²⁵. Prevale qui una prospettiva esistenzialistica ispirata alla teologia della storia di H.U. von Balthasar e prima ancora di Kierkegaard il cui merito «è quello di aver restituito valore fondamentale al tempo inteso come categoria della libertà»²⁶; un tempo che per il credente in Cristo non è 'tempo vuoto', ma 'tempo redento', per il quale «Dio si è fatto nuovamente presente, che Dio ha preso su di sé» e che quindi «è una dimensione che

In termini analoghi si era espresso poche settimane prima: «La condizione del tempo è la dispersione ... Il Cristo non è altro che l'Eterno che è entrato nel nostro tempo ... come lievito entro la massa di farina ... e ciò che viviamo nel tempo è raccolto e custodito nell'eternità di quel Dio che ha fatto dimora dentro di noi e resta dentro di noi», *ibidem*, marzo 1956, Firenze 1956, pp. 2-3.

²⁴ L'interesse di Balducci per il significato cristiano del tempo fra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta è attestato fra l'altro da cicli di conferenze edite soltanto *pro manuscripto* (cfr. fra l'altro: *La storia umana nella teologia di S. Paolo. Ciclo di conferenze tenuto allo Studio teologico per laici 1957; L'ora di Cristo e l'ora nostra e Tempo e Sacra Scrittura*, a cura del Cenacolo, 1959), oltreché da alcuni brevi saggi: *Filosofia o teologia della storia*, in «Terzo Programma», n. 3, 1962; *Il seme e la pazienza*, Cuneo 1961; *Crisitanesimo e cristianità*, Brescia 1964.

²⁵ Cfr. in proposito le riflessioni svolte da Balducci soprattutto nella prima lezione di *Tempo e Sacra Scrittura*, cit., dove la filosofia classica viene presentata come «impossibilitata ad inserire nella spiegazione razionale ciò che non è deducibile, cioè il fatto contingente» (p. 1) e quella di Hegel come caratterizzata dal «misconoscimento del contingente, del libero, del personale» (p. 9), mentre per i cristiani che «hanno come contenuto specifico della loro conoscenza ... non un ordine di essenza ma una storia (storia sacra) ... vivere nella storia è prendere posizione, stabilire relazioni concrete con gli eventi che si accavalano attorno a noi» (pp. 2-3).

²⁶ E. BALDUCCI, *Crisitanesimo e cristianità*, Brescia 1964, p. 16. Ma tutto il primo capitolo di questa opera dedicato a «La Teologia della storia» (che riprende pressoché alla lettera in larga parte il saggio *Storia e profezia* apparso in «Testimonianze», 83, 1962, pp. 82-94) è di notevole interesse per il riferimento agli autori ai quali Balducci ispirava la sua riflessione. Fra essi O. Cullman in ambito protestante, J. Danielou, Pieper, Thils, von Balthasar fra i cattolici e più in generale il complesso dei teologi della *Theologie nouvelle*, oggetto delle forti riserve di Pio XII nella *Humani generis*. Per il riferimento a von Balthasar di notevole interesse sono anche le pagine della terza lezione di *Tempo e sacra scrittura*, cit.

l'eterno non distrugge ma assume»²⁷. È da questa impostazione che deriva il privilegio che deve essere dato dal credente nella conoscenza e nel giudizio sugli avvenimenti della storia alla dimensione profetica²⁸ e quindi alla lettura dei «segni dei tempi», da Balducci proposta come uno degli elementi fondamentali alle origini del progetto culturale della rivista «Testimonianze» da lui fondata a Firenze nel 1958, cinque anni prima che questo tema divenisse uno dei presupposti dell'intervento del magistero ecclesiastico di fronte ai problemi di ordine storico-sociale²⁹. Tuttavia già nelle pagine di *Tempo e sacra scrittura* la prospettiva esistenzialistica balthasariana di teologia della storia appare a Balducci bisognosa di un'integrazione che egli ritrova nelle pagine di Teilhard de Chardin, un autore che resta fra i suoi punti di riferimento privilegiati durante l'intero corso della sua vita, in quanto essa consente di «assumere nel cuore stesso di un discorso teologico, la prospettiva della storia umana e della storia del cosmo in genere offerta dall'evoluzionsmo», mettendo in luce come il regno di Dio si faccia già presente all'interno del processo evolutivo, cosicché «in ogni cristiano in cui viva il Cristo c'è già in modo profetico quella che sarà la fine dell'evoluzione»³⁰.

²⁷ E. BALDUCCI, *Tempo e sacra scrittura*, cit., terza lezione, p. 6.

²⁸ In chi ha fede infatti «è sempre presente interiormente il riferimento degli avvenimenti al regno di Dio». Essi quindi non hanno «il loro vero significato nell'immediatezza, ma hanno il loro vero significato profeticamente, cioè in quanto preparano un regno futuro» in virtù di una conoscenza però che non è di ordine razionale ma viene dallo Spirito Santo: *ibidem*, quinta lezione, p. 8. In E. BALDUCCI, *Cristianesimo e cristianità*, cit., il merito di aver elaborato un «tipo di giudizio profetico sulla storia» capace di illuminare il singolo evento alla luce della fede senza cadere in forme di millenarismo o gioachimismo è attribuito a von Balthasar. Più in generale si attribuisce ad alcuni degli autori più significativi della teologia cattolica e protestante contemporane a di aver posto in risalto la «tensione al futuro intrinseca all'idea biblica dell'uomo» (p. 16).

²⁹ Così Balducci nell'*Apertura* di «Testimonianze», 1, 1958, p. 3: «Capire i tempi è segno di saggezza ... I fatti del tempo, quelli che disegnano attorno all'esistenza il panorama dell'oggi, non sono le sponde glaciali del fato ma le modulazioni empiriche del linguaggio di Dio». Per una elaborazione più distesa e piena di questa tematica cfr. E. BALDUCCI, *Il seme e la pazienza*, cit., un singolare libretto dedicato al commento della parabola del seminatore, dove più netta si faceva l'assunzione della dimensione storica nell'annuncio evangelico. In questo scritto fra l'altro il cristiano è definito «un uomo che scruta i segni» in quanto «i fatti, di tanto in tanto, hanno una loro ... trasparenza enunciano un messaggio che viene dall'Eterno», p. 10.

³⁰ E. BALDUCCI, *Tempo e sacra scrittura*, cit., settima e ottava lezione, pp. 1 e 11. La sottolineatura dei limiti della teologia della storia balthasariana e l'esigenza di integrarla in una prospettiva theilardiana sono soprattutto motivate in E. BALDUCCI, *Cristianesimo e cristianità*, cit., pp. 19-26 (ma più ancora in *Storia e profezia* cit., pp. 91-94) dove a von Balthasar si rimprovera «il limite proprio dell'escatologismo», e di non «dar peso sufficiente

Per quasi dieci anni, fino al 1968, i pontificati di Giovanni XXIII e Paolo VI, i dibattiti svoltisi in preparazione e durante il corso del Concilio Vaticano II, nonché alcuni dei documenti più importanti del magistero ecclesiastico pontificio e conciliare furono vissuti, al di là di ogni attesa, come conferma e anzi come allargamento delle prospettive e delle 'aperture' personalmente maturate nel corso degli anni Cinquanta³¹. Temi come quello della «fine dell'età costantiniana» e della cristianità³², o quello della dimensione profetica quale nota caratterizzante della Chiesa «popolo di Dio» (cfr. *Lumen Gentium* n. 12) o quello della «lettura di segni dei tempi» (presente soprattutto nella *Pacem in terris* di Giovanni XXIII e dalla *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II) e più in generale l'assunzione della dimensione storica all'interno dell'ecclesiologia venivano ora a costituire una delle vie ermeneutiche attraverso le quali si tentava di stabilire un rapporto proficuo e positivo fra l'insegnamento della Chiesa e il corso della storia e sono stati tra i motivi che Balducci ha maggiormente sottolineato nella sua instancabile attività di commentatore dei documenti del Concilio Vaticano II all'indomani della sua conclusione³³.

alla mediazione razionale» (p. 25). In ogni caso però si ritiene che ambedue le impostazioni insieme a quelle di altri teologi abbiano contribuito alla «formazione di una cultura cattolica caratterizzata da un vivo senso della storia» (p. 20).

³¹ La posizione di Balducci davanti al percorso storico ecclesiale e civile degli anni Sessanta-Settanta è ben documentata nella raccolta di note in gran parte apparse sulle riviste «Testimonianze» e «Il Regno», e ripubblicate in E. BALDUCCI, *Il Diario dell'esodo 1960/1970*, Firenze 1971.

³² La teologia della storia che Balducci era venuto fin qui elaborando gli permetteva ormai di ripensare il rapporto cristianesimo-civiltà oltre gli schemi della cristianità sacrale medievale, e ciò perché la «la crescita del profano e la sua autonomia sono, entro certi limiti, effetti del messaggio evangelico». Ciò portava fra l'altro Balducci a ripensare almeno in parte il modello dominante della regalità di Cristo, il cui primato va inteso in senso ontologico, tale da non disturbare la necessaria distinzione degli ordini che anzi promuove «perché esige che una regalità incorruttibile non sia degradata in una regalità corruttibile». Così egli si distaccava, almeno parzialmente, dal modello svonaroliano della «regalità di Cristo» (fatto proprio anche da La Pira) per il «modo ingenuo» con cui esso trasferiva «nell'ordine della politica una regalità che appartiene all'ontologia del soprannaturale». Ma si tratta appunto di un distacco solo parziale in quanto, se pure è vero che non spetta allo Stato riconoscere la regalità di Cristo, si può e deve chiedere alla società «di non vergognarsi a riconoscere tale regalità, quando il riconoscimento sia fatto ... col rispetto ... del pluralismo politico e dell'uguaglianza giuridica di tutte le ideologie (E. BALDUCCI, *Cristianesimo e cristianità*, cit., pp. 165-176). Per quanto riguarda l'evoluzione di questa tematica nella riflessione balducciana della fine degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta cfr. D. MENOZZI, *Profeta di Cristo Re*, cit.

³³ Per l'atteggiamento di Balducci nei confronti della teologia emergente dai dibattiti nel Vaticano II cfr. soprattutto i suoi numerosi interventi apparsi fra il 1962 e il 1967 su

All'interno della predicazione e della pubblicistica balducciana una svolta profonda che tuttavia ha radici evidenti nelle peculiarità della sua teologia del ventennio precedente, si produce invece a partire dalla fine degli anni Sessanta. A provocarla era in primo luogo il corso stesso delle vicende storiche. Da un lato sempre più forte si faceva il disagio per la mancata o profondamente insufficiente applicazione delle indicazioni del Concilio, che lo portava via via a rilevare le contraddizioni interne alla comunità ecclesiale e ai suoi stessi documenti, fino a porre, in un sempre più acuto esercizio dello spirito critico, l'attenzione su quella che gli sembrava una crisi ormai radicale della stessa teologia³⁴. Dall'altro, sempre più manifesto

«Testimonianze», nonché i volumi: *Cristianesimo cristianità*, cit., e sempre dello stesso autore, *Per una nuova cristianità* (Roma 1964), *Nuove vie della chiesa* (Torino 1967). Per le tematiche inerenti la teologia del popolo di Dio e della sua connotazione 'profetica' cfr. soprattutto l'edizione *pro manuscripto* delle *Conversazioni teologiche su 'La costituzione della Chiesa*, a cura de Il Cenacolo, Firenze 1964, dove si poneva in luce come la nozione di popolo di Dio, alla quale «è intrinseca la nozione tempo», rendesse possibile il superamento del «dualismo fra una visione teologica intemporale, per cui ... la storia non aveva senso alcuno, e la storia concreta». Nella nozione di popolo di Dio infatti «la concretezza finalmente trionfa senza che la trascendenza sia in nulla compromessa». Nelle stesse pagine si osserva inoltre che il linguaggio profetico, pur caduto in disuso, deve ritenersi «il linguaggio della Chiesa ... per sua natura, perché il suo riferimento è al di fuori dell'ordine terreno, anche se esso afferra tutta la terra. Dà senso alle cose ma le trascende». Sulla tematica della lettura dei «segni dei tempi» cfr. E. BALDUCCI, *I decreti del Vaticano II. Le chiese del dialogo. Anno 1965-1966*, ed. *pro manuscripto*, dove fra l'altro si afferma (p. 39) che «leggere i segni del tempo significa leggere nella concretezza della storia la maturazione di alcuni valori che devono essere accolti ... anche se non sono nati dalla Chiesa ... La Chiesa deve saper leggere questa specie di dinamica di crescita del mondo». Ciò permetteva fra l'altro un'accoglienza positiva di alcuni valori della civiltà moderna, fra i quali quelli della libertà di coscienza e della laicità: «La civiltà moderna nella misura in cui riesce a laicizzare le istituzioni, segue un principio evangelico, una volta che si intenda che la laicità consiste nella subordinazione delle istituzioni di fronte alle scelte spirituali e religiose della coscienza» (*ibidem*, p. 47).

³⁴ Cfr. in proposito *Diario dell'esodo*, cit., pp. 120-232 dove è delineato, tra il 1967 e 1970, l'accelerato percorso di una disillusione e di un crescente manifestarsi di contraddizioni interne alla Chiesa pressoché insuperabili. Cfr. inoltre E. BALDUCCI, *Il cerchio che si chiude*, cit., pp. 75-94. Per gli approdi di questo percorso cfr. anche E. BALDUCCI - R. GARAUDY, *Cristianesimo come liberazione*, Roma 1975, p. 13: «Quando ... Paolo VI, in concilio, in un momento in cui la tensione profetica sembrava abbastanza forte ... pose il famoso interrogativo 'Chiesa cattolica che dici di te stessa, chi sei?' ... Il Concilio ha risposto, ma la risposta portava in sé la contraddizione oggi esistente nella Chiesa; poiché sappiamo che si trattava, si è trattato, in realtà, di due risposte tra loro non conciliabili, che sono state poi dalla gestione politica di Paolo VI, accomodate secondo i criteri dell'unanimità». Per l'esercizio della critica razionale nei confronti dei modi correnti di fare teologia cfr. *ibidem*, pp. 119 ss.: «Occorre che la critica razionale entri virilmente nel santuario ... La ragione critica porta con sé di necessità la sociologia del conoscere anche

nella società italiana e nella vita dei popoli dell'intero pianeta si rendeva l'intreccio fra l'affermarsi di istanze utopiche e segni che potevano essere interpretati come sintomi di una grave crisi dei modelli della razionalità, del progresso e dello sviluppo propri dell'Occidente, nonché dei soggetti fino a quel momento ritenuti portatori di istanze di liberazione ed emancipazione (la classe operaia prima di tutto)³⁵. Un'altra caratteristica del sommovimento epocale che veniva emergendo gli appariva inoltre – anche in ragione di una presa di contatto con le teologie anglosassoni della secolarizzazione (in particolare, ricordo, restò impressionato dalla lettura de *La Città secolare* di H. Cox, ed. it. Firenze 1968) – l'affermarsi dell'autonomia della società secolare e del declino dello spazio sacro, da lui interpretati non come un distacco deplorabile rispetto a un modello di rapporto Chiesa-società conforme alle ideologie della cristianità, «vecchia» o «nuova» che essa fosse, ma anzi come rispondenti insieme alle «indicazioni più perentorie della storia» e «alle misure del tempo messianico». In esso la dimensione sacra non si pone accanto a quella profana, ma si realizza pienamente in uno spazio che è né più né meno che quello umano, recuperando così la situazione originaria della Chiesa in cui i credenti «non avevano né tempio né altare»³⁶.

al campo teologico ... La teoria non nasce mai da una pura ragione, asettica, innocente ... perché la pura ragione è sempre ragione di un uomo storico ... portatore di interessi che si riflettono nel suo modo di ragionare». È da notare che la critica della teologia in questo testo investiva sia le cristologie a partire da quella calcedonese, sia la latino americana teologia della liberazione «che utilizza troppo largamente quelle che sono le categorie teologiche elaborate dalle università teologiche dell'Europa», (p. 22), sia perfino le cristologie dei «gruppi spontanei» del «dissenso cattolico» («vivono una loro esperienza di fede a ridosso di un rapporto dialettico, cioè una spinta che li porta a servirsi del Cristo ideologicamente», p. 23). Per una ancor più netta presa di distanza dai teologi e dalla teologia cfr. anche E. BALDUCCI, *Il cerchio che si chiude*, cit., pp. 102-103, dove osserva che, dopo i teologi che gli erano stati amici e maestri, come Daniélou e De Lubac, «la teologia non è più rinata ... perché sono venuti meno i supporti rappresentativi» del suo mondo.

³⁵ Per la diagnosi delle linee di tendenza storiche a giudizio di Balducci emergenti alla fine degli anni Sessanta cfr. soprattutto E. BALDUCCI - R. GARAUDY, *Cristianesimo come liberazione*, cit.; la raccolta di omelie, E. BALDUCCI, *La politica della fede. Dalla ideologia cattolica alla teologia della rivoluzione*, Firenze 1976; nonché il volume E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, Roma 1977, dove sono ripresi, perfezionati e ordinati i saggi apparsi su «Testimonianze».

³⁶ Si tratta di affermazioni contenute nel testo di un'omelia del 9 novembre 1975, pubblicata in E. BALDUCCI, *La politica della fede*, cit., pp. 100 ss. dove vengono delineate le peculiarità di un tempo nuovo che si configura come una sorta di quarta epoca della storia del rapporto Chiesa-società. Nella prima delle tre età precedenti, allo stesso modo che nella quarta, «luogo della comunità era il luogo della vita quotidiana» e dominava la dimensione profetica; nella seconda il cristianesimo assume un ruolo di religione pubblica,

La transizione storica in atto alla fine degli anni Sessanta – secondo il giudizio di Balducci improntato a uno schema di teologia e filosofia della storia fortemente progressivo che attribuisce alla storia una connotazione in qualche modo provvidenziale e rivelativa – introduce dunque a un tempo radicalmente nuovo e insieme intrinsecamente messianico che non sopporta più un criterio di lettura e valutazione fondato sulla distinzione-opposizione fra laicità e sacralità o, analogamente (secondo il modello mariteniano della «nuova cristianità»), su quella dei piani «temporale» e «spirituale». In questo tempo queste coppie oppostive vengono a unificarsi nella dimensione della laicità da intendersi come dimensione umana nella sua pienezza, l'approccio alla quale deve ispirarsi a quello che Balducci definisce «realismo della profezia». Per esso la proposta di fede viene a correlarsi di necessità all'analisi prospettica della realtà storica, alla quale si ritiene che possa offrire una più piena direzione di senso, rispettandone peraltro l'autonoma dignità. Afferma Balducci in *Le ragioni della speranza* in un passaggio anch'esso di notevole interesse autobiografico:

«Venti anni fa venivamo considerati dei progressisti da tenere sotto sorveglianza, solo perché avevamo bisogno di distinguere l'ordine temporale e l'ordine spirituale, secondo il verbo di J. Maritain. Oggi – tanto avanti si è spinta la nostra marcia – noi riconosciamo in quella distinzione il massimo a cui può giungere la ragione teologica che si tiene ancora al riparo del realismo della profezia. Oggi il nostro discorso è, in radice, diverso. La fede non è commisurabile con la politica, è vero, ma non perché la realtà di cui si occupa sia di un ordine diverso di quella di cui si occupano coloro che lottano per cambiare il mondo secondo un progetto razionale. La fede assume senza residui l'intera realtà, ma per riferirla a un esito futuro che è ulteriore all'orizzonte dell'utopia morale, la quale è invece l'orizzonte ultimo del progetto politico. Quella ulteriorità ha come fondamento ultimo la resurrezione e cioè l'impossibile assoluto diventato possibile per la decisione di colui che liberò Gesù di Nazareth. Quella decisione al pari del *fiat* della creazione, non ha con la storia mondana un rapporto di necessità, ma di contingenza. Come dire dunque che il mondo è mondano, la politica è solo politica, e che tra gli obiettivi ultimi della fede e quelli della politica non ci sono continuità deduttive o induttive. Ma, alla maniera della formula biblica (tanto cara alla tradizione cattolica) sul rapporto fede e opere, *fides sine politica mortua est*. Il luogo antropologico su cui la fede influisce è la coscienza etica in quanto principio di progetto sul mondo»³⁷.

i ministeri della comunità divengono funzionari sacri; nella terza, in una società laicizzata, la Chiesa è relegata in uno spazio sacro e si configura come un servizio pubblico accanto ad altri.

³⁷ E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, cit., p. 118. In altri passaggi della stessa opera evidenziava in termini ancor più incisivi il suo modo di intendere il rapporto fra fede e storia, fede e politica: «La fede, in quanto scaturisce dal messaggio pasquale che è pubblico e di dimensioni cosmiche, investe la totalità delle esigenze sociali, ma non alla maniera teocratica delle istituzioni religiose, né alla maniera delle ideologie politiche ... ma sta sempre oltre, come un appello al trascendimento del presente verso una progres-

Le parole di queste citazioni bene chiariscono i termini delle nuove modalità dell'«intelligenza di fede» che Balducci riteneva sollecitati e imposti dalla presa di coscienza della realtà storica: dalla fine del maritenismo all'assunzione congiunta e in qualche misura concordistica (sebbene non necessaria ma contingente: ma qui vi è forse nella riflessione balducciana un qualche problema irrisolto) dell'orizzonte utopico e di quello profetico escatologico della storia; dall'affermazione dell'intrinseca laicità della sfera politica all'assunzione di quest'ultima (o almeno di alcune sue specifiche espressioni) come luogo privilegiato del manifestarsi della dimensione messianica; fino alla coscienza del guardare la storia dal punto di vista di Dio (che è quello degli ultimi e degli esclusi) rendendo così possibile l'ingresso in un'era nella quale possono esplodere le potenzialità messianiche presenti nell'umanità, ma soffocate dal «diritto dei forti» (e qui agisce forse, almeno implicitamente, o almeno una valorizzazione che è insieme laica e di fede dell'istanza millenarista).

4. «Apocalittica»: valori e limiti di una categoria interpretativa del «tempo nuovo»

Dalla metà degli anni Settanta la riflessione sul «tempo nuovo» e soprattutto sulla transizione ad esso viene a costituire il rovello centrale e costante di Balducci, l'asse intorno a cui si sviluppa il suo pensiero e la sua azione. Pur permanendo lo schema interpretativo appena delineato, si deve però osservare che mentre da un lato esso si ridimensiona quanto alla sua linearità progressiva, dall'altro si arricchisce nei diversi testi di significative articolazioni e di temi in parte inediti. In particolare nella lettura dei segni dei tempi che contrassegnano la nuova epoca e la sua

siva attuazione del regno di Dio, che nel versante intrastorico è, laicamente, il regno dell'uomo. Essa non chiede spazio ... Una fede che esige il suo posto nel sistema, – capitalistico o socialistico poco importa – non è più fede» (p. 146): E ancora: «Come ha insegnato e testimoniato Gesù di Nazareth, c'è un solo modo di conoscere la verità su Dio e la verità sull'uomo ... Addossandomi il destino ... il destino degli esclusi io non compio appena un atto di radicale carità, io compio una rivoluzione conoscitiva: giudico il mondo con lo stesso giudizio di Dio» (p. 117). Per quanto riguarda il distacco dalla prospettiva mariteniana è da notare che essa risale ad oltre dieci anni prima. Ad esempio di fronte alla presa di posizione critica di Maritain nei confronti di certe letture del Vaticano II espresse in *Il contadino della Garonna* Balducci, in uno scritto del novembre 1966, ora in *Diario dell'esodo*, cit., p. 112, soffermandosi sui limiti del filosofo francese, metteva fra l'altro in luce quello consistente «nella impossibilità, per lui, di accedere all'attuale teologia dei segni del tempo. Le modalità storiche sono sempre per lui deducibili dalla natura umana, non sono veramente rivelative. Il suo libro sulla filosofia della storia non mi ha persuaso: il ritmo della *historia salutis* non rientra nel suo pentagramma razionale».

caratterizzazione messianica vengono a introdursi in modo più sistematico le categorie di apocalittica, profezia, e utopia³⁸. Quella dell'apocalittica è una dimensione che entra nella riflessione e nel linguaggio balducciano proprio a partire dalla metà degli anni Settanta³⁹. La categoria è usata da Balducci, anche sotto la suggestione di E. De Martino⁴⁰, assai più nella sua accezione antropologico-culturale che non in quella specificamente biblico-teologica. Secondo Balducci nell'età contemporanea l'umanità si trova di fronte a una soglia critica che implica una radicale mutazione antropologica postulata dalla crisi di una certa idea del progresso, dello sviluppo e dell'egemonia occidentale ad essa collegato (Balducci parla dello «sbriciolamento dei parametri antropologici che la nostra tradizione ci ha tramandati come assoluti»⁴¹). Più specificamente a entrare in crisi radicale sono ora gli ottimismo degli anni Sessanta, da quelli politici (la «nuova frontiera» di Kennedy come l'utopia di Marcuse) e teologico-ecclesiali (in modo particolare l'ottimismo progressista che aveva animato parte notevole della teologia del Vaticano II e degli anni ad esso seguenti), e di quella che Balducci definisce la loro «euforia prospettica», prodotto della «ragione tecnologica e dei modelli di sviluppo e di dominio della natura cui essa dava luogo»⁴². Viene così a crearsi una situazione per molti contrassegnata

³⁸ Non a caso i primi due capitoli di E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, cit., pp. 13-37, sono dedicati a «La rinascita dell'utopia e a L'ideologia apocalittica».

³⁹ Precedentemente ciò che sembra soprattutto contare nella meditazione sulla fine del mondo non sono gli sconvolgimenti cosmico-storici che la caratterizzano, ma l'incontro tra l'anima e Dio e il suo giudizio, che contrassegnano il 'dopo': cfr. ad esempio il commento a Mt 24,27 in E. BALDUCCI, *Le Stagioni di Dio*, Brescia 1960, pp. 257-261. Si deve peraltro osservare che nella seconda metà degli anni Quaranta Balducci fu, almeno a tratti, a suo modo partecipe delle accentuazioni 'apocalittiche', che secondo alcuni autori hanno contrassegnato il pontificato di Pio XII. Cfr. ad esempio la sua presa di posizione sulle elezioni del '48 (E. BALDUCCI, *Quid dormitis? Surgite*, nel periodico diretto da don G. Facibeni «Al Focolare», n. 13 del 28.3.1948) dove viene tessuta l'apologia del richiamo pontificio al dovere del voto per «difendere il Cristo nel sinodrio dei politicanti che lo disconoscono e lo schiaffeggiano», difenderlo certo dai suoi nemici, ma ancor più dalla tiepidezza dei cristiani «borghesi del corpo mistico» e «cadaveri senza tragedia ... in un tempo tragico».

⁴⁰ Dell'antropologo napoletano E. De Martino, scomparso nel 1965, Balducci conosceva e ammirava soprattutto i saggi contenuti in C. GALLINI (ed), *La fine del mondo; contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977; cfr. inoltre E. BALDUCCI, *La terra del tramonto*, Firenze 1992, pp. 30-31; in proposito cfr. anche G. PATICCHIO, *Ernesto Balducci. Per la pace necessaria*, Roma 1997, pp. 28-30, dove definisce, con formula felice, il rapporto Balducci-De Martino, di «parentela spirituale».

⁴¹ E. BALDUCCI, *Le Ragioni della speranza*, cit., p. 16.

⁴² E. BALDUCCI, *Cronaca dell'apocalisse e trasformazione dell'uomo*, in *Religiosi e laici di fronte all'Apocalisse*, Milano 1979, p. 22. Cfr. inoltre quanto viene affermato più avanti

dalla paura della fine del mondo che, a giudizio di Balducci, non poteva che definirsi come vera e propria «apocalisse culturale», unica ipotesi «che consente di mettere chiarezza nella moltitudine dei fenomeni in cui si esprime la paura all'interno della società evoluta»⁴³.

La convinzione che la realtà storica del nostro tempo debba essere letta come situazione apocalittica si radicalizza ulteriormente di fronte alle problematiche che l'evoluzione storica presentava come decisive per il destino dell'umanità. In molti suoi interventi Balducci ripropone infatti la tematica lapiriana del «crinale apocalittico», resa più stringente dalle minacce crescenti di catastrofe nucleare legate al processo di riarmo messo in opera in campo americano e sovietico tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta, e di catastrofe ecologica rese manifesta dall'esplosione della centrale nucleare di Chernobyl, minacce l'une e le altre tali da investire la sopravvivenza della specie umana e dell'intero creato manifestandone così l'assoluta contingenza⁴⁴. A differenza di La Pira, però, che, in ragione del suo «ottimismo» fondato sulla peculiarità della fede nella resurrezione di Cristo, riteneva in realtà impossibile che l'umanità facesse scelte tali da potersi consegnare a un destino di autoannullamento assoluto, Balducci reputava che in mancanza della messa in essere di una nuova cultura (la «cultura della pace»), ai suoi occhi tutt'altro che scontata, tali esiti storici fossero non solo possibili ma probabili, data anche – come osservava nell'opera dove più maturi appaiono i frutti e gli approdi della sua riflessione – la crescita vertiginosa del «disordine entropico», in seguito al quale «che il mondo vada verso la fine non è solo tema apocalittico delle coscienze religiose, è la constatazione fatta dalla scienza»⁴⁵. Questa consapevolezza della situazione di radicale contingenza della specie umana e del creato porta Balducci, come si è già accennato, a darsi

(p. 24): «In questi ultimi anni è avvenuto l'imprevedibile: il progetto del dominio sul mondo, in virtù della sua stessa efficienza, si è trovato sprovvisto delle garanzie necessarie, prima fra tutte quella delle energie illimitate; entrata in crisi la sicurezza dello sviluppo illimitato l'uomo occidentale ha perduto le sicurezze perché non ne aveva nessuna di riserva. Il timore che quel mondo su cui tutto aveva scommesso prima o poi finisca, diventa in lui timore della fine del mondo».

⁴³ E. BALDUCCI, *Cronaca dell'apocalisse*, cit., p. 22.

⁴⁴ Il tema del crinale apocalittico e della radicale contingenza del genere umano è ricorrente nella predicazione e nella saggistica balducciana a partire dalla metà degli anni Settanta. Cfr. fra l'altro E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, Firenze 1990, pp. 7-15; dello stesso autore si vedano inoltre *Pensieri di pace*, Assisi 1985, pp. 37 ss.; *Il cerchio che si chiude*, cit., pp. 118-122.

⁴⁵ E. BALDUCCI, *La terra del tramonto*, cit., p. 117.

ragione e a farsi carico della «sindrome della fine» che attraversa tanta parte dell'umanità e che egli definisce, con De Martino, una «escatologia senza *escathon* ... nel senso che siamo in una storia che non ha più fine, non riesce più a proiettare di fronte a sé un ideale che dia un senso al mutar delle cose»⁴⁶.

Ma il farsi carico di questo atteggiamento, proprio a causa della rimozione della dimensione del futuro e dell'incapacità stessa di pensarlo, non implica per Balducci, il condividerlo. Così, se la sottolineatura della connotazione apocalittica della realtà storica presenta una valenza conoscitivamente pregnante sotto il profilo diagnostico, questo non comporta che la si debba affrontare sulla base di un giudizio e di un intervento anch'essi di natura per così dire apocalittica. In particolare Balducci rivolge la sua critica serrata sia ai molteplici gruppi che reagiscono alla situazione apocalittica assumendo posizioni improntate a una sorta di radicalismo utopico libertario⁴⁷, o abbandonandosi (come accade soprattutto ai movimenti carismatici, e a quelli religiosi della «svolta a oriente») a una sorta di deriva emotivo-soggettivistica e irrazionalistica contrassegnata dalla *fuga mundi*⁴⁸, nonché a quanti ne fanno l'occasione di una rinnovata apologia della fede e del ruolo delle Chiese⁴⁹. Esse, al contrario, sono poste in particolare difficoltà dalla situazione apocalittica, in quanto costrette già dal modello di ragione egemone nella modernità a spogliarsi della pretesa di essere portatrici di messaggi storicamente universali, e ora «in crisi perché non sono più funzionali, dato che i valori a lunga scadenza che esse rappresentavano non sono più adatti al sistema dell'equilibrio che esse rappresentavano – come dire l'arresto dello sviluppo – che è ormai l'unico sistema alternativo alla catastrofe» (basti pensare al modo in cui la Chiesa cattolica si oppone alla limitazione della crescita delle nascite)⁵⁰.

⁴⁶ *Ibidem*, cit., p. 18. Il tema della «paura della fine» è ripreso anche nella predicazione, soprattutto nelle omelie di commento ai passi scritturistici proposti nelle liturgie della penultima domenica dell'anno liturgico: cfr. ad esempio E. BALDUCCI, *Gli ultimi tempi. Commento alla liturgia della Parola*, 3, Roma 1991, C, pp. 10-11 e 471-472.

⁴⁷ Cfr. E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, cit., pp. 16-23; dello stesso autore, *Il terzo millennio. Saggio sulla situazione apocalittica*, Milano 1981, p. 39.

⁴⁸ Cfr. E. BALDUCCI, *Cronaca dell'apocalisse*, cit., pp. 26-31; dello stesso autore, *Il terzo millennio*, cit., pp. 21-24 e pp. 109-119 (dedicate a «la rivincita dell'oriente»).

⁴⁹ Cfr. E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, cit., p. 31 e *Cronaca dell'apocalisse*, cit., p. 33.

⁵⁰ E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, cit., p. 32. A questo proposito Balducci fa proprio, almeno sul piano della valutazione di fatto, il giudizio presente in uno saggio di

5. Dimensione profetica e nuovo modello di ragione

Il problema su cui Balducci concentra la *pars construens* della propria riflessione è allora quello di mettere a fuoco le categorie e le linee di una cultura adeguata a rendere possibile un futuro diverso da quello di cui la situazione apocalittica evidenzia l'esigenza insopprimibile, senza che però in essa si manifestino i soggetti e le forze idonee a realizzarlo⁵¹.

Si tratta di una riflessione che non può che partire dalla critica radicale e dall'abbandono drastico di quegli aspetti del modello di ragione interno all'Occidente che lo caratterizzano come una cultura «tecnocratica» di dominio e di sfruttamento umano e ambientale che ha prodotto la situazione apocalittica e che è ora impotente ad offrire gli strumenti adeguati a fuoriuscirne⁵²; senza però, come si è visto, cedere a suggestioni irrazionalistiche. Occorre invece dar vita a un nuovo modello di razionalità intesa «come esigenza critica e norma regolatrice suprema i cui modi concreti dovranno determinarsi non prima ma dentro un processo di liberazione che abbia per soggetto l'uomo, nient'altro che l'uomo»⁵³.

Pensare il destino dei soggetti individuali e collettivi dal punto di vista dello sviluppo e dei processi storici resta dunque ancor più l'asse portante della riflessione balducciana pur in una congiuntura, quella degli «anni apocalittici», in cui essi appaiono bloccati e come consegnati a un destino entropico. Compito della nuova razionalità è quello di dar luogo all'interno dei processi storici ad una soggettività capace di aprirsi alla dimensione di un futuro (di pensarlo e realizzarlo) qualitativamente positivo, senza cadere nelle ambiguità della futurologia⁵⁴. La nuova razionalità, ritiene insomma Balducci, deve essere innervata da una forte tensione etica che

J.W FORRESTER (*Le chiese di fronte alla transizione dello sviluppo dell'equilibrio mondiale, in Verso un equilibrio globale*, Milano 1973, pp. 409-429), uno degli studiosi del Massachusetts Institut of Technology, la cui riflessione sui «limiti dello sviluppo» all'inizio degli anni Settanta costituiva uno dei punti di riferimento decisivi delle sue diagnosi storiche. Cfr. anche E. BALDUCCI, *Il terzo millennio*, cit., pp. 33 e 36.

⁵¹ Cfr. E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, cit., pp. 13-14 e dello stesso autore, *Cronaca dell'apocalisse*, cit., p. 23.

⁵² Cfr., fra le molte pagine dedicate a questa tematica, di E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, cit., pp. 55-62; *Il terzo millennio*, cit., p. 48 e, più ancora, *La terra del tramonto*, cit., nel suo complesso e soprattutto le pp. 13-30, 99-118.

⁵³ E. BALDUCCI, *Cronaca dell'apocalisse*, cit., p. 33; cfr. dello stesso autore, *Il terzo millennio*, cit., pp. 48-49.

⁵⁴ Cfr. E. BALDUCCI, *Il terzo millennio*, cit., p. 51.

emerge «con una sua trascendentalità dal processo stesso in cui l'uomo ha la propria sostanza storica». Essa si rende così capace «di rintracciare dentro i processi in corso, le linee che possono realisticamente promettere la crescita di una diversità qualitativa», in modo da ricollegarsi alle istanze di emancipazione creativa delle soggettività personali e collettive⁵⁵.

A questo fine la nuova razionalità deve poter assumere il livello di «complessificazione» raggiunto dalla civiltà (secondo un'espressione lessicale e in una prospettiva desunta da Teilhard de Chardin). All'elaborazione e alla messa in luce della molteplicità di elementi e di principi ispiratori che devono connotare questa assunzione per essere adeguata al suo scopo Balducci dedica per intero, con costanza di riferimenti e attraverso elaborazioni articolate e distese, gli anni della maturità del suo percorso intellettuale. In alcune pagine de *Il terzo millennio* egli ne offre una formulazione sintetica e particolarmente felice⁵⁶. Si tratta cioè di «elaborare in noi una nuova *humanitas* la cui virtù tipica sarà il trascendimento continuo del già vissuto e del già saputo» e, insieme, di costituire «quel soggetto collettivo ... senza del quale non si colma quel fossato che divide l'idealismo sterile e la realtà effettuale», dando così luogo a un futuro, certo già implicato dalle «speranze in germoglio» presenti nei processi storici in atto, ma che «non è una pura dilatazione del già vissuto qual'è nei gusti della fantascienza, ma l'*adventus* e cioè di un'evenienza storica che sembra venire verso di noi dal di fuori e tanto rispondente alle attese di fondo da riabilitare dentro di noi anche il passato che ci era caduto dalla memoria».

Il processo di mutazione qualitativa così delineato e gli obbiettivi storici a cui esso deve pervenire appare dunque innervato da una tensione e caratterizzato da contenuti che sono quelli dell'utopia e della profezia⁵⁷. Si tratta di dimensioni che, pur avendo l'una una genesi e una configurazione più direttamente laica e l'altra un'origine e una storia più direttamente radicate su un terreno più strettamente religioso e segnatamente su quello dell'esperienza ebraica o cristiana, si presentano come fortemente intrecciate e in qualche misura persino intercambiabili nel pensiero di Balducci, così come in quello di altri autori religiosi e laici contemporanei. Basti

⁵⁵ Cfr. E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, cit., pp. 91-95.

⁵⁶ E. BALDUCCI, *Il terzo millennio*, cit., pp. 53-56.

⁵⁷ Nell'assunzione di queste dimensioni da parte di Balducci è da sottolineare anche il significato, che essa ai suoi occhi presentava, di ricongiungimento con il mondo delle sue origini amiatine, segnato dall'impresa utopica di David Lazzaretti. Cfr. gli scritti su Lazzaretti raccolti in L. NICCOLAI, *Il sogno di una cosa*, San Domenico di Fiesole 1993, pp. 65-82.

pensare fra l'altro al dialogo fra l'ateo-teologo E. Bloch e il protestante Jürgen Moltman o alla teologia di Wolfgang Pannenberg. Si tratta di questioni e autori che Balducci aveva ben presenti e che sono a fondamento della sua valorizzazione della categoria di futuro e dell'esigenza che esso non si manifesti come pura proiezione in avanti del presente⁵⁸. Tuttavia è da sottolineare come molto più che le diversità di posizione emergenti dal dialogo di questi autori risaltino quelli di convergenza e concordanza. Ciò che a Balducci premeva soprattutto era l'incidenza dell'intenzionalità conoscitiva e di quella etico-progettuale propria delle loro posizioni nel dar luogo a una «novità», frutto di un impegno razionale umano radicalmente laico, ma assolutamente concordante con la novità messianica annunciata dalla Bibbia⁵⁹. In questo modo Balducci, nel delineare i processi della necessaria transizione e nel caratterizzarne i punti di approdo, ricorre con grande libertà sia a punti di vista derivanti dalla riflessione antropologica e sociologica laica, sia a punti di vista direttamente ed esplicitamente implicati dalla propria convinzione di fede da lui costantemente confessata, ancorché ora proposta in contrapposizione alle sue declinazioni in termini 'religiosi'.

Il valore dell'utopia, considerata da Balducci un'espressione tipica della modernità, viene riproposto ma, in contrasto con gli utopismi astratti e radicali caratterizzanti i movimenti della fine degli anni Sessanta e dei primi anni Settanta, ricondotto ad un travaglio razionale che comporta «il discernimento critico tra immagini simboliche in cui si esprime il postulato utopico, in modo da adottare quelle che realmente rispondono alla struttura intenzionale del bisogno da cui son mossi, dall'interno, gli uomini e

⁵⁸ Di E. BLOCH cfr. soprattutto *Ateismo nel cristianesimo*, trad. it., Milano 1971; di J. MOLTMAN, *Teologia della speranza*, trad. it., Brescia 1970; di W. PANNENBERG, *Il Dio della speranza/Dio come futuro*, trad. it., Bologna 1969 e *Cristologia*, trad. it., Brescia 1974: tutti volumi presenti nella sua biblioteca conservata presso l'Archivio della Fondazione Balducci. Quella emergente dal dibattito Bloch-Moltman e dalle opere di Pannenberg mi sembra una delle pochissime tematiche teologiche a cui Balducci, a partire dalla metà degli anni Settanta, prestava attenzione, valorizzandone particolarmente l'impianto epistemologico assai più di quanto non accadesse verso altre correnti teologiche, come la latino-americana teologia della liberazione, verso le cui istanze etico-sociali e verso la cui esigenza di dar luogo a una elaborazione dottrinale a partire dalla prassi degli «ultimi» egli mostrava per altro simpatetica e profonda adesione.

⁵⁹ In *Il cerchio che si chiude* Balducci ha parlato a questo proposito di «immersione della laicità nella profezia, di un'iscrizione della razionalità comune dentro il cerchio di un orizzonte che ha misure ben più vaste di quelle della ragione; è lo stesso orizzonte dell'uomo possibile ...», p. 153.

i gruppi sociali»⁶⁰. Tra i presupposti messi in evidenza da Balducci, che dell'utopia rendono possibile la realizzazione, è da sottolineare soprattutto quello dell'«accettazione di un confronto critico con tutto quello che ci si oppone come diverso, si tratti di culture estranee alla nostra o si tratti di gruppi etnici e ceti sociali rimasti emarginati o soffocati durante la sicurezza imperiale della Ragione che finora ha fatto storia»⁶¹.

L'applicazione di questo principio etico rende possibile, infatti, la messa in opera del dialogo fra le civiltà diverse, del processo storico di costruzione dell'unità del genere umano, della valorizzazione e riconciliazione delle memorie che ne devono costituire il fondamento, dell'apertura positiva all'altro, di tutti quegli elementi insomma che connotano l'utopia balducciana e che trovano il loro momento unificante in due immagini antropologiche fra loro profondamente connesse, che ne sintetizzano il carattere, quella di «uomo planetario» e quella di «uomo inedito». L'una e l'altra rispondono insieme alle due idee forza e ai due principi critici dell'esistente che guidano la «profezia laica» di Balducci.

La prima si configura come una sorta di idea regolatrice kantianamente intesa, priva di contenuti fenomenici ma capace di guidare e, per così dire, trascinare il processo di riconciliazione e unificazione fra le diversità umane culturali e religiose strappandole al dominio dei particolarismi contrapposti, non a partire da un centro che impone il suo punto di vista, ma attraverso la «cultura della comunione, della comprensione della reciprocità»⁶².

La seconda immagine, quella dell'«uomo inedito», rappresenta il punto di arrivo a cui dovrebbe portare il processo guidato dalla prima, e con essa finisce in qualche modo per coincidere. Essa infatti esprime le potenzialità universalizzanti presenti in ogni uomo e coperte dal particolarismo dell'uomo edito, rispetto alla cui pretesa di autosufficienza e di dominio sul mondo delle cose costituisce un principio di critica e di trascendimento immanente verso il futuro. È così che «il linguaggio connaturale all'uomo

⁶⁰ E. BALDUCCI, *Le ragioni della speranza*, cit., p. 23.

⁶¹ E. BALDUCCI, *Il terzo millennio*, cit., p. 551.

⁶² Questa espressione è in E. BALDUCCI, *Ecumenismo creaturale* in «Testimonianze», 329, 1990. Ma la «strategia dell'uomo planetario», ha la sua più ampia delucidazione proprio in E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, cit., e in E. BALDUCCI, *La terra del tramonto*, cit. soprattutto nei capp. 8 e 9, dedicati a «l'etica planetaria» e a «la comunione creaturale». Per una esposizione critica di questa problematica balducciana cfr. G. PATICCHIO, *Ernesto Balducci*, cit.

inedito è quello della profezia che ha il suo tratto tipico nel riferimento al futuro inteso come luogo della pienezza»⁶³.

Queste diagnosi e queste prospettive antropologico-storiche mettono, secondo Balducci, radicalmente in questione i ruoli storici delle Chiese e delle religioni in quanto espressione di un universo simbolico di un sistema culturale particolaristico e troppo coinvolte negli assetti e nelle culture di dominio e di divisione che impediscono all'umanità il trapasso epocale di cui essa necessita. Si impone pertanto una loro conversione, e quasi una sorta di (auto)distruzione, che però deve essere, a mio giudizio, ancora letta in termini in qualche modo teologici, sia pure quelli propri di una sorta di «teologia ecclesiologicamente negativa» che costituisce uno degli esiti dell'assunzione della dimensione profetica nella riflessione teologica di Balducci⁶⁴.

Ma la critica al modo in cui storicamente si sono configurate le culture religiose non fa venir meno in Balducci anche negli ultimi anni della sua vita (e forse in questi con un rinnovato sforzo di elaborazione, dopo un periodo in cui era prevalsa la vena critica) l'impegno a porre in luce la forza liberante e antropologicamente fondante presente nelle grandi religioni in quanto «espressioni diverse di quell'uomo inedito che si apre alla totalità futura». Così esse possono costituire a loro modo l'adempimento pieno di quell'istanza antropologico-prophetica postulata dalla crisi della modernità che peraltro presenta anche una sua valenza mistico-religiosa, poiché l'uomo inedito e nascosto «ha per correlativo il volto del Dio nascosto che si manifesterà all'ultima soglia della trascendenza ... quando l'uomo possibile e l'uomo reale saranno una stessa cosa». Ma questa loro «intuizione originaria» può essere recuperata soltanto «al di là dei simboli in cui ciascuna di esse si è codificata», e cioè se intesa non secondo i moduli di un fondamentalismo che «rifiuta la storia come legge dell'esistenza a tutto vantaggio di un momento mitico sottratto alla sua relatività e sollevato al ruolo di modello assoluto». Anzi, per pervenire a questo fine

⁶³ E. BALDUCCI, *La terra del tramonto*, cit., p. 58. Ma cfr. tutto il cap. 2 dedicato a «l'uomo indito».

⁶⁴ Su questi temi cfr. E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, cit., soprattutto le pp. 18-30 e in particolare p. 28 dove così viene caratterizzato il ruolo del profeta nelle religioni: «Dentro la religione essi sono gli avversari della religione, dentro i quadri del ritualismo essi vilipendono il rito ... I profeti sono i portatori dell'utopia che spezza i vincoli delle culture e disegna gli orizzonti adatti agli occhi della ragione ... Sono loro che compiono il capovolgimento della teologia in antropologia, che dicono 'uomo' per dire 'Dio'; cfr. inoltre E. BALDUCCI, *La terra del tramonto*, cit., soprattutto le pp. 123-151.

le religioni dovranno «crearsi un nuovo linguaggio simbolico che abbia l'età dell'uomo e sia in grado di additare lo stesso orizzonte di pienezza», a conferma di quanto sostenuto come conclusione ultima della riflessione critica nei loro confronti: «per vivere, le religioni devono morire»⁶⁵.

Viene così delineato per le religioni un futuro ultimo che peraltro lascia indefinita la previsione dei passaggi, delle articolazioni delle concrete conseguenze del processo che a questa estinzione-resurrezione deve pervenire: determinazione derivante, credo, sia da una elaborazione ancora incompiuta, sia dall'assunzione, entro certi limiti, della modalità profetica della conoscenza e del linguaggio.

6. *La dimensione profetica nell'annuncio del Vangelo*

Molto più ricca di determinazioni, invece, anche nella *pars construens*, è la riflessione dedicata alla figura di Cristo. Infatti, sebbene Balducci ritenga che «non ci sono religioni false», in quanto «ognuna di esse attinge alle risorse dell'uomo nascosto assumendo come centrale una sua possibilità e rendendola praticabile pur dentro i sentieri provvisori della cultura»⁶⁶, egli afferma con convinzione che è pur sempre in Cristo e nel nucleo profondo del suo messaggio che si è insediato con autentica pienezza l'*homo ineditus*⁶⁷. Balducci insiste costantemente sull'apertura del modello di ragione da lui proposto all'incontro con la figura di Cristo e con il messaggio di fede presentato nella pienezza universalistica della sua originaria dimensione profetico-messianica. Il suo messaggio infatti, come del resto si è già in qualche modo visto, «non può ... dirsi propriamente religioso», in quanto egli, «uomo in tutto e per tutto ... abitava, per dir così, sulla frontiera della totalità umana». E per questo Cristo è anche l'«uomo dei tempi futuri» destinato a dare un'impronta di relatività ai valori di ciascuna epoca storica («non si è dato finora, né si darà mai nella storia un momento veramente omogeneo alla misura umana che egli annunciò e prefigurò»). Ma ciò significa anche, in coerenza con la critica rivolta al mondo in cui le religioni sono venute costituendosi, che nessuna religione, neppure il cristianesimo, può attribuirsi il privilegio di esserne l'interprete autentica («Anche per questo Gesù non è dei cristiani, è di

⁶⁵ E. BALDUCCI, *La terra del tramonto*, cit., pp. 134-135.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 135.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 151-156.

tutti gli uomini che ripongono la propria essenza non nel presente, ma nel futuro, non nel quadro dell'ordine esistente, ma negli orizzonti della speranza»⁶⁸.

In *La terra del tramonto* il messaggio dell'universalità della persona di Cristo viene legato con più precisa determinazione teologica al mistero della sua croce:

«È nell'assoluta solitudine della Croce il nucleo indistruttibile in cui Cristo ha definito se stesso una volta per sempre e per sempre si è insediato in quella profondità dell'essere (*l'homo absconditus*, l'uomo inedito) da cui l'uomo alienandosi nella cultura si allontana senza tuttavia potersene mai liberare ... Nel momento della sua crocifissione, il Cristo ... raggiunge la sua universalità ... esce dalla particolarità etnica e con la resurrezione entra nell'oltre-storia dando inizio a una nuova creazione»⁶⁹.

In questa prospettiva anche il motivo della regalità di Cristo, che come è stato notato in alcuni studi recenti, è utilizzato come elemento fondante dell'influenza egemonica della Chiesa sulla società, viene ad avere, proprio in quanto si manifesta nella sua morte in croce, una sua rinnovata incidenza profetica rivolta a manifestare ciò che si nasconde nelle viscere di questo mondo e nel cuore di ogni uomo, cioè l'aspirazione ad un assetto della realtà caratterizzato dal «capovolgimento del dominio» e «condotto alla sua condizione di piena pace»⁷⁰.

Si tratta di una presentazione della figura di Cristo che secondo Balducci deriva insieme da una precisa interpretazione del Nuovo Testamento, riletto alla luce dei criteri della critica storica, e dalla convinzione che un'adeguata esperienza e espressione della fede non possono ora non integrare «in sé i livelli di sviluppo della ragione moderna», divezzandosi pertanto «dall'affidare il proprio annuncio alle predisposizioni religiose dell'uomo»⁷¹. Occorre cioè che l'annuncio del messaggio evangelico venga liberato sia

⁶⁸ E. BALDUCCI, *Il terzo millennio*, cit., p. 158.

⁶⁹ E. BALDUCCI, *La terra del tramonto*, cit., pp. 151-152.

⁷⁰ Cfr. l'omelia per la festa di Cristo Re in E. BALDUCCI, *Gli ultimi tempi*, 3, cit., pp. 479-486. Più in generale, quanto meno a partire dalla metà degli anni Settanta, nelle omelie di Balducci dedicate, durante l'ultima parte dell'anno liturgico e soprattutto durante la sua ultima domenica, al tema della regalità di Cristo, essa viene presentata come luogo della critica di un potere mondano che deve essere capovolto e possibilità di un mondo alternativo.

⁷¹ E. BALDUCCI, *Il terzo millennio*, cit., p. 157. Ma si tratta di un impianto di ragionamento, di una sorta di nuova apologetica dell'immanenza, riproposta costantemente da Balducci a partire dai primi anni Settanta.

dai suoi involucri catastrofistico-apocalittici, sia dalle formulazioni espressione e giustificazione di un apparato istituzionale anch'esso di dominio, qual'è quello degli assetti religiosi ed ecclesiastici costituiti⁷².

Questa cristologia, e più in generale tutto il complesso dell'ethos implicato dalla dimensione profetica delle fede, hanno trovato soprattutto espressione nella predicazione balducciana, costante esercizio di quella che può definirsi la sua «ragion profetica», tutta tesa a correlare l'annuncio e l'interpretazione delle pagine della Scrittura proposte dalla liturgia domenicale con i segni del tempo, ovvero con eventi della cronaca soprattutto politica che potevano essere letti o nella direzione dei moti di liberazione profonda dell'umanità o come resistenza ad essa, e più in generale alla volontà di dar luogo alla promozione di una cultura della pace e della salvaguardia del creato⁷³.

A questa impostazione Balducci è restato fedele fino alla fine della sua vita, anche quando taluni esiti del corso della storia apparivano (come gli eventi del triennio 1989-1991) smentire le attese che egli (come tanti altri) era venuto maturando. Ciò poneva, ritengo, in qualche modo in luce il nodo più problematico dell'impostazione balducciana dato dalla connessione che di fatto veniva stretta fra il senso attribuito alla storia e il discernimento operato all'interno dei suoi avvenimenti (ovvero una certa filosofia della storia) da un lato, e le modalità capaci di far emergere le potenzialità del messianismo evangelico in essa presenti (ovvero una certa «teologia della storia» che da quella «filosofia» era forse troppo dipendente) dall'altro. Più in profondità, siamo qui di fronte a un segno di quella divaricazione fra profezia e storia a cui Balducci accenna parlando di Francesco d'Assisi, per la quale «il modo di essere della profezia nella storia è il fallimento ... mentre nel codice razionale della storia il fallimento è una sconfitta, nel codice della profezia è una vittoria»⁷⁴ (ma questo motivo avrebbe meritato, all'interno delle riflessioni balducciane sul rapporto fra profezia e storia, una più approfondita e articolata considerazione).

⁷² Si tratta di criteri che vengono esplicitamente enunciati da Balducci nella predicazione; cfr. ad esempio E. BALDUCCI, *Il Mandorlo e il fuoco*, 2, Roma, p. 411 e dello stesso autore, *Gli Ultimi Tempi*, Roma p. 473 («Se liberiamo il cristianesimo che abbiamo ereditato dai suoi infausti confini settari, nel vangelo c'è la chiave per un'esegesi dell'uomo, di quella pagina ma non illeggibile che è la coscienza dell'umanità»).

⁷³ Su questi aspetti cfr. L. MARTINI, *La parola nel tempo*, cit., pp. 277-278.

⁷⁴ E. BALDUCCI, *Francesco d'Assisi*, San Domenico di Fiesole 1989, p. 169.

Ciò che conta sottolineare è che intatto restava il compito 'profetico' a cui egli riteneva di dover rispondere, che lo portava costantemente a rendere vigili i suoi diversi uditori di fronte all'alternativa drammatica tra la vita e la morte in cui l'umanità versa e alla necessità di fare emergere le sue potenzialità messianiche 'inedite', rese però irreversibilmente presenti dalla morte-resurrezione di Gesù di Nazareth⁷⁵.

⁷⁵ Vedi ad esempio l'omelia dedicata a «La crisi del sogno messianico» nel volume postumo *Il tempo di Dio*, San Domenico di Fiesole 1996, dove Balducci afferma, alludendo agli sconvolgimenti avvenuti in Europa e alla guerra del Golfo, che il tempo in cui essa veniva pronunciata (nel dicembre '91) è «nell'arco della mia vita ... il momento più deludente perché sono cadute molte speranze, non importa se mal riposte» (p. 20) e tuttavia si mostra fiducioso di poter attingere alle pagine della Scrittura proposte nella prima domenica d'Avvento le «ragioni fondamentali del vivere» (p. 13). Per il tema del rapporto tra la disillusione per il venir meno di talune attese e la necessità per il credente di riannodare i fili della speranza cfr. anche l'omelia su «Le speranze ferite»: «Alcune grandi speranze che hanno una qualità messianica sono state colpite ... Dobbiamo riprendere in mano queste speranze – è la luce del volto di Dio su di noi, è la condizione di uomini liberi e non di schiavi – le dobbiamo però riprendere in mano con più saggezza. Intanto con più fede ... Dobbiamo ... riprendere, con contenuti nuovi la parola del Signore: dobbiamo vivere in permanente vigilanza» (pp. 62-64). La crisi di determinati modelli messianici connessa alla «fine delle patrie ideologiche» portava Balducci anche ad affermare (in E. BALDUCCI, *La terra del tramonto*, cit., p. 196): «sulla polvere dei profeti passeggiano i ragionieri».

