

Etica e profezia nel pensiero di Ernesto Balducci

di Franco Toscani

1. *Il ripensamento del cristianesimo e la "santità anonima" . L'uomo planetario e il Gesù di Balducci.*

Chi conosce la tendenza di certi uomini di scienza e di pensiero a costruire attraverso la propria cultura una smisurata coscienza di sé, sa bene quanto gli intellettuali possano essere arroganti, presuntuosi e illudersi di mettere coi loro sistemi e schemi le "brache al mondo". Nulla di tutto ciò in Ernesto Balducci, il padre scolaro in cui la parola lucida, rigorosa e razionale, le eccezionali capacità oratorie e l'omiletica^[1] non erano mai disgiunte da un profondo e concreto amore per l'umanità. Più precisamente, la sua intelligenza vigile e brillante era sempre al servizio dell'umanità calpestata e della dignità offesa dei più emarginati e indifesi.

Lo stesso Balducci, nel libro-intervista *Il cerchio che si chiude* (1986), risaliva alle radici autobiografiche di questo atteggiamento e ammetteva di aver vissuto dolorosamente la frattura col mondo popolare delle sue origini, quando da ragazzo entrò in seminario.

La frattura s'era ricomposta dopo aver "compiuto il cerchio" esistenziale, riprendendo i contatti a lungo interrotti e ritornando a imparare dal mondo operaio e contadino del suo paese natale toscano, Santa Fiora, sul monte Amiata: "Il cerchio si è risaldato con grande beneficio psicologico per me, pacificante e anche - capisco - un po' scandalizzante. Le persone religiose sopravvissute in quel mondo mi guardano un po' con meraviglia. Esse non capiscono che cosa voglia dire per me vivere in perfetta pace con le mie origini e con profondo rispetto per i modi umani con cui gli operai del mio paese hanno condotto le loro lotte".^[2]

Tutta la vita, la predicazione, l'attività di pensiero di Balducci possono essere considerate come un lungo e tenace tentativo di ricongiungimento col mondo popolare delle sue origini. E' questo il motivo della "santità anonima", che ritorna con insistenza in numerosi scritti e omelie della maturità del nostro autore.

Chi sono i "santi anonimi"? Balducci cerca innanzi tutto di distinguere l'immagine convenzionale dei santi da quella che ci viene dalla Parola di Dio. La santità dei santi inseriti nei calendari liturgici è sovente quella di un eroismo e di un ascetismo che risultano inaccessibili e distanti dal vissuto dei comuni mortali.

La *grazia* della santità e il suo mistero possono riguardare invece tutte le creature, la "moltitudine umana, sterminata, che sconcerca ogni tentativo di calcolo, che è passata nei millenni sulla terra ed è scomparsa senza lasciare traccia di sé. E che anche oggi vive sulla terra, ma di cui nessuno scrive, perché non incide nella memoria degli uomini, passa come l'onda del mare e se ne va" (MF2, 425).

I veri santi sono dunque l'immensa moltitudine dei senza storia e dei senza nome, degli umili e dei reietti, dei miti e degli afflitti, dei semplici e degli emarginati, dei poveri e degli assetati di

giustizia, che non hanno mai saputo niente o mirato e pensato esplicitamente alla religione, a Dio e alla santità.

Si tratta qui di tutti coloro che hanno lavorato, amato e sofferto senza mai far propria la violenza, la logica competitiva, la legge di un mondo senza cuore, imparando dalla propria e altrui "estrema umiltà creaturale": "Se noi, come dice la Scrittura, imparassimo a contare i nostri giorni, avremmo la saggezza del cuore. Prendere atto che c'è un limite per tutti, che la morte ci unifica, è già battere la strada della saggezza del cuore, è già entrare in questa profonda naturale simpatia, non per i grandi, per i dotti, per quelli che ci pensano da sé a vincere la forza della morte con il trionfo della fama, no, ma per la grande schiera di coloro che lasciano appena un nome sulle lapidi che poi sbiancano e si cancellano. Questo sentimento universale, profondamente umano, dobbiamo averlo nel cuore, perché ci introduce, meglio di qualsiasi altro discorso alto, nello spirito delle beatitudini" (MF2, 426).

Questo riferimento essenziale alla "santità anonima", oltre a consentire di metterci in rapporto con l'infinita schiera dei morti e di tendere con loro verso il mistero di Dio, rappresenta un grande e permanente "lievito" dentro la storia umana, che non è più dunque, innanzitutto, la storia dei potenti e prepotenti, dei ricchi e privilegiati: "La gente che io ho conosciuto - magari nella mia fanciullezza - che non è emersa in nulla, ma ha amato, ha sofferto, ha lavorato e poi è andata via. Questa gente è nelle beatitudini. E' stando in comunione con questa gente che è in tutte le nazioni, in tutte le tribù di ogni lingua, che io mi sento in comunione evangelicamente con Dio. (...) Costoro sono i santi di Dio: nessun calendario li ricorda, ma la mia immaginazione di credente è a loro che si rivolge con preferenza e son sicuro che in questa preferenza non c'è niente che disprezzi la legge di Dio, o la sapienza di Dio secondo la quale la più umile donnetta che vive faticando senza nulla sapere, e muore dopo aver amato, è più grande di tanti santi del calendario. E' una certezza evangelica in cui mi accomodo con consolazione interiore" (MF2, 428-430; cfr. anche MF3, 36, 356-361).

Ne *L'uomo planetario* (1990), nel mettere a punto la sua nuova identità di credente, Balducci ribadiva che "il vero culto di Dio è nell'essere di aiuto all'uomo" e parlava dell'*uomo planetario* come di un uomo post-cristiano, giungendo ad affermare: "La qualifica di cristiano mi pesa (...) Chi ancora si professa ateo, o marxista o laico e ha bisogno di un cristiano per completare la serie delle rappresentanze sul proscenio della cultura, non mi cerchi. Io non sono che un uomo".^[3]

Più che il fondatore di una religione, Gesù appare a Balducci come un profeta il cui mistero divino resta nella sua "cruda verità", rendendoci meno disposti agli "imbrogli apologetici" e alle "manipolazioni devote". Egli è una figura perturbatrice dell'ordine costituito, il sovversivo perseguitato dalle "persone per bene", il liberatore dalla parola destabilizzante, che per noi è sempre un "salutare tormento", la cui profezia è come un' "alta marea" inarrestabile (cfr. MF2, 211-213, 272-273).

Gesù "è Lui e noi, *ipse et nos*" nel contempo, un personaggio da scandalo per i benpensanti, un uomo povero, emarginato, condannato secondo la legge, crocifisso, in cui si è manifestata "l'universale intenzione di Dio" ; da un lato è il totalmente diverso da noi, talmente diverso da rasentare la follia (la sua è la "diversità dell'uomo libero"), dall'altro è ciò che vi è di più rispondente alle attese umane (cfr. MF3, 127, 67, 122-123).

Egli è colui che è morto *per ognuno* di noi e la cui morte ha il raggio della universalità più piena e concreta dopo aver posto come centrale la dimensione dell'essere - nella semplicità, intransigenza e mitezza di ciò che significa essere - e la lotta implacabile contro tutti i muri del *potere*, del *sapere* e dell'*avere*. Il "tragico peccato" della chiesa e dei discepoli di Cristo consiste allora nel non saper essere all'altezza del suo messaggio, nel non saper essere portavoce di coloro che sono senza potere, senza cultura e senza ricchezza (cfr. MF3, 258-261, 305).

La scelta esemplare di Gesù è quella di chi, pagando di persona, cambia radicalmente la propria vita e nel contempo invita tutti gli altri a cambiarla, con la stessa tenacia e con lo stesso ineludibile impegno personale: "L'uomo ha sempre cercato la salvezza attraverso forme magiche, attraverso riti propiziatori che fossero al di fuori del suo dispendio personale. Cristo è venuto a dirci che la nostra religione consiste nell'offrire il nostro corpo all'immolazione per la salvezza degli uomini" (MF3, 44).

Gesù ci insegna dunque a uscire ancor oggi dalle secche dell'individualismo contemporaneo, il nesso indissolubile fra l'amore di sé e l'amore per l'umanità; non si può, infatti, pensare al destino personale senza riferirci a quello dell'umanità intera (di "amore per il mondo" parlava anche Hannah Arendt, assente però dall'orizzonte teorico del fondatore di "Testimonianze").

2. *Teologia della Croce, gloria mundana e gloria di Dio.*

Entro tale prospettiva diveniva per Balducci di "fondamentale importanza il momento della teologia della croce, intesa non come legittimazione ed esaltazione della mortificazione e della sofferenza, ma come negazione delle potenze di questo mondo, quindi come principio contestativo delle potenze di questo mondo" (CC 146).

Egli qui prende le distanze da quella tradizione ascetico-religiosa che ha sempre fatto della Croce il simbolo della rinuncia al cambiamento del mondo e della mortificazione stessa dell'esistenza terrena, ridotta a una mera valle di lacrime irredimibile.

Il discorso della fede non è puramente consolatorio, la fede è *anche* consolazione, ma non è rassegnazione, non lascia il mondo così com'è. La fede può essere una forma pericolosa di *alienazione* quando dissuade e allontana dall'impegno di cambiare il mondo, quando la profezia viene assunta in modo consolatorio e senza vera responsabilità individuale.

La "religione alienante" crede in modo consolatorio all'avvento finale del Regno di Dio, accettando acriticamente le regole del mondo dato, ma il Vangelo parla costantemente contro di essa (cfr. MF1, 410).

La visione provvidenzialistica della religione, la credenza nel Dio-Provvidenza, confidando in una guida divina che volgerebbe tutte le cose al meglio, annullano ogni reale responsabilità storica umana e senso dell'autonomia dell'azione umana nel mondo, finiscono col legittimare il "troppo umano", il potere e l'ideologia dominante, non riconoscono l'imprescrutabilità delle

vie divine, l'alterità irriducibile di Dio rispetto alle misure umane, il suo abisso e vertiginoso enigma, la sua gratuita rivelazione (cfr. MF1, 325-329).

Gesù ha portato la propria croce non con rassegnazione, ma "come segno e mezzo di una dedizione totale per la salvezza di tutte le creature. Prendere la Croce vuol dire scegliere un progetto di vita che ci mette contro Erode, contro Caifa e contro Pilato, dalla parte dei 'poveri di Dio', di coloro che non hanno, per farsi strada in questo mondo, né la ricchezza, né la cultura, né il potere. La Croce non è il simbolo della coscienza infelice, è il simbolo di un progetto di esistenza" (MF3, 308).

La fede, che sembra sempre essere smentita dai fatti, va spesa innanzitutto nel confronto storico-culturale con le potenze di questo mondo e "Gesù è la manifestazione della potenza di Dio contro la potenza di questo mondo" (MF1, 183; cfr. MF3, 331).

Da questo punto di vista i veri nemici della croce non sono i cosiddetti infedeli e gli avversari del cristianesimo, ma sono quei cristiani stessi che nella loro pratica di vita si discostano di fatto dalla logica della croce.[\[4\]](#)

Il Dio di Gesù non equivale a un Dio metafisico-necessario cui corrisponde la presunta necessità di un'istituzione ecclesiastica perfettamente inserita nei meccanismi dell'ordine giuridico-politico, non si rivela nella teologia razionalistica, nelle "cinque vie" di Tommaso d'Aquino, ma nella Croce di Gesù, che da noi esige non tanto uno sforzo teoretico, una pratica conoscitiva, ma una partecipazione intensa e vitale all'immenso amore e dolore del mondo (cfr. MF3, 68-69, 190-192).

Dio - quel Dio che, come dice il prologo di Giovanni, "nessuno ha mai visto" (Gv 1, 18) - è mistero insondabile, ma noi lo abbiamo strumentalizzato e banalizzato in tutti i modi possibili, con la nostra presunzione razionalistica e calcolatrice. I veri "preamboli della fede" non sono però di tipo intellettuale, la vera via evangelica è quella della "partecipazione alla tribolazione degli umili" (cfr. MF1, 287).

La presunzione dello scientismo e del razionalismo - di tutti i tipi di razionalismo, anche di quello teologico - appare a Balducci pure come "una violazione della dignità umana", perché essi, risolvendo il reale nell'intelligibile, consegnano di fatto all'insensatezza e all'irrazionalità tutto ciò che sfugge alla presa della loro *ratio* calcolante-strumentale e che si riferisce alla nostra "umiltà creaturale", al "senso della precarietà e dell'esposizione al mistero che ci contrassegna nel nostro profondo" (cfr. MF2, 188).

E' più che mai salutare un atteggiamento spirituale che abbandoni ogni vano orgoglio intellettualistico. Non bisogna confondere la *sapienza* con la *cultura*: "Viviamo con la presunzione interiore di sapere. Quest'orgoglio uccide direttamente quell'umiltà, quella povertà di spirito che è invocazione, è mendicizia costante dinanzi al mistero che ci circonda. Domina nel nostro tempo, riflesso di certo tipo di civiltà prometeica, un orgoglio che lascia sgomento l'occhio del sapiente. E' la presunzione di spiegare tutto, ed è anche l'indifferenza di fronte agli interrogativi essenziali" (MF2, 313. Cfr. anche MF2, 314).

La sapienza, per Balducci, non è un mero accumulo quantitativo di nozioni, ma è un conoscere che è anche amore. Conoscere Gesù, il vero Dio non esige una conoscenza di

tipo filosofico/scientifico, ma equivale a conoscere l'uomo ed è una conoscenza che s'identifica con l'amore, in particolare con l'amore per i più diversi e lontani da noi. Occorre un' "altra sapienza" rispetto alla sapienza arida e fredda dei colti: la "sapienza della Croce" (cfr. MF2, 379-380, 387; MF3, 265).

Più che portatori di una *spiegazione* del mondo, i credenti devono essere portatori della fede che combatte e supera le ingiustizie del mondo. Posta l'indissolubile congiunzione tra amore e sapere, tra i due aspetti il primato spetta all'amore: "E' più importante l'amore che non il sapere, c'è più conoscenza nell'amore anche se è semplice, ingenuo, che nel sapere" (MF2, 28; cfr. MF2, 137).

Commentando la parabola del Figliol prodigo, Balducci sottolinea il senso della peculiare *sapienza evangelica*, il valore del "genio dell'amore" - di un amore non egoistico-narcisistico, che "porti alla rinuncia a se stessi e all'elevazione degli umili e dei reietti" -, l' "estensione scandalosa" del suo ambito, che impedisce l'irrigidimento e la fossilizzazione di qualsivoglia struttura e istituzione: "Passeranno le nostre teologie, le nostre istituzioni, ma questa sapienza non passerà, perché essa riconnette le esigenze profonde dell'uomo e la Parola del Signore, in modo che ciò che è umano e ciò che è divino coincidano" (MF3, 313).

La fede non è razionalistica o intellettualistica, ma ha una sua concreta forza spirituale: "Il Vangelo chiama in causa lo Spirito. E' la forza dello Spirito che ci rende certi. Di questa forza dello Spirito non si danno argomentazioni. Non è un oggetto dimostrabile; è una forza sperimentabile" (MF1, 168).

A uno sguardo superficiale, queste considerazioni di Balducci possono apparire di stampo irrazionalistico, ma qui non si tratta in alcun modo di irrazionalismo, sia per il richiamo costante di tutto il suo pensiero al valore della ragione critica sia per il fatto che lo "Spirito" qui evocato non rinvia ad alcuna fumisteria idealistica o ad alcun astratto primato del pensiero, ma, innanzi tutto, all'immenso orizzonte della verità a noi dischiuso e alla giusta disposizione e intonazione che ci compete verso di esso.

Vivere secondo lo Spirito è aprirsi agli altri, tendere a superare sé stessi, i propri limiti e le proprie inadeguatezze, verso l'infinita ricchezza del mondo e della verità. Il vento dello Spirito soffia ovunque, non è alcunché di irrazionale, esso è la dimensione o la forza della verità che ci sovrasta, supera e guida, in cui noi possiamo respirare e siamo compresi senza poterla possedere (cfr. MF3, 174-175, 180-181).

Il ricorso frequente allo "Spirito" o allo "Spirito santo"^[5] in Balducci evoca il rapporto fra il "cuore di Dio" (immagine "molto antropomorfica", di cui l'autore stesso non è pienamente soddisfatto, ma che riflette la *docta ignorantia* dell'uomo, i limiti del nostro linguaggio e della nostra comprensione, cfr. MF2, 147) e il cuore dell'uomo, fra il mistero di Dio e il mistero dell'uomo, l'esigenza biblica ed evangelica del "cuore nuovo". Fondamentale qui è l'urgenza della *metanoia* (*conversione*), di liberarci della "durezza del cuore" (cfr. MF1, 108), che trasforma la terra nell'aiuola che ci fa tanto feroci.

La teologia razionalistica ci presenta un Dio freddo che è il prodotto dell' "umano, troppo umano" e che non rende conto della potenza vivificante del divino, del suo meraviglioso ed enigmatico Spirito profetico: "Il Dio in cui credo è il Dio di Gesù Cristo, cioè il Dio che ha tanta

potenza da scoperciare i sepolcri, da dar vita all'ucciso, al morto. Noi non crediamo in un Dio a cui si giunge attraverso i tralicci delle dimostrazioni razionali: il nostro Dio non è il termine di un processo razionale, freddo, omogeneo a noi. Ovunque la ragione arriva è l'uomo che vi arriva e l'uomo non trova che se stesso. Se parla di Dio, l'uomo parla di sé, non può parlare di altro. Tutti i discorsi su Dio non sono altro - tutto sommato - che proiezioni dell'uomo, il quale cerca il senso di sé riferendosi ad un principio sommo, senza uscire, però, dal proprio perimetro" (MF3, 211). La fede rompe questo perimetro rinviando all'*alterità di Dio*, che non è oggetto di dimostrazione razionale.

La Crocifissione è l'estrema dedizione, "l'oblazione totale dell'amore", "il progetto di perdere la propria vita per amore dei fratelli" , "la spoliazione di ogni potenza", è il porre l'amore, le leggi del cuore al di sopra di tutto, è amare gli uomini al punto di dare per essi la propria vita ed è questa la vera *gloria*, la "gloria di Dio" infinitamente al di sopra di ogni *gloria mundana*, risolvendosi nella mera affermazione di sé, nella brama e nel culto del potere (cfr. MF1, 173-181, 282; MF3, 92-93, 242-243, 381).

Le mille forme della gloria mundana non conoscono, disprezzano o sottovalutano le leggi del cuore, giungono a stravolgere quella che è l'essenza stessa dell'uomo. La gloria mundana è subalterna ad una logica mundana fondata sul primato e sull'ossessione dell'avere, del possedere, del dominare, sull'oblio del significato dell'essere, dell'umiltà creaturale.

La "gloria di Dio" si dà solo "dentro la nube", cioè *dentro* il mistero di Dio e non nell'evidenza solare (cfr. MF3, 98; MF1, 199). La "gloria di Dio" supera ogni meschinità e ristrettezza, ogni umana *hybris* e misura, ci attende al di là dei confini dei nostri poteri e privilegi, al di là delle nostre vogliuzze del giorno e della notte.

Qui il discorso balducciano è in grande sintonia - mai però esplicitata nei testi scritti del fondatore di "Testimonianze" - o mostra quantomeno profonde affinità - al di là delle evidentissime differenze di impostazione filosofica e culturale - con la *critica fenomenologica del mondano* e con il *pathos* a suo modo religioso della teleologia razionale infinita caratteristici del pensiero di Enzo Paci, che - sin da un'opera giovanile come i *Principii di una filosofia dell'essere* (1939) e poi lungo tutto il suo complesso itinerario di pensiero attraverso l'esistenzialismo, il relazionismo, la fenomenologia husserliana e il marxismo - parlava della tensione etica dell'*eros*, che è, platonicamente, spinta ascensionale verso il bene e "nello stesso tempo slancio verso l'inferiorità, verso la miseria, *caritas*, che spinge a sollevare e a trasportare in alto chi è sceso più in basso e si trova al di sotto di noi (...) a sollevare e risolvere l'angoscia dell'esistente in bontà e amore".^[6]

In Balducci il Dio di Gesù non è un idolo astratto, filosofico e intellettuale; Gesù ha vissuto il mistero di Dio nella Croce come luogo della sua *passione* - passione che è lo svelamento dell'uomo all'uomo - e segno estremo della Rivelazione.

La verità della Croce è l'oblazione di Gesù, è essenzialmente la verità dell'amore tenace per l'uomo, è la paradossale vittoria dell'amore sul potere, è il vivere l'amore sino alla morte in croce (cfr. MF1,127-128, 176).

La peculiare e paradossale "sapienza della Croce" ci dice che gli ultimi diventeranno i primi, che solo l'uomo crocifisso, umiliato e vilipeso è "l'inizio del nuovo Regno di Dio", verso cui

andiamo passando necessariamente attraverso le condizioni storiche date e i loro conflitti, il che richiede una collocazione, una scelta, una discesa in campo aperto, un progetto etico-politico, un nesso stretto tra fede e impegno politico. Tale “sapienza della Croce” è “serena e tragica” nello stesso tempo, perché da un lato esprime la speranza legata alla Resurrezione e dall’altro rinvia alla condizione presente in cui l’uomo rimane ancora oppresso, emarginato e alienato (cfr. MF3, 382-384).

3. Morire alla vecchia vita e rinascere a vita nuova. Essere nel mondo e non essere del mondo.

La meditazione seria di un importante passo del Vangelo di Matteo - *Mt* 10, 37-42, in cui fra l’altro leggiamo: “Chi avrà tenuto per sé la propria vita, la perderà, e chi avrà perduto la propria vita per causa mia, la troverà” (cfr. MF1, 278) - conduce alla conclusione che il compito di prendere la croce appartiene a ogni uomo.

Prendere la croce vuol dire per tutti noi sopportare il fardello più pesante dell’esistenza, portare sulle spalle il peso di questo mondo, sperimentare sulla pelle quotidianamente la fatica del vivere, avere sempre come riferimento l’essere-con e per gli altri, lottare per il bene di tutti, *testimoniare* concretamente nelle difficoltà e asperità della vita quotidiana l’amore di cui Gesù è stato il maestro.

Ma non vi è Croce senza Resurrezione, dice Balducci insistendo sul nesso indissolubile Incarnazione-Croce-Resurrezione, con accenti molto simili - qui come altrove - a quelli propri di un teologo a lui molto caro, Dietrich Bonhoeffer.[\[7\]](#)

La Croce va presa sul serio, la sua è una verità tragica e dolorosa, ma la Resurrezione propria della fede si risolve non in una sicurezza o in una verifica e protezione, piuttosto nella *speranza* della vittoria totale della vita sulla morte, è la “seconda creazione” di cui parla Paolo di Tarso, è “l’irruzione di una nuova vita” che diventa un rinvio al futuro, un *progetto*, il progetto di chi antepone a ogni altra cosa le ragioni della vita e della giustizia rispetto alle mistificazioni del potere e della cultura dominante (cfr. MF1, 101, 132-139; MF3, 297).

La sapienza evangelica destabilizza, scuote, sprona, crea, fa sì che possiamo *essere nel mondo*, ma *non essere del mondo*, capaci di distinguere fra la morale del mondo e la morale del cuore, la gloria mondana e la “gloria di Dio”.

Almeno una volta nella vita, occorre morire a sé stessi, perdere la vecchia vita per riottenerla mutata di senso e per rinascere a vita nuova, svuotare l’ego del suo egoismo per riempirlo della ricchezza del mondo e della vita degli altri, abbandonare la parte più inautentica di noi stessi per ritrovarci più maturi e autentici, per assumere il destino degli altri e sentirci responsabili del destino del mondo (cfr. MF1, 238, 278, 332-334; MF2, 105, 164-165, 168).

Siamo totalmente fatti e impastati di mondo, ma nel contempo non siamo del mondo così com'è, con tutti i suoi pregiudizi, validità e cognizioni. Bisogna prima perdere il mondo, per riottenere con un senso nuovo e per aprire uno spazio di salvezza.

Essere completamente nel mondo senza identificarsi totalmente con esso significa non aderire ciecamente al mondo, vivere la vita del mondo senza coltivarne i pregiudizi e le ovvietà, poter passare da un modo di essere ad un altro modo di essere, mantener ferma la consapevolezza della labilità del mondo, assumendone tutte le responsabilità e coinvolgendosi nella sua "acqua profonda", evitando i rischi opposti da un lato dello spiritualismo, della fuga dal mondo e, dall'altro, del conformismo e del realismo opportunistico. La scommessa è di non tradurre la nostra totale appartenenza al mondo, la nostra storicità in una uniformità atta a farci perdere la tensione all'ulteriorità di senso (cfr. MF2, 31, 211-213; MF3, 174-175, 221).

C'è però un "abuso di fede", ossia una "falsa fede", che "si diletta nel descrivere il Paradiso" e nel dare per ovvio e scontato quello che è invece il mistero della Resurrezione, di cui nulla sappiamo (cfr. MF2, 413). L'esperienza della "conoscenza" del Cristo Risorto non si può concettualizzare (cfr. MF2, 215).

Ora, la *domanda* sul mistero della Resurrezione rimane sempre aperta, ma - a partire dalla domanda, dal dubbio e da una riflessione sull'insensatezza che riguarderebbe "ciò che in noi è più nobile" se fosse privo di "destinazione" - sorge per Balducci con fermezza l'esigenza della fede: "Io mi domando che significa resuscitare da morte; me lo domando anche io. Ma io so che nel Dio in cui credo la risposta è contenuta e la rivelazione ultima sarà lo svelamento di ciò che io credo nel mistero e nell'ombra con ferma fede" (MF2, 92; cfr. MF2, 32).

L'ultimo Balducci mette in luce la "dimensione laica" del mistero della croce, consistente nel fatto che Gesù è rivelazione non solo di Dio, ma pure dell'uomo a sé medesimo. Il discorso sulla croce ha per il padre scolio un spiccato *interesse antropologico*, vuole essere un discorso accettabile da chiunque, dalle intelligenze laiche e dai non credenti che rimangono sul mero piano del discorso razionale, vuole dunque avere una portata rivoluzionaria e universale.

Il Dio della croce è nel Gesù e negli uomini che soffrono e stanno morendo; come dice Elie Wiesel ne *La notte* (1958), il Dio misterioso e sconosciuto è rintracciabile nell'uomo legato al palo del campo di concentramento. Nella croce si rivela dunque il *mistero* di Dio, della sua rivelazione nell'assenza e della sua Alterità come pura oblazione; la croce è così "il luogo della transizione all'Altro".^[8]

Noi non comprendiamo il Dio-Amore, anche e soprattutto perché noi stessi non sappiamo amare, siamo inadeguati, non sappiamo mai abbastanza rispondere al bisogno di amore del mondo.

4. *Mistero di Dio e mistero dell'uomo. L'alleanza e la preghiera.*

Per Balducci la fede non è certezza obiettiva e assoluta, è piuttosto *spes contra spem*, speranza contro ogni speranza, “nel cuore della disperazione” e contro ogni evidenza, speranza nella “giustizia totale”, nella “pace totale”, non intesa come mera assenza di conflitti, ma come riconciliazione fra gli esseri. Tale è il contenuto della speranza messianica e del Regno che gli uomini aspettano (cfr. MF1, 24-25, 106, 258-259).

Il padre scolopio ammette tutte le difficoltà di questa speranza. La fede vera non s’abbandona con facilità alle fabulazioni dell’immaginazione, non gioca superficialmente col mistero della morte, non presenta certezze senza tribolazioni, non è una facile illusione né scade nella supponenza, non sottovaluta la nostra ignoranza.

Nella fede autentica dei credenti-viandanti convivono sicurezza e insicurezza, certezza e angoscia, apertura ed enigma, inquietudine e letizia, perplessità e serenità, gioia e dubbio, crepuscolo e luce, Croce e Resurrezione. Quello del cristiano è un continuo pellegrinaggio, un viaggio senza garanzie, inquieto, difficile, aspro ed esaltante nel contempo, “un cammino nel dubbio”, in cui non si è già insediati e domiciliati nel Regno di Dio (cfr. MF1, 148-149, 415; MF2, 134, 402).

La nostra vita si svolge tra la *maledizione* del tempo che passa, delle speranze e delle attese sovente deluse e tradite, della morte sempre più vicina, della fragilità inesorabile della vita e la *benedizione* del tempo che viene, delle possibilità inedite, dei germogli di vita nuova.

In questa situazione la fede non soltanto non è ingenuamente ottimistica, non è un “tranquillante della coscienza” ed è colma di interrogativi, ma ci obbliga a una “specie di paradossale protesta contro il Padre che amiamo, ma che non ci ha dato un visibile segno della sua benedizione” (cfr. MF3, 58-60, 282).

Balducci distingue tra una “fede impubere” e una “fede adulta”, la quale è sempre *ricerca* e nel cammino incontra il dubbio, momento ineludibile, assolutamente necessario. Solo la fede intellettualistica esclude dal proprio orizzonte il dubbio (cfr. MF1, 286-287; MF2, 178-179, 198-199). La continua ricerca impedisce alla fede di irrigidirsi e di acquietarsi in certezze gelide e indiscutibili, le consente di ritrovare la freschezza, la mobilità, l’agilità dell’*esistere*. Non si perviene alla fede soltanto attraverso la ricostruzione storica della vita di Gesù, ma con la “forza misteriosa e viva” dello Spirito Santo (cfr. MF1, 140-141).

Vi è un “silenzio eterno” di Dio che non è mai “oggetto di speculazioni”, Dio “non è un possesso, è una venuta” e noi siamo come sentinelle che scrutano lontano l’orizzonte, aspettandolo; il Dio che “nessuno ha mai visto” e dimostrato esige “una accoglienza interiore che è una sola cosa con l’amore”, ma rimane nascosto, sconosciuto e Auschwitz è un motivo per dubitare radicalmente di Dio, è un segno della sua assenza^[9], benché secondo Balducci il mistero, l’oscurità e l’assenza di Dio vadano assunti anche positivamente, senza concessioni a interpretazioni nichilistiche: “Questa sapienza di Dio che non possiamo esprimere ma in cui crediamo; che noi avvertiamo, se siamo credenti, come la realtà che ci porta, che ci sostiene ma che è inesprimibile, perché *ci* definisce ma non si definisce, ci

conosce ma non si conosce; questa oscurità di Dio che è al fondo di tutti i nostri discorsi di fede, non è l'oscurità dell'assenza, del puro non-senso: è una oscurità di eminenza, di sovrabbondanza. Questa fede ci dà una sicurezza, la sicurezza che tutte le cose hanno un senso. Ma guardiamoci bene dal confondere questa affermazione con i solidi finalismi delle filosofie. Se mi chiedete che senso hanno le cose non ve lo so dire. Perché c'è una sapienza che viene dall'uomo che si preoccupa di mostrare come tutte le cose hanno un senso. Ed è il pensiero dell'uomo che ha filosofato su una provvidenza che tutto volge verso un fine che l'uomo è capace di capire: la provvidenza storica, la provvidenza della natura... Ma questo è pur sempre un discorso dell'uomo. Il senso vero delle cose è Dio che lo conosce. Questo è il mistero.

Noi non siamo i ragionieri di Dio. Il cristiano che in nome della fede mi sa dire perché capita una guerra, o perché quello muore di un incidente, è semplicemente un presuntuoso. La sapienza di Dio non è la nostra sapienza. (...) Il credente non è colui che capisce" (MF1, 67-68; cfr. anche MF1, 46-47; MF2, 39, 138-139, 179).

L' "impoverimento" della fede, la sua sobrietà, l'impossibilità di suoi "addobbi" e "sovrastrutture", di narrazioni favolistiche, il suo essere legata più alla speranza che alla certezza e all'evidenza, non equivalgono a pochezza di fede, ma, consentendo il riattungimento della povertà essenziale della condizione umana, sono l'unica vera via della conquista di una ricchezza non effimera (cfr. MF2, 427).

Nonostante i dubbi e le oscurità, la fede ha per Balducci una sua *fedeltà* essenziale, propria di chi continua a credere, pur nell'assenza di certezza e di chiarezza, quella stessa assenza che ebbe Gesù sulla croce col grido ripetuto "Dio mio, perché mi hai abbandonato?".

E' la fedeltà al Dio che "libera dalla morte" ed è questa, secondo il padre scolopio, una forma di consolazione non antropocentrica e non ambigua, fondata su di un *patto con Dio* che equivale a "un darsi la mano nel buio e rimanere stretti nel buio"; è l'affidamento alla misteriosa onnipotenza di Dio a cui ci si abbandona - senza alcuna concessione a una troppo facile teodicea - prendendo sul serio la morte, gli insuperabili limiti umani, il dolore e il male (cfr. MF2, 101, 134-137).

L'*alleanza* uomo/Dio non è solo un tema teologico, ma è proprio la saldatura, l'alleanza, densa di effetti salvifici, fra la pienezza di Dio e la nostra esistenza effimera. Il regime dell'alleanza è un *patto bilaterale* che vuol congiungere la storia umana e la "ulteriorità misteriosa del Regno di Dio" e che comporta un impegno totale dell'uomo, un'etica nuova, una responsabilità radicale (cfr. MF3, 62, 135, 335). La teologia non deve assolutamente perdere il proprio ancoraggio essenziale con l'etica, ossia con lo sguardo che vede la carne del povero e ne sente l'implorazione.[\[10\]](#)

L'innamorato della parola di Dio è innamorato anche dell'uomo, l'amore di Dio e l'amore dell'uomo sono inseparabili, fanno tutt'uno e, se li separiamo, cadiamo nella falsità e nell'idolatria. Dio, invece, è come l'acqua profonda in cui, come alberi, immergiamo le nostre radici per crescere (cfr. MF1, 382; MF2, 280; MF3, 219, 262).

Per attingere questa "acqua profonda" è necessaria la *preghiera*, ma ci sono modi estremamente diversi di intendere quest'ultima. Nella preghiera si nasconde una profonda

ambiguità umana. Si può pregare, infatti, costruendosi un Dio di comodo, un idolo, un Dio a nostra immagine e somiglianza, una mera proiezione dei nostri desideri e delle nostre illusioni. Questo modo di pregare ci conduce all'alienazione, alla fuga dal mondo e dalle sue responsabilità.

Oppure, secondo Balducci, possiamo pregare - ed è questo un senso possibile della preghiera che davvero può coinvolgere profondamente tutti, anche i cosiddetti "non credenti" - rimanendo *dentro* la "nube" del mistero di Dio, ossia consegnandoci al potere di Dio e liberandoci dai nostri limiti, coniugando la tensione verso l'assoluto e l'impegno nella vita quotidiana, l'apertura ai fratelli, la premura per gli altri, l'amore per il mondo (cfr. MF3, 98-99, 349-355).

In ogni caso la preghiera non è un monologo e può essere l'espressione di una grande ricchezza: "La preghiera non è un monologo in cui ci facciamo le domande e le risposte, è un farsi docili alla Parola che entra dentro di noi come una spada a doppio taglio, penetrante fino al midollo delle nostre ossa" (MF3, 99).

Si tratta qui di un modo di pregare decisamente anticonformistico, che sveglia e scuote le coscienze. La preghiera è un *appello* - avente "una forza liberatrice e rasserenatrice" - agli orizzonti ultimi, alla venuta del Regno già - in qualche modo e nella misura del possibile - entro le dimensioni stesse della vita terrena, a un Dio che ci dà "potenza interiore", ci "trasforma e ci salva" (cfr. MF3, 212-213, 271-275).

E' una preghiera che si scandalizza per lo scarto vigente fra la promessa evangelica e lo stato delle cose e suona pure come una provocazione nei confronti di Dio stesso e delle sue inerzie, come rimprovero e indignazione per le tante ingiustizie date e per lo stato del mondo.

In questo senso la preghiera - che è in primo luogo quella dei poveri, dei sofferenti e degli emarginati rivolta alla speranza fattiva nel futuro - è richiesta estrema di risarcimento morale, anelito essenziale alla *giustizia*, anche *politicamente* finalizzato (cfr. MF3, 333, 344-348).

Così Balducci riassume il senso genuino e per lui essenziale della preghiera: "La preghiera non è alienazione oscura: è una misura di pazienza, è una prospettiva, ed è un impegno a non mollare mai. La preghiera che non nasce dal senso di responsabilità è falsa, ma la preghiera che promana da una responsabilità vissuta è veramente la garanzia che la nostra lotta non verrà mai meno. *'Bonum certamen certavi, fidem servavi'*: 'Ho combattuto una buona battaglia ed ho mantenuto la fede'. C'è chi ha la fede ma non combatte nessuna battaglia. La sua fede non è fede. C'è chi combatte la battaglia ma è senza fede. Domani potrebbe essere uno scoraggiato, un disperato. Ma chi combatte la battaglia e ha fede non desiste mai, perché la sua prospettiva penetra i cieli: sfonda le nubi. Non è immanentistica, come si direbbe, non è chiusa dentro la razionalità storica, la quale è sempre una creazione soggettiva, che non risolve in sé la totalità delle umane attese" (MF3, 352-353).

5. *La fede e il problema della morte. Forzare l'aurora con l'amore.*

Per Balducci il compito specifico dei credenti non è fare “i moralisti del mondo”, ma proteggere i germogli, “forzare l’aurora a nascere”, anticipare le possibilità di un mondo diverso, spezzare la complicità con la violenza del sistema di potere dato (cfr. MF2, 272). La fede qui è istanza di liberazione a tutti i livelli, arma di lotta che “sposta le montagne” e mira alla fine di ogni oppressione, compresa la suprema delle oppressioni, quella della morte (cfr. MF3, 334).

Nel commento alla prima *Lettera ai Corinzi* di Paolo di Tarso (1 *Cor* 15, 20-28), la fede esprime per Balducci la tensione a un disegno di vittoria totale sulla morte e sul male, disegno che si può trovare anche in un grande pensatore del XX secolo come Ernst Bloch e in tutti quei non credenti che fanno leva sulle profonde esigenze della loro coscienza morale.

Il *Prinzip-Hoffnung* di Bloch^[11] viene ripreso dal padre scolopio e utilizzato come leva della strenua volontà umana di combattere la forza del male e di affermare la dignità umana sino al punto di vincere la morte, “l’ultima nemica” (Paolo di Tarso). Il suo non è il cristianesimo che si accontenta della riduzione della terra a una valle di lacrime, al contrario: “Noi siamo nel mondo per aprire il banchetto della festa” (MF3, 112; cfr. anche MF3, 292-293).

La morte è “il mistero dei misteri” e la fede non può dire nulla di preciso sull’aldilà e sul mistero della morte, anzi “accetta le proprie oscurità”, ma alimenta pure “la speranza indomabile della vita immortale”, parla di *illegittimità* e *intollerabilità* della morte, intesa come una miseria e una “sventura che Dio non ha voluto” (cfr. MF2, 264-265).

A differenza che nella sapienza orientale - dove la morte è considerata come una liberazione dal male della vita - e nella sapienza greca - dove la morte equivale socraticamente a una guarigione -, la morte per Gesù è inaccettabile, ingiusta, anormale, diabolica.

Scrivono Balducci a questo proposito: “C’è qualcosa di inaccettabile nel morire. C’è nel Vangelo una ribellione profonda contro la morte; c’è il rifiuto della sua normalizzazione. Tutta la cultura filosofica e religiosa normalizza la morte; nel Vangelo essa è anormale” (MF2, 269; cfr. MF3, 231-235).

Queste posizioni si pongono agli antipodi di quelle espresse in *Sein und Zeit (Essere e tempo, 1927)* da Martin Heidegger, per il quale il *Ganzseinkönnen (poter-essere-un-tutto)* del *Dasein (esserci)* presuppone in modo essenziale il suo *Sein zum Ende (essere-per-la-fine)* o *Sein zum Tode (essere-per-la-morte)* e la morte è la possibilità più propria (*eigenste Möglichkeit*), intima, vicina, certa, incondizionata della nostra esistenza.^[12]

Sia ben chiaro: anche per Balducci la nostra appartenenza alla morte è totale, l’immensa negatività che ci circonda e l’abisso del dolore sono sempre pienamente constatabili, la morte è naturale come la nascita, è “l’unica oscenità che si tiene nascosta” nella nostra società sirenico-spettacolare; da questo punto di vista, anzi, alla morte vanno tolti i veli, va mostrata la sua oscenità per riaffermare la nobiltà delle coscienze in riferimento stretto alla consapevolezza del proprio destino fragile e provvisorio.

L’ultima parola non è però, secondo Balducci, affidata alla nostra labilità; proprio attingendo al fondo della condizione umana, il cristiano introduce la sua esigenza di una visione positiva dell’esistenza, il suo affidamento alla Potenza inconoscibile di Dio, interviene l’*aut-aut* della

fede che suona: “O credo nel Dio che può tutto, oppure io sono consegnato totalmente al fallimento” (cfr. MF2, 135-136).

Per il credente, infatti, “niente è impossibile a Dio. E Dio ci ha predestinati tutti, come Paolo professò, ad essere santi ed immacolati al suo cospetto” (MF3, 29).

Da questo punto di vista, rispetto ad alcune voci del panorama filosofico-teologico contemporaneo come quella di Hans Jonas in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (1962)[\[13\]](#), Balducci mantiene una posizione pienamente ortodossa, non concedendo alcunché alle tesi che mettono in discussione il concetto dell'onnipotenza di Dio.

Per lui, senza l'apertura all'ulteriorità dell'esistenza, ciò che in noi è più nobile rimane insignificante e senza destinazione.

Gli esiti della fede come lotta e disegno di vittoria sulla morte sono però da affidare interamente al mistero di Dio, in cui noi non possiamo entrare in alcun modo: “Non abbiamo da dare che la speranza; non abbiamo nessuna ragione per giustificare il mondo; non sappiamo dirci perché c'è un terremoto, perché un bambino è schiacciato da un'automobile, perché c'è il male. Non lo sappiamo dire. Non lo sappiamo nemmeno noi. Non sappiamo nulla. Noi non siamo insegnanti di una teodicea che giustifica il mondo, visto che il Giusto - il giusto per eccellenza - è stato crocifisso. Il fatto più scandaloso della storia, continua tutti i giorni” (MF2, 137).

Solo l'amore, allora, può - secondo Balducci - vincere la potenza del negativo e della morte e, se ciò non avviene, sostenere la tesi che Dio è amore diventa una menzogna. Compito dei credenti, vivendo in questa terra già come “figli della Resurrezione”, è quello di combattere con l'amore contro la morte che da ogni parte ci assedia (cfr. MF2, 111-113, 270; MF3, 234).

6. Fede e critica dell'ideologia religiosa.

La straordinaria passione per l'uomo concreto, la strenua volontà di disalienazione e di smascheramento di ogni ideologia hanno impedito a Balducci di diventare un ideologo e un predicatore astratto.

Il suo pensiero è radicalmente anti-ideologico, opposto a qualsiasi integralismo, ateo, cattolico o marxista che sia, avverso a qualsivoglia chiusura settaria: “Lo vediamo anche nel mondo cattolico: l'integralismo è una fedeltà di tipo superficiale, una fedeltà all'immediata tradizione, non alle sorgenti” (CC 141).

I cristiani possono e debbono essere “come fermento dentro la pasta. La pasta non è per il lievito, è il lievito che è per la pasta. Il mondo non è per i cristiani: i cristiani sono per il mondo” (MF2, 79).

La lezione della critica feuerbachiana (e marxiana) della religione è viva e presente in Balducci, che - pur senza mai confrontarsi in modo stringente e serrato con gli scritti di Feuerbach - mette a punto una vera e propria critica tenace, implacabile dell'ideologia religiosa: “Troppi credono di amare Dio e semplicemente amano se stessi nelle proprie proiezioni religiose” (MF1, 19).

C'è una forma di amore di Dio che non conosce l'autentica passione per l'uomo e che di fatto è una forma di *sopraffazione*, dove si ama il prossimo o si afferma di amarlo solo per assimilarlo alle nostre posizioni e renderlo funzionale ai nostri progetti, ma questo è un Dio falso e morto, il “Dio-tappabuchi” di cui ha parlato Bonhoeffer: il vero amore di Dio passa solo attraverso l'amore concreto dell'uomo (cfr. MF1, 382-383, 385).

Ci sono “tutori” e “specialisti” di Dio che, contro ogni ispirazione profetica e apertura al futuro, circoscrivono nel presente il senso di Dio e dell'uomo; costoro sono i “nemici di Dio e dell'uomo” (cfr. MF3, 207-208).

Uomini storicamente e culturalmente determinati vogliono di fatto ergersi a Dio sulla terra, acquisire la sua onnipotenza, usurpandone e sequestrandone in tal modo il nome, autonominandosi suoi rappresentanti istituzionali esclusivi.

C'è una “teologia terroristica”, strettamente collegata a una pratica ecclesiastica repressiva, che invia alla dannazione eterna tutti coloro che, pur non riconoscendosi credenti, ricercano tenacemente il diritto e la giustizia; a differenza della chiesa-istituzione e dei suoi confini talvolta stretti o soffocanti, il regno di Dio ha invece “confini immensi” e accoglie anche quei non credenti e non cristiani che hanno operato ispirandosi al bene di tutti (cfr. MF1, 318).

Violenza, terrorismo dottrinale, fanatismo, disumanità sono storicamente appartenuti al cristianesimo e alle religioni. Nei fatti, “i più zelanti persecutori dei profeti sono stati e sono i cattolici più osservanti” (MF3, 301).[\[14\]](#)

L'intensa frequentazione e la conoscenza diretta del mondo religioso hanno consentito al padre scolio di cogliere lucidamente anche gli aspetti più sgradevoli e inquietanti di esso, il fatto che la fede in Dio può essere “il rifugio del disprezzo per l'uomo. Ci sono molti credenti, o così detti tali, che rivelano, trasudano disprezzo per l'uomo, e il loro fervore religioso è un modo di sublimare e camuffare il loro disprezzo per l'uomo. Questa è miscredenza vera, che uccide nel suo cuore il mistero di Dio” (MF1, 207-208).

Il contrasto essenziale è tra fede e idolatria. C'è il “Dio delle ideologie”, un Dio di comodo in cui si proiettano le coordinate delle culture storicamente determinate. E' il Dio idolo e feticcio, costruito dall'uomo, prodotto della nostra immaginazione, “suprema cristallizzazione delle alienazioni umane”, che può essere luogo di inganno o di auto-inganno, di cui noi parliamo dando dimensioni assolute ad atteggiamenti e ad espressioni solamente umani (cfr. MF1, 104, 383; FM3, 358-359).

Il richiamo al sacro, agli “involucri sacri” copre la volontà di dominio e di potere. La *religione sacrale* spaccia come volontà di Dio ciò che è soltanto una produzione ideologica storicamente e culturalmente determinata, copre gli interessi, la volontà e gli scopi del potere e dei gruppi dominanti, opera una sacralizzazione della volontà di potenza umana che, sbandierando a più non posso la fede in Dio, finisce col manifestare forme inaudite e perverse di prepotenza, violenza e superbia religiose (cfr. MF1, 81, 297, 373; MF2, 89).

Di fatto non c'è *il* cristianesimo, ma ci sono *i cristianesimi*, rigorosamente al plurale e il cristianesimo ha sempre oscillato, nella sua lunga storia, tra l'essere la religione del potere, del privilegio, del dominio e il suo più genuino, generoso slancio di fede nell'annuncio evangelico-messianico.

Giustamente, a nostro avviso, Lodovico Grassi ha definito Balducci un “teologo non ‘gallonato’, ma sicuro e ortodosso” e ha parlato di una sua “cristologia non fondamentalista”.[\[15\]](#)

Sin dal 1958, in uno dei primi numeri della sua rivista “Testimonianze”, Balducci è lucido nel riconoscere la impossibilità di ridurre il mondo dei credenti a posizioni univoche, nel contrapporsi al conformismo e alla “durezza di cuore” di certi uomini religiosi, “agli aridi formalismi e alle ottuse superstizioni in cui l'acqua pura della rivelazione ristagna nella debolezza umana”. Il sonno dogmatico e il conformismo minacciano l'esistenza e la fede; contro questa minaccia si pone un'esigenza di *conversione*, simile per certi aspetti - come abbiamo già rilevato in precedenza - a quella avanzata dall'*epoché* fenomenologica di Husserl e di Paci nella tensione alla liberazione radicale dai pregiudizi mondani.

Riflettendo a partire dal carteggio tra Gide e Claudel, il fondatore di “Testimonianze” prende le distanze dai credenti che pongono la fede al servizio del proprio orgoglio smisurato, utilizzano il crocifisso come “un'arma contundente” e non riescono mai ad associare verità e carità.

Contro tutto ciò, contro “lo spettacolo nauseante del cristianesimo borghese, soddisfatto e angusto, privo di fremiti e di eroismi”, egli propone di coniugare umiltà e fermezza: “così si impedisce al fervore di diventare settarismo”.[\[16\]](#)

7. Fede, politica e laicità.

L'ideologia spiritualistico-religiosa presenta una visione dualistica, scissa del mondo, fondata sulla dicotomia fra vita terrena e vita eterna, fra lo spirituale e il temporale, etc.; quella dello spiritualismo è una “fede oppiacea” che lascia il mondo così com'è, conduce all'esenzione dalla responsabilità e dall'impegno di cambiare il mondo, all'indifferenza di fronte al destino concreto degli esseri umani (cfr. MF1, 170-171).

La fede nella Resurrezione non si riduce ad un ambito unidimensionale, meramente spirituale, ma incide pure nelle strutture economiche, presuppone la condivisione dei beni terreni, l'impegno reale per i fratelli, il rispetto della bellezza, un rapporto complessivo diverso con le cose, gli altri, la verità.

Non ci si salva mai da soli, nella fuga dal mondo e dalla storia o secondo i dettami dell'interiorismo spiritualistico. Il regno di Dio va allevato e preparato amando e difendendo la vita terrena in modo tenace. La via della fede comporta la lotta contro tutti i meccanismi del sopruso e le forme di schiavitù, il passaggio alla prassi politica, senza naturalmente appiattirsi su di essa. Se viene eluso questo passaggio, si ricade nell'inerzia dello spiritualismo e si dà campo libero a quella forma della politica che sancisce il dominio, l'ingiustizia e la divisione fra gli uomini (cfr. MF1, 144-145).

Nella fede è espressa un'esigenza insopprimibile di *ulteriorità* rispetto alle dimensioni sociali, agli assetti istituzionali e ai limiti delle nostre esistenze. Nel fondatore di "Testimonianze" tale esigenza di *ulteriorità* assume i caratteri di un marcato *anticonformismo* che lo spinge nella direzione di una costante presa di distanza da ogni identità statica, fissa e irrigidita.

Vi è secondo Balducci una profonda unità e distinzione tra fede e politica, in un rapporto in cui la fede rappresenta costitutivamente un'eccedenza rispetto a qualsivoglia progetto politico. L'istanza politica e la costituzione di adeguati strumenti di azione politica sorgono a partire dalla profezia, dall'annuncio messianico, dalla scelta morale ed evangelica.

In quanto messaggio di liberazione, il Vangelo richiede l'impegno storico-politico, senza però ridursi ad esso. Non spetta al Vangelo pensare alle forme e agli strumenti concreti della liberazione, né fornire un progetto politico o, addirittura, un sistema politico cristiano, ma la fede e la professione d'amore diventano false se non vi è la preoccupazione per la traduzione pratica e per lo strumento politico del messaggio di liberazione evangelico (cfr. MF1, 263-264; MF2, 159-160, 414; MF3, 94, 195-196, 205).

La fede presenta comunque sempre una potenzialità politica straordinaria, perché il messianismo biblico-cristiano va vissuto dentro il divenire storico dell'umanità, opponendo il potere del Crocifisso ai poteri costituiti, la potenza di Dio e del suo amore alle potenze di questo mondo.[\[17\]](#)

Svuotata di forza messianica, la fede scade a *instrumentum regni*, religione, istituzione sacralizzata, inserita nei meccanismi dei poteri costituiti (cfr. MF1, 183, 187; MF3, 309, 324).

In quanto *destructio idolorum* (*distruzione degli idoli*), la fede autentica - ossia quella dei credenti non fanatici e non idolatri - opera una relativizzazione di tutto ciò che nel mondo si presenta come assoluto (idoli, istituzioni e personaggi ecclesiastici compresi), "restituisce il mondo al mondo; l'uomo all'uomo; la politica alla politica; l'economia all'economia, senza nessun segno sacro. Non vi è nessun altro segno sacro fuori che la Parola del Signore" (MF2, 167). Balducci può così parlare di una "laicità totale della politica", concernente tutto l'agire mondano degli uomini, che sono i soli artefici e responsabili degli ordinamenti terreni (cfr. MF1, 377-378).

Disprezzando le etichette ideologiche, nella fase più matura del suo pensiero il padre scolpio mostrava di aver assimilato a fondo la lezione dei tre grandi “maestri del sospetto”, Marx, Nietzsche e Freud. Lui stesso si rendeva conto d’essere un personaggio scomodo per tutti, visto con sospetto dalla sinistra per il suo riferimento al tempo ultrastorico, alla “salvezza per antonomasia” e con altrettanto sospetto dalla gerarchia ecclesiastica per la sua insistenza sulla salvezza temporale: risultava fastidiosamente troppo cattolico agli occhi dei marxisti dogmatici e troppo marxista agli occhi dei cattolici integralisti (cfr. CC 149).

In realtà l’orizzonte del pensiero balducciano va oltre l’opposizione angusta fra immanentismo e spiritualismo ultraterreno, fra un umanismo privo del senso del divino e una religiosità incapace di prendere sul serio il significato dell’uomo e della sua storia: “Si può dire che la storia è umana, ma purché si sottintenda che è anche di Dio; si può dire che è divina ma purché si sottintenda che è anche umana. E’ questa unità di fondo il punto di riferimento della fede” (MF1, 23)

Balducci non ha elaborato altro, con tenacia e sino all’ultimo, che l’anti-ideologia della passione per l’uomo e di una fede vissuta nell’apertura all’immenso orizzonte della verità: per questo la sua opera risulta e continuerà a risultare fruttuosa per tutti, al di là di ogni ideologia di appartenenza.

8. *La chiesa e il Regno di Dio. Per un autentico dialogo interreligioso.*

Quale ruolo è svolto dalla chiesa nel quadro che finora abbiamo delineato? Che rapporto vi è fra la chiesa e la salvezza? In che cosa consiste quest’ultima?

Per Balducci la chiesa svolge una funzione strumentale, di servizio, caratterizzata dalla permanente offerta di sé al mondo intero; è un segno, un’indicazione di una *comunione* (*koinonia*) più ampia che la travalica, uno strumento al servizio della giustizia e in vista del Regno, una istituzione mobile, in viaggio, sempre in via di ridefinizione.

E’ la chiesa del popolo di Dio, senza potere, povera tra i poveri, “chiamata ad essere il ‘servo sofferente’ nel mondo”, che cammina perlustrando tutti i sentieri e le speranze umane di liberazione, capace di *ascoltare* la voce dello Spirito santo, presente ovunque essa sia e ovunque si trovi l’uomo, dunque anche fuori dai recinti sorvegliati dalle autorità ecclesiastiche (cfr. MF1, 56; MF2, 282, 393; MF3, 284-285).[\[18\]](#)

Questa non è, evidentemente, la realtà ecclesiale già data, ma la chiesa sognata dal nostro padre scolpio, che era fortemente critico dell’ecclesiocentrismo ufficiale. La chiesa di Balducci *non* è fine a sé stessa, non è schierata col potere e non diventa essa stessa un potere repressivo, non detiene il monopolio di Dio, non mira innanzi tutto a fare del proselitismo aggressivo e presuntuoso, non è “il popolo di Dio che sta fermo dentro un mondo che cammina” (cfr. MF2, 360; MF3, 285, 337, 393), non è una chiesa idolatrica: “Ogni presunzione di assolutezza è idolatria” (MF1, 79).

Uno dei rari esempi di questa chiesa amata dal fondatore di “Testimonianze” è rappresentato nel XX secolo dal pontificato di Giovanni XXIII, il papa del dialogo e della “serena fraternità evangelica”, che può guardare il comune modo di sentire di cristiani e non cristiani.

Roncalli è il pontefice buono e cordiale, non solo come dato di temperamento, ma nel senso della *mens cordis* (*mente del cuore*), di un cuore che pensa informando di sé tutta la strategia della sua chiesa, la quale appare così, finalmente, come “la vecchia fontana del villaggio”, al cui fresco zampillo è possibile dissetarsi.

Giovanni XXIII è l’ “uomo festivo”, che “inaugurò una festa” - la festa del rinnovamento della chiesa, del Concilio Vaticano II - con le parole: “Senza un po’ di pazzia non si allargano le tende del popolo di Dio” (cfr. MF3, 112). Grande è la ricchezza profetica di Roncalli, il papa “popolano” e “popolare” che riduce le distanze e parla da pari a pari con le persone umili.

Nelle pagine del *Diario dell’esodo 1960/1970* (1971), forti sono l’attesa e la speranza di Balducci nel rinnovamento conciliare della chiesa, nella direzione di un’ istituzione “materna e libera”, che non vede dappertutto nemici attorno a sé, caratterizzata da una bontà evangelica capace di vincere la fonte di ogni male: il “cuore duro”, ovunque radicato.[\[19\]](#)

La chiesa è chiamata a perdere ogni “esplicito o dissimulato orgoglio cattolico” per ritrovare l’umiltà evangelica, la solidarietà e l’amicizia con tutti gli esseri umani, ma di fatto vi è un solco, un dissidio profondo tra la chiesa-istituzione, i tutori dell’ordine religioso succubi del potere politico e le voci profetiche che annunciano l’autentico Regno di Dio, parlano liberamente, aprendosi al divenire storico e ai molteplici aspetti del mondo (cfr. MF2, 279, 360-361).

Il vero *lumen gentium* è Gesù e non la chiesa, l’unica vera *auctoritas* della comunità cristiana non è quella ecclesiastica, ma la Parola di Gesù ed è solo quest’ultima che garantisce la libertà, la mitezza profetica e coraggiosa (cfr. MF2,393; MF1, 159, 212, 370-371). La Parola di Dio è qui promessa dell’avvento del Regno.

Già nel *Diario dell’esodo 1960/1970* Balducci aveva sostenuto che la *vera via* della chiesa è posta fra morte e vita, fra essere e non essere: “La Chiesa rinasce dalle fondamenta nel momento in cui muore a se stessa”.[\[20\]](#)

Conta che la chiesa si converta al Regno, non tanto che gli uomini si convertano alla chiesa. La chiesa è anzi destinata a morire con la realizzazione del Regno (cfr. MF2, 70; MF3, 302).

Il vero punto di riferimento della “strategia cristiana” di Balducci non è la chiesa - la quale talvolta giunge a soffocare e a reprimere le voci incisive e lungimiranti dei suoi profeti -, ma il Regno misterioso di Dio, di cui nessuno conosce i confini e le forme, ma che può essere perseguito ovunque vi sia il soffio dello Spirito santo.

Analogamente alla distinzione operata in *Das Prinzip Hoffnung* da Ernst Bloch tra “corrente calda” (*Wärmestrom*) e “corrente fredda” (*Kältestrom*)[\[21\]](#) in riferimento alla storia del marxismo, anche per Balducci c’è da privilegiare e valorizzare una *corrente calda* della rivelazione biblica e dell’esperienza cristiana, rivolta a perseguire il Regno non con il dottrinarismo, con l’imposizione di una verità dall’alto, dai pulpiti dell’istituzione ecclesiastica,

ma riscoprendo “una verità che è dentro di tutti” e che anche gli altri, i non cattolici e i non credenti, possono portare ai cattolici e ai cristiani; infatti, “gli uomini sono tutti dei nostri come noi siamo di tutti” (MF2, 361).

Molti che non conoscono Gesù e non si dicono cristiani ci sembrano vicini nel preparare il suo Regno (il cui nome, per i non credenti, “è cambiabile, non è d’obbligo”), sono operatori di esso come viandanti verso cieli e terre nuovi (come vuole l’indicazione della profezia biblica); molti che professano la fede cristiana sembrano lontani dal suo Regno, perché ciò che conta non è l’appartenenza ideologica, filosofica, religiosa o politica, ma è il prendere la croce *ogni giorno*, offrire noi stessi, dare la nostra vita per il Regno, fare della nostra vita la nostra passione.

La vera divisione, allora, non è fra credenti e non credenti o fra cristiani e non cristiani, ma è fra coloro che agiscono in vista del Regno e coloro che conservano il mondo così com’è, obbedendo ai suoi idoli; è fra quelli che camminano verso l’adempimento e quelli che non camminano (cfr. MF3, 26, 247-248, 266, 341; MF1, 159, 229, 373).

La fedeltà al Regno e la sua realizzazione esigono la predilezione per i reietti, gli umili e il rifiuto della subordinazione ai poteri mondani, il che non significa per ciascun individuo optare per un rivoluzionarismo meramente verbale o ideologico, ma fare una scelta di campo radicale che informa di sé tutta la propria vita. Il mondo futuro di pace, giustizia e libertà comincia a realizzarsi già nella storia attraverso una sorta di *palingenesi* di tutti gli aspetti dell’esistenza.

La via al Regno implica il passaggio dal primato dell’impianto *religioso* a quello dell’impianto *messianico*. Mentre il religioso si caratterizza essenzialmente come trans-storico, ultraterreno e spirituale, il messianico, nella sua direzione escatologica, riguarda anche il presente e il divenire storico nella sua interezza, coinvolge tutti gli esseri umani senza differenze ideologico-religiose (cfr. MF1, 265, 371, 378).

L’insistenza balducciana sul *messianismo* gli consente di porre le premesse di un *dialogo interreligioso* effettivo, reale, genuino, non meramente verbale, superficiale o di facciata (come per lo più è quello che è oggetto delle discussioni odierne).

Scrivono il padre scolopio ne *Il mandorlo e il fuoco*: “noi non dobbiamo andare, poniamo, tra i musulmani e i buddisti per farli cristiani, ma per renderli più fedeli alla loro tradizione, più autenticamente se stessi, perché la convergenza ultima nel Regno di Dio non prevede l’abolizione delle tradizioni ma il loro adempimento. L’annuncio del Vangelo non distrugge le tradizioni precedenti ma le sollecita e le apre al futuro, verso ciò che deve avvenire” (MF1, 78).

Il Regno comporta dunque l’adempimento di *tutte* le tradizioni religiose, la loro comune tensione alla trascendenza, la loro apertura al futuro, all’*eschaton*, a quel che vi è di comune in tutte le religioni, l’abbandono di ogni settarismo, dogmatismo, fanatismo, integralismo, intolleranza, violenza più o meno mascherata.

Ciò a cui si mira qui non è l’annullamento delle identità e tradizioni altrui, non è il trionfalismo della fede o delle istituzioni ecclesiastiche, ma il riconoscimento dell’altro, delle reciproche

ricchezze, della verità presente in tutte le religioni e, nel contempo, il superamento dei loro limiti e delle loro miserie.

9. *La polarità homo editus / homo absconditus e l'ambivalenza delle religioni.*

Balducci leggeva la pluralità delle culture e delle esperienze religiose alla luce della polarità, di ascendenza blochiana, tra *homo editus* e *homo absconditus*, affinché la riserva d'umanità insita nelle varie culture e religioni fosse finalmente posta al servizio dell' "uomo planetario". Dal punto di vista storico, le religioni hanno per lo più temuto e negato l'*uomo inedito*, si sono poste dalla parte dell' "edito", del *senex* contro il *puer*.

La polarità *senex/puer* è peculiare della "dimensione psichica": "Quella del *senex* è l'aridità, l'astrazione, la passione per il calcolo, la riduzione della qualità a quantità; è la ripugnanza per la novità, per l'estro creativo; è l'esigenza dell'identità, dell' $A=A$; è il rifiuto del diverso, di quanto per qualsiasi motivo non rientri nella geometria dell'ordine. (...) quella del *puer* l'entusiasmo per l'inizio, il gusto per il diverso, l'amore per la contraddizione, la divina follia che non sta negli argini prestabiliti" [22]. La polarità fra *homo editus* e *homo ineditus* si colloca invece sul piano storico, lungo l'asse evolutivo (cfr. TT 48-50).

Non possiamo identificare semplicisticamente l'uomo edito col male e l'uomo inedito col bene, perché pure l'uomo edito ha prodotto qualcosa di buono, come ad esempio le mirabili invenzioni tecniche e acquisizioni scientifiche. Male è soltanto l'assolutizzazione dell'umanità edita e la sua assunzione come "misura del poter essere" (cfr. TT 56).

Noi possiamo progettare il futuro a partire dall'uomo edito oppure a partire dalle possibilità nascoste dell'uomo inedito, nella prospettiva dell'*autogenesi*, per riprendere una terminologia cara a Teilhard de Chardin, un autore molto significativo nella formazione del pensiero balducciano (cfr. AL 84-86).

Ciò che possiamo chiamare la "memoria del futuro" non è però alla portata immediata di tutti, occorre saperla coltivare e predisporci a cogliere/accogliere tutte le possibili fecondazioni del futuro. L'umanità inedita è l'umanità possibile, in tensione verso il futuro e verso il proprio adempimento, verso nuove possibili forme della convivenza e della civiltà planetaria.

Commentando un passo della *Prima Lettera* di Giovanni, secondo cui "noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è" (1 Gv 3, 2), Balducci afferma che, come Dio è *Deus absconditus*, così anche l'uomo è *homo absconditus*: "Nessun nome è più funesto di quello di Dio quando diventa un dio edito, il dio del gruppo, della città, emblema e garanzia di ogni potere. L'uomo inedito lo sa e non ama nominarlo. Il vero Dio è

un *Deus absconditus*, l'estremo corrispettivo dell'*homo absconditus*. La preghiera è, nella sua intima essenza, una silenziosa corrispondenza tra l'uomo sconosciuto e il Dio sconosciuto (...)” (AL 100. Cfr. anche AL 97).

L' "ansia del trascendimento" (cfr. TT 51) che caratterizza l'uomo inedito impedisce a ogni cultura e a ogni civiltà di ritenersi centrale ed esclusiva. Di qui viene un formidabile messaggio di speranza e di fiducia nelle molteplici vie aperte all'uomo di invenzione storica, di ampliamento e arricchimento delle sue possibilità di esistenza, dei suoi orizzonti di senso.

Nelle impostazioni storicistiche di qualsiasi tipo, il futuro appariva sempre garantito; nella nostra epoca, invece, esso è per noi solo "una pura ipotesi" (cfr. AL 85), posti come siamo dinanzi al pericolo della distruzione totale dell'umanità; per noi è possibile produrre nuova storia a partire dalle istanze etiche del messianismo evangelico e di tutti gli uomini di buona volontà, di tutti i popoli e le culture della terra.

Le religioni avranno in futuro peso e valore storico soltanto se perderanno le loro caratteristiche dogmatiche, se in esse s'esprimerà l'umana tensione al trascendimento, se daranno voce al *multiversum* dell'uomo inedito. C'è pure un *Christus absconditus* non coincidente affatto col *Christus cognitus* (cfr. TD 188).

V'è una "drammatica ambivalenza" delle religioni, poste fra il condizionamento ideologico-storico e l' "afflato del trascendimento". Su di esse pesa in permanenza l' "insidia ideologica", nel senso della "falsa coscienza" e della manipolazione delle coscienze individuate da Marx, in particolare il rischio dello spiritualismo, della evasione, della deresponsabilizzazione, della fuga mistica dalla storia (cfr. TT 125-128 e CC 134, 151).

Le religioni sono chiamate perciò al superamento della loro attuale forma storica, all'individuazione e al recupero del loro contenuto originario, al di là degli esiti delle culture e dei simboli storicamente determinati. A questo livello si pone, a nostro avviso, la forte vicinanza e sintonia tra i temi tipici della riflessione balducciana e quelli del cristianesimo post-religioso di Dietrich Bonhoeffer, come, soprattutto, il rifiuto del "Dio tappabuchi", la forte rivendicazione dell'*essere-per-altri* proprio di Gesù, la piena accettazione della *mondanità* (ma non del *mondano*), l'assunzione integrale della *responsabilità* di questo mondo per l'adempimento dell'annuncio profetico di liberazione.[\[23\]](#)

La distinzione tra fede e religione, cara a Balducci, è tesa alla salvaguardia delle possibilità vitali dell'uomo inedito. Il messaggio evangelico non coincide con la morale cattolica ufficiale, con le posizioni della chiesa, con il suo dottrinarismo e le sue leggi.

La fede non è "religiosità superstiziosa" o "meschina proiezione dei nostri bisogni", "non è una cognizione in più nei confronti degli altri", non va vissuta alla maniera consolatoria e compensativa, ma è "principio critico" anche della religione, scelta libera e "dialogo con un Tu che ci parla attraverso gli eventi stessi", nella direzione dell'ulteriorità di senso, dell'inesauribilità della verità, di "Qualcuno che è oltre" (cfr. TD 18, 96, 119, 160).

Quella della fede è una "parola incredibile" e paradossale, che non offre ricompense, consolazioni, garanzie e certezze precostituite; essa si avvolge di e insieme dissolve le forme religiose, va vissuta nell'alternanza ineludibile di paure, dubbi e speranze, con umiltà, senza

presunzione e saccenteria, come un servizio, un dono che apporta nuovi e generosi doni, non come un privilegio di potere o come “l'evidentissima conclusione di un teorema”.[\[24\]](#)

Anche il cristianesimo è divenuto una religione storicamente determinata, cristallizzatasi in ideologia. Il soprannaturalismo e lo spiritualismo che al suo interno lo insidiano fanno sì che il messaggio di salvezza non parta dai bisogni degli uomini concreti e dai pericoli reali che oggi tutti corriamo, dal grande insegnamento di ciò che Hans Jonas, nel suo *Das Prinzip Verantwortung (Il principio responsabilità, 1979)*, ha chiamato “euristica della paura”. Quest'ultima non corrisponde affatto a un elogio indiscriminato della paura, non conduce alla rassegnazione e all'inazione, a una forma di catastrofismo a buon mercato, ma in essa l'evocazione della “profezia di sventura”[\[25\]](#) serve proprio, innanzitutto, a non sottovalutare e a tentare di scongiurare il pericolo che si prospetta.

10. *Autonomia della coscienza, laicismo e laicità. L'amore e la legge.*

Se il cristianesimo si è trasformato, specie nelle sue forme ed espressioni ufficiali, in ideologia, pure a esso necessita una *metanoia*, una conversione radicale che gli permetta un riattungimento più autentico del messaggio evangelico, in virtù del quale il servizio all'uomo sia proprio servizio a *tutti* gli uomini, non solo e non tanto - come vogliono le posizioni integraliste e fondamentalistico-dogmatiche - ai cristiani o alla pura idea astratta di universalità umana.

A questo proposito, c'è una pagina de *Il cerchio che si chiude* in cui l'autore ammette la sua personale difficoltà a fornire soluzioni esistenziali nei colloqui privati coi fedeli e sostiene che la chiesa non ha risposte risolutive ai problemi della vita familiare e sessuale degli individui. Queste difficoltà e questi problemi aperti, però, costituiscono al tempo stesso un incentivo a nutrire più fiducia nella libertà e autonomia della *coscienza*: “Dobbiamo ridare alle coscienze una dignità inventiva, creativa” (CC 150).

Balducci rivalutava così ciò che Gandhi chiamava la “piccola silenziosa voce della coscienza” come la voce dell'*homo absconditus* abitante “dentro la molteplicità dell'uomo edito, con le sue morali, le sue religioni, le sue ideologie” (cfr. TT 175).

Pochi come Balducci sono riusciti a parlare della *coscienza* - parola-chiave risuonante molto spesso nei suoi scritti e discorsi - in termini stimolanti, efficaci e non coscienzialistico-idealistic, come luogo di *invenzione profetica*, in cui “progettiamo la vita, prendiamo le decisioni, diamo un senso agli avvenimenti” (MF2, 395).

In lui la coscienza è, nella sua libertà creativa, “l'organo del futuro” (cfr. TD 184-191), delle nuove possibilità della storia umana. La *coscienza* illuminata dal Dio-Amore, dalla fecondità profetica evangelica è la “culla profonda” della nostra vita, da cui scaturisce la *sapienza*, rivolta essenzialmente a far emergere la qualità della nostra esistenza e ben diversa dalla *scienza* che nulla ci può dire dei progetti e dei fini personali e comuni (cfr. MF2, 355).

Tra la coscienza e la legge, tra lo Spirito e la lettera sono la coscienza e lo Spirito che contano di più, perché là dove soffia lo Spirito cresce la *libertà vivificante* e anche “il santo Vangelo non dice nulla se non passa attraverso la testimonianza, il modo di esistere” (cfr. TD 185-188). In questo senso si può parlare di un *primato della coscienza* rispetto a tutti i poteri istituzionali, anche ecclesiastici: “Sulla coscienza nessuno ha potere” (MF1, 380).

I cambiamenti delle leggi, delle istituzioni e dei poteri sono necessari, ma rischiano di essere soltanto esteriori e superficiali se non sono accompagnati anche da un profondo cambiamento delle coscienze ed è proprio l'assenza di *conversione (metanoia)* delle coscienze che ha determinato sul piano storico il fallimento di tante rivoluzioni e trasformazioni nelle sfere del potere.

Anche le migliori leggi sono sempre la “codificazione di un passato”, possono diventare facilmente strumento del potere ed essere interpretate per garantire il predominio di una parte sul tutto.

Fra la legge e la coscienza, il primato va alla coscienza, “principio permanente di ispirazione all'azione” e “santuario di Dio”, che non ha bisogno di mediazioni istituzionali per realizzare il suo “faccia a faccia” con Dio, non è proprietà dei cristiani, è attraversata dallo Spirito santo e concerne tutti gli uomini della terra e i protagonisti della storia (cfr. MF2, 331-337; MF3, 22, 310).

Ogni legge, anche valida, non può mai comprendere e sondare a fondo la profondità del cuore umano, il bene, lo scambio d'amore, le corrispondenze sentimentali, la concretezza e la dinamica del *vissuto* dei soggetti.

Scrivono Balducci sul rapporto fra la legge e la vita: “la Legge è per la vita e non la vita per la Legge, o, per ripetere le parole di Gesù, la Legge è per l'uomo, non l'uomo per la Legge” (MF3, 238).

L'unica vera obbedienza va resa alla legge dell'amore, alla Parola di Dio che genera la massima libertà e autonomia dello spirito (cfr. MF1,224; MF2, 397).

Gesù stesso disobbedisce alla sua famiglia per “attendere alle cose del Padre” e l'essenziale legge di Gesù è lo sguardo d'amore con cui accoglie e guarda la prostituta per restituirla alla sua dignità di donna e che mira ad una pienezza in grado di colmare le attese del cuore. Anche se il cuore umano è sempre più piccolo e stretto rispetto al “cuore di Dio”, quest'ultimo, nella sua immensità e lungimiranza, ci sprona ad amare anche i più lontani.

L'amore giunge anche al *perdono* del peccatore, non dovuto a una “paternalistica benevolenza” o ad un'assoluzione accondiscendente, ma motivato dalla volontà di dar credito nonostante tutto, dalla fiducia nelle capacità delle coscienze di risorgere e di percorrere nuovi sentieri dell'esistenza.

Nella sua gratuità e creatività, la legge d'amore è piena della Grazia di Dio che “spezza i vincoli di ogni legalismo mortificante” e può ispirare qualsiasi cosa, anche l'azione politica (cfr. MF3, 54, 236-241, 316-317).[\[26\]](#)

La fedeltà dell'uomo alla propria coscienza, intesa come "immagine di Dio", porta con sé il libero soffio dello Spirito Santo, che ci spinge alla nostra liberazione e alla contestazione di tutti i falsi assoluti storici (cfr. MF1, 377-381; MF2, 175). Obbedire alla Parola di Dio vuol dire allora non avere alcun altro riferimento assoluto e idolo terreno, relativizzare e non obbedire ciecamente a qualsiasi autorità terrena, familiare, politica, religiosa, filosofica, culturale, etc. .

Proprio a questo livello dell'autonomia della coscienza, della sua capacità critica e libertà rispetto a tutte le forme opprimenti di mediazione - da distinguere rigorosamente da quelle valide e necessarie, vista l'ineludibilità delle mediazioni storico-culturali -, possiamo rintracciare il punto di congiunzione fra il discorso evangelico e il discorso laico, il senso genuino d'una nuova laicità, ben differente dal laicismo borghese o piccolo-borghese impastato di cinismo e di opportunismo, che ha già dato ampia prova di sé; si tratta qui piuttosto di una nuova laicità caratterizzata dalla lucidità razionale, dalla spregiudicatezza e da una grande apertura intellettuale, oltre che da un'istanza etico-politica imprescindibile.

Balducci sarebbe sicuramente d'accordo, pensiamo, con quanto scrive - a proposito del rapporto fra laicità e religioni e di fronte alla violenza fondamentalista, purtroppo riemersa in modo preoccupante in questi nostri anni di avvio del XXI secolo - il monaco buddhista zen Giuseppe Jiso Forzani: "come ben sottolinea Raimon Panikkar, (...) le religioni non hanno il monopolio della religiosità, della fede, di un rapporto sacrale con la vita, così come la laicità, intesa come atteggiamento di continua ricerca critica e di massima valorizzazione della libertà di pensiero, di espressione e di azione, non è patrimonio esclusivo dei laici".[\[27\]](#)

11. *La modernità, l'Occidente e il problema dell'altro.*

Nel gran parlare di questi ultimi decenni, spesso confuso e oscuro, di modernità e post-modernità, la riflessione sviluppata da Balducci in testi rilevanti come *L'uomo planetario* e *La terra del tramonto* ha senza dubbio, fra gli altri, il pregio della incisività e della chiarezza.

Secondo l'autore, la crisi della modernità riguarda essenzialmente l'autocoscienza dell'Occidente, che nella sua storia ha proposto la propria identità come assoluta, fondandola sul rifiuto dell'altro-da-sé, sul mancato riconoscimento della dignità e legittimità di altre culture e civiltà. Un solo tipo, una sola forma di umanità è stata considerata e privilegiata.

Ma l'uomo europeo-occidentale non è l'uomo come tale, non risolve nella propria storia - nonostante la sua "soggettività iperbolica" - la storia del mondo. Contrariamente alle sue credenze e aspettative, egli si ritrova impoverito dalla sistematica esclusione e negazione dell'altro, con cui ha costruito la sua nozione di progresso e di storia.

La nostra civiltà faustiana mostra evidenti segni di contraddizione e di disagio, non ha al suo interno - nonostante il frenetico attivismo (Robert Musil lo chiamava, ne *L'uomo senza qualità*, il "vuoto dinamismo del giorno") - vera animazione, perché il senso del tutto è confinato in alcune parti, non circola più nell'intero.

La nostra civiltà vive nell'opulenza e, nel contempo, sconta un proprio peculiare "tempo di povertà", un'interna crisi di senso e di direzione del vivere. La crisi dell'uomo edito non è solo di tipo economico o politico, ma è di proporzioni gigantesche, è crisi epocale e antropologica che investe l'intero modo d'essere dell'uomo nel mondo e i suoi rapporti con gli altri uomini, gli esseri viventi tutti, le cose, la natura, la verità.

Non ci sono uomini perfettamente sani, normali, siamo tutti in qualche modo malati, barbari, complici della violenza del sistema, incapaci di vivere con pienezza, schiavi degli idoli, non del tutto pervenuti ancora a noi stessi (cfr. MF1, 218-221).

Nelle ultime omelie balducciane si avverte una sofferta consapevolezza della moltiplicazione dei segni del deserto che avanza, si accenna alla "patologia collettiva", alla "spinta politicamente reazionaria" destinata a non esaurirsi brevemente, al degrado del tessuto morale e civile, all'idolatria e all'abuso del potere, all'avidità di ricchezza e al culto del denaro, all'imporsi dell' "individualismo utilitaristico", alla devastazione ambientale, alla crescente diffusione della xenofobia e del razzismo, del cinismo e dell'opportunismo, etc. (cfr., ad esempio, TD 125, 149-151, 177), tutti fenomeni tipici delle cosiddette società sviluppate.

Il male nel quale si radica l'esistenza umana sembra dotato di una forza incoercibile e ostinata, l'interrogativo sul male si ripropone sempre di nuovo, irrisolto e forse irrisolvibile. La riflessione balducciana si sviluppa allora in modo inquieto sull'identità oggi in questione dell'Occidente: "Noi siamo, dal punto di vista antropologico, in una dura esperienza del tramonto" (AL 77); si tratta di vivere sino in fondo l'esperienza del tramonto per trovare l'accesso ad una nuova possibile alba della storia umana.

L'esigenza di un nuovo "umanesimo planetario" si fa pressante, agli occhi di Balducci, sia per il crescente inaridimento che minaccia la nostra civiltà sia per affrontare il divario abissale e vergognoso di ricchezza e di potere tra Nord e Sud della Terra.

Rivestendo forzatamente ed esclusivamente la pelle bianca, la Ragione si è un po' logorata, nonostante le sue smanie e illusioni di potenza. Che avvenne con la scoperta di Colombo? In estrema sintesi questo: "L'uomo incontrò l'uomo e non lo riconobbe, come dire: l'uomo incontrò se stesso e non si riconobbe, avviando così una tragica alienazione che solo in una autentica età planetaria potrà essere pienamente risanata".[\[28\]](#)

Balducci scommette perciò sul superamento del paradigma eurocentrico: "La fine della modernità implica anche la fine di quel monologo culturale che ha impedito finora all'uomo occidentale di percepire l'altro come tale e di stabilire con lui un rapporto di autentica reciprocità" (TT 68).

Dinnanzi all'Occidente si prospetta un radicale *aut-aut*: integrazione, condivisione, solidarietà, società conviviale e accogliente oppure logica dello scontro, muro contro muro, netta separazione tra "noi" e "loro", diffidenza, disprezzo, odio, violenza, guerra. La crisi e la fine del paradigma eurocentrico derivano, secondo Balducci, dalla stessa situazione oggettiva delle risorse energetiche e degli equilibri vitali del pianeta, che non rende possibile l'estensione illimitata del modello di sviluppo occidentale (cfr. TT 22, 63).

Il fondatore di "Testimonianze" individua il "punto aporetico", il "vicolo cieco" della modernità nel modo seguente: "la cultura dell'uomo moderno è universale perché di tappa in tappa ha maturato frutti che sono per tutti gli uomini; la cultura moderna non è universale perché la sua diffusione ha portato con sé la negazione, spesso violenta, delle altre culture. Dall'antinomia si esce solo stabilendo, senza più perderla di vista, una premessa: quella elaborata dalla cultura moderna è un tipo di umanità tra innumerevoli tipi possibili" (TT 26).

Dobbiamo stare attenti a non scambiare questa critica implacabile dell'eurocentrismo con il rifiuto totale dell'Occidente e della sua cultura. Non è così, non soltanto perché Balducci era ben consapevole delle perle e dei tesori presenti nella storia della cultura occidentale - pensiamo soltanto, per limitarci a un esempio, alla sua valorizzazione della figura di Erasmo da Rotterdam, alla base della "cultura della pace" dell'Occidente -, grazie ai quali veniva e viene facilitato il dialogo, l'apertura, il confronto critico fra le diverse culture; ma anche e soprattutto per la consapevolezza della dissociazione interna e del carattere bifronte dell'Occidente, della sua oscillazione tra universalismo astratto e universalità concreta, tra riconoscimento e negazione dell'altro.

Premesso che il recupero, la rimessa in discussione e la ridefinizione della nostra identità passano doverosamente attraverso il riconoscimento dell'alterità, Balducci rifiuta esplicitamente ogni "passione masochista per la negazione di ciò che noi siamo", ogni "indigenismo" e "etnocentrismo rovesciato", ogni "vergogna di essere occidentali" e "mimetismo infantile delle soggettività altre" (cfr. AL 48 e 83-84).

Serve un'universalità concreta che ammetta al suo interno la libera esplicazione delle differenze, che sia fondata sull'eguaglianza nella diversità e sulla diversità nell'eguaglianza. La cultura occidentale ha elaborato alcuni principi, idee e valori - come il primato della coscienza in rapporto alla legge, la nozione di stato di diritto, la democrazia e i diritti umani -, che vanno senz'altro assunti pienamente nella cultura in via di formazione dell'uomo planetario.

L'uomo occidentale ha in sé un "afflato universale" quando elabora la cultura dei diritti umani, ma ha finito col negare queste sue stesse premesse universalistiche imponendo all'altro-da-sé la sua strategia di dominio e sfruttamento.[\[29\]](#)

Vi è a questo proposito un nodo strutturale su cui far leva, riguardante la scienza e la tecnica. A creare le condizioni strutturali dell'uomo planetario che sta faticosamente e contraddittoriamente nascendo sono proprio - senza nulla concedere allo scientismo e alla feticizzazione tecnologica - la scienza e la tecnica (o, meglio ancora, la tecnologia), i cui risultati e conquiste rappresentano, nonostante la loro ambivalenza, un grande e possibile apporto della cultura occidentale alla cultura *in fieri* dell'uomo planetario.

Qui Balducci prende le distanze dall' "ecologismo ingenuo", in preda alla "nostalgia di una natura materna", desideroso di "un ritorno a una specie di infanzia del mondo". Esso "dimentica che questa terra incantata non è mai esistita, che gli dèi che dormono nelle cose sono anche dèi funesti che nascondono minacce per l'uomo e che in ogni caso la comunione a cui dobbiamo tendere è quella resa possibile dalla grande svolta tecnologica" (TT 191-192).

Scienza e tecnologia sono e saranno cariche di frutti e di futuro per tutti se si svincoleranno dalla cultura della competizione e del dominio in cui si sono sviluppate sinora, se s'instaurerà un rapporto di maggiore compatibilità fra tecnologia e ambiente, se si porrà attenzione alla salvaguardia della biosfera, se l'*homo faber* non riassorbirà più completamente in sé l'*homo sapiens* e si ricongiungerà all'*homo ludens*, superando l'ideologia dell'*homo oeconomicus*. Occorre dunque riscoprire un nuovo senso della *praxis*, al di là del prassismo prometeico, furioso e cieco dell'Occidente.

In questa direzione il pensiero di Balducci era fortemente interessato, sensibile e aperto a certi temi della cultura orientale, ad esempio al principio taoista del *wu wei*, il "non agire" che non è passività e inazione, ma agire semplice e concreto, modesto ed efficace, ponderato e responsabile, libero e spontaneo[30]. L'interesse e l'attenzione al pensiero orientale sono in lui di lungo periodo e sono testimoniati pure dalla pubblicazione, nel 1986, dei tre volumi della *Storia del pensiero umano*, dove la storia della filosofia non viene ridotta allo studio della storia del pensiero occidentale, ma viene dato ampio spazio alla storia del pensiero orientale.[31]

Anche nel saggio *Elogio (penitenziale) del silenzio* (1991), citando il "sermone dei fiori" di Buddha, l'autore sottolinea il valore della "grande scuola del silenzio" rappresentata dal buddhismo zen, "che prima o poi, in una forma o in un'altra, l'uomo occidentale dovrà decidersi a frequentare" (AL 95), se vorrà fare i conti con la propria furia prassistica e frenesia produttivistico-consumistica.

Il limite del pensiero orientale consiste per Balducci nell'affidarsi a un Assoluto impersonale, ad un universale senza soggetto, in cui - a suo dire - si dissolve il senso essenziale della relazione Io-Tu, del rapporto con l'Alterità (cfr. AL 58); della cultura orientale, inoltre, egli non condivide alcune ambiguità e alcuni esiti irrazionalistici, mistici, di fuga dalla storia.

Nei suoi ultimi anni Balducci metteva in guardia sempre più spesso - con accenti simili a quelli che troviamo in *Das Prinzip Verantwortung* di Hans Jonas - circa il primato dell'*homo faber*, peculiare della modernità occidentale e l'affermazione d'una nozione impoverita, unidimensionale di uomo, l'*homo oeconomicus* del consumismo e del produttivismo, dell'efficientismo e del mondo totalmente amministrato, obbediente alla logica della *ratio* strumentale-calcolante, che riduce le cose a semplici merci e a materiale di consumo, a meri mezzi per l'uso dell'uomo, a sua volta ridotto essenzialmente a produttore, consumatore, funzionario delle merci e del capitale, del denaro e della tecnica, *Menschenmaterial*, materiale umano impiegabile e illimitatamente sfruttabile.

12. Il marxismo, la sua crisi e la sua eredità. La "cosmopoli", i Lazzari e gli Epuloni.

Le suddette caratteristiche di economicismo e produttivismo, efficientismo e funzionalismo non si sono rivelate esclusive del capitalismo e del neoliberismo, ma in forme diverse hanno contraddistinto largamente pure il marxismo, soprattutto nelle sue versioni ufficiali e dominanti.

Neoliberismo, ideologia capitalistica e comunismo, al di là delle loro evidenti differenze, si scoprono interni al medesimo paradigma della modernità, alle categorie dell'industrialismo, al comune progetto teso al dominio tecnologico della natura, a quella religione del progresso tecnologico il cui dogma è stato quello di credere in un rapporto meccanico mezzi/fini.

L'ideologia borghese e quella proletaria sono rimaste interne al medesimo presupposto del modello di sviluppo economico e sociale approntato dalla rivoluzione industriale.

Per il Marx del *Manifest* del 1848, la civilizzazione borghese indica la strada obbligata da percorrere alle "nazioni più barbare". Egli vedeva nella contraddizione tra sviluppo delle forze produttive e rapporti capitalistici di produzione la contraddizione fondamentale che avrebbe determinato, con l'inflessibilità di una legge naturale, l'avvento del socialismo.

In tal modo il marxismo si è risolto in economicismo ed è rimasto irretito nell'eurocentrismo: "Marx sconta il limite specifico dell'antropologia moderna, che è la identificazione del senso dell'uomo col suo dominio sulle cose (...) nel presupposto che l'uomo si realizza nella manipolazione tecnica della realtà, quasi fosse una manipolazione in se stessa neutra, proseguibile all'infinito. Il dominio ha finito col diventare, mediato dalla tecnica, il vero soggetto della storia (...). Proprio per questo sono cadute nell'insignificanza, anche agli occhi dei marxisti, sia le forme di esperienza estranee alla logica produttiva sia le forme di umanità che non hanno ancora vissuto la rivoluzione industriale".[\[32\]](#)

Poco o per nulla attenti ai lati ludico-estetici e contemplativi, Marx e il marxismo non hanno preso in considerazione gli aspetti di gratuità e di non strumentalità del rapporto uomo/natura, ridotto essenzialmente all'aspetto tecnico-produttivo.

Inoltre, il proletariato industriale occidentale non ha più quel ruolo trainante che doveva avere secondo la visione originaria di Marx, perché - oltre alla mutata composizione di classe e alle trasformazioni cui è andata incontro la società capitalistica dal XIX al XX e al XXI secolo - esso è rimasto "interno al *Panopticon*", "associato dal capitalismo alla spartizione del profitto (un profitto che, visto sul parametro planetario, è rapina)" e ha ereditato il pregiudizio etnocentrico proprio della cultura borghese; lo stesso Marx rimane interno al paradigma eurocentrico della modernità (cfr. UP 170, AL 56 e 81).

Balducci sostiene la piena attualità della teoria marxiana del feticismo delle merci, recupera il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, critico dell'alienazione capitalistica e della espropriazione della soggettività, ma dà a queste formulazioni un senso nuovo e più ampio, non più limitato all'uomo: l'alienazione colpisce infatti ormai, come c'insegna l'odierna coscienza ecologica, la stessa biosfera (cfr. TT 161 e 186).

Del marxismo non va quindi fatta un'assunzione acritica, ma - nella misura in cui riesce a proporsi come punto di vista degli emarginati e degli oppressi e in esso rimane custodito il "sogno di una cosa" caro al giovane Marx - vanno riprese e rinnovate - proprio dopo il salutare crollo dei regimi comunisti oppressivi dell'Est - la critica dell'alienazione e l'istanza di liberazione umana in esso presente.

Sin da *Il terzo millennio. Saggio sulla situazione apocalittica* (1981), Balducci - analogamente al Sartre delle *Questions de méthode* e della *Critique de la raison dialectique* (1960), che

aveva considerato il marxismo l'orizzonte filosofico insuperabile dell'epoca - aveva ritenuto il marxismo come "l'unica vera cultura dell'alternativa storica"^[33], sensibile all'urgenza di un progetto di radicale cambiamento del mondo, reputandolo però inadeguato ad affrontare i complessi problemi della civiltà contemporanea per i palesi limiti della sua cultura antropologica.

Il sogno della congiunzione fra giustizia e amore può avverarsi solo assumendo come punto di partenza la giustizia, "presupposto fondamentale dell'amore" (cfr. TD 83). La giustizia nasce come fioritura interiore non concepita solo in riferimento ai principi giuridici (cfr. TD 27), ma come profonda esigenza di coscienza, vissuta nella responsabilità per l'altro e per la comune umanità.

La evidente *crisi del marxismo* deve condurre ad un suo profondo ripensamento teorico-pratico e a una sua rifondazione radicale: "Se non si ripensa radicalmente, mediante una specie di morte a se stesso, anche il marxismo è un relitto del passato. Il che non vuol dire (...) che il marxismo debba essere abbandonato. La novità è un'altra: (...) non ci si converte più al marxismo come a un punto di vista totalizzante. Anzi, non ci si converte più a nessuna forma spirituale tra quelle esistenti, dato che in ciascuna è accaduto l'evento drammatico della decadenza nella relatività" (UP 170-171).

Vanno portate avanti, dopo la caduta dei regimi burocratici neo-stalinisti, le istanze di libertà, di giustizia sociale e di eguaglianza presenti nel pensiero di Marx, saldandole coi nuovi imperativi posti dalla drammaticità della questione ambientale e operando in direzione di un rinnovato progetto etico-politico di cambiamento della civiltà.

Scriva Balducci con efficacia, a questo proposito, ne *La terra del tramonto*: "Come non pensare, in questo momento, alla luce di consapevolezza che Marx ha fatto scendere nella moltitudine degli oppressi di tutto il pianeta? Chi potrebbe dire che quella era la luce di un'illusione? Chi potrebbe dire che il sogno antico di quelle moltitudini si sia dissolto col dissolversi dei burocrati e dei dottrinari che in nome di Marx lo avevano tradotto in una calotta glaciale?" (TT 195).

Sul piano politico si tratta di uscire dalle secche dell'esistente e di considerare, rispetto alla vecchia centralità operaia e alle macchine burocratiche dei partiti-stati, la rilevanza notevole dei movimenti della società civile, capaci di stimolare e di premere sulle istituzioni, di proporre nuovi modi e forme della *praxis* politica, di cui v'è un gran bisogno.

L'obiettivo di fondo è una civiltà più fraterna, solidale e conviviale, la riconciliazione dell'uomo con l'uomo e dell'uomo con la natura; l'ispirazione è la passione e la premura per l'uomo, per il bene comune, attraverso una conversione del cuore e della mente (cfr. TD 25, 182).

Senza voler e poter offrire indicazioni operative immediate, Balducci ribadisce che ogni "ragion di stato" deve subordinarsi d'ora in poi alla "ragione di umanità", essendo il nuovo soggetto storico in via di formazione, finalmente, l'umanità planetaria.

Qui l'individuo non è più soltanto cittadino di uno stato, ma in senso lato pure membro della specie; vi è una duplice appartenenza, al proprio paese e al pianeta intero. Questa è l'idea di fondo della *cosmopoli* di cui nei suoi ultimi anni il padre scolopio parlava.

Il progetto balducciano d'una comunità mondiale, di una civiltà dell'uomo planetario, di una federazione internazionale degli stati, di poteri sovranazionali si pone in esplicita continuità con le considerazioni svolte nel 1795 da Immanuel Kant in *Zum ewigen Frieden*^[34] e può apparire, proprio come lo scritto kantiano di oltre due secoli fa, anacronistico e velleitario nel momento in cui le spinte dei nazionalismi e delle rivendicazioni etniche si ripropongono ancora, talvolta con forza e in modo inquietante, in varie parti del pianeta.

Secondo Balducci è possibile costruire la cosmopoli o la nuova civiltà dell'uomo planetario solo *allargando la tenda*, facendovi entrare gli esclusi, operando uno "spodestamento storico", con "popoli diversi destinati a prendere il nostro posto", come scrive ne *Il mandorlo e il fuoco*: "Il compito di costruire una umanità più umana, forse passa ad altri" (cfr. MF2, 204-205).

Ora, all'inizio del XXI secolo non solo tutto ciò non è ancora avvenuto e non sta avvenendo, ma il peso delle contraddizioni, irrazionalità e inerzie della storia umana si è rivelato e si sta rivelando davvero molto duro.

Negli eventi del nostro tempo ogni facile ottimismo sembra fuori luogo, il lato tragico (e, talvolta, tragicomico) della storia continua a manifestarsi copiosamente, si mostrano vecchie e nuove forme di barbarie e alienazione, si moltiplicano i rischi e i pericoli in quella che alcuni studiosi hanno definito la "società del rischio globale".

Uno degli aspetti più gravi e drammatici consiste - come rileva Balducci stesso ne *Il mandorlo e il fuoco* - nel fatto che i *minores* e i "Lazzari" di questo mondo, "gli esclusi hanno adottato il modello di vita degli oppressori. Lazzaro sogna di diventare un Epulone. Ed è questa l'ultima iniqua vittoria dei potenti, dei privilegiati: è l'annientamento della coscienza degli oppressi.

Un compito delle comunità cristiane dovrebbe essere quello di mostrare la possibilità di forme di esistenza che scartino radicalmente il modello propagato dagli 'Epuloni', e in cui il rapporto con la natura e il rapporto con gli uomini e l'uso dei beni diventino espressioni e garanzie di autentica umanità. E' qui che la fede, se ha fantasia creativa, dovrebbe manifestarsi. Se su questo punto la fede è sterile, allora non ci resta che quel che ci resta oggi: la possibilità di predicare all'infinito lo stesso Vangelo all'interno di un mondo che vive come se il Vangelo non fosse mai da nessuno stato annunziato" (MF3, 330).

Ciò è ancor più vero oggi che nel momento in cui queste parole furono pronunciate, nella seconda metà degli anni Settanta del XX secolo.

Anche oggi il progetto di cosmopoli o di una nuova civiltà planetaria è certamente utopico, ma probabilmente si tratta di quell' "utopia concreta" di blochiana memoria di cui abbiamo e ancor più avremo nel futuro bisogno, come del pane, per poter sopravvivere come specie.

13. *Dal "Prometeo scatenato" all' "umanesimo planetario". Per una svolta ecologica e antropologica.*

Nelle ultime opere di Balducci ritroviamo con insistenza il riferimento all'insegnamento della scienza ai fini della stessa auto-comprensione dell'uomo, di una sua nuova percezione di sé. Naturalmente, si tratta di capire bene il senso di questo riferimento essenziale, che avviene senza alcuna assolutizzazione del sapere scientifico, senza alcun mito della "neutralità" della scienza, insomma senza in alcun modo assumere la prospettiva dello scientismo, al quale rimarranno sempre impenetrabili quei "segreti delle cose" di cui parlava Francesco d'Assisi^[35], dischiusi invece a molte persone semplici e umili.

La critica scientifica ha il merito di distruggere la religione in quanto superstizione e di porre lucidamente l'uomo di fronte alla sua precarietà (cfr. UP 174). I risultati della scienza ci consentono di capire che la natura è indifferente all'esistenza umana, che noi non siamo affatto al centro del cosmo, anzi del *multiverso*; c'insegnano la contingenza radicale della vita umana, che ogni finalismo è un residuo antropomorfo, che il nostro pianeta è un "cantuccio cosmico", una "nicchia" nella quale ci siamo volentieri illusi circa la nostra centralità (cfr. TT 103-104 e 158).

Nei mirabili versi di un grande poeta americano, Wallace Stevens, risalta con forza il senso anti-antropocentrico dell'esistere e dell'essere: "C'è un progetto del sole. Il sole, ghirigoro d'oro,/Non sopporta alcun nome, ma è/ Nella difficoltà di ciò che essere è./ (...) Le nuvole vennero prima di noi,/ C'era un centro informe prima che noi respirassimo./ C'era un mito prima che il mito iniziasse,/ Venerabile, e articolato, e completo./ Di qui sgorga la poesia: viviamo in un luogo/ Che non è nostro, e, molto di più, non è noi,/ Ed è cosa crudele malgrado i giorni di gloria".^[36]

Scrive l'ultimo Balducci con parole pesanti, inusuali sulla penna d'un religioso, dagli accenti quasi esistenzialistici: "La nostra solitudine è senza scampo ed è senza fondamento la nostra immagine umanistica dell'uomo e dell'universo. Dio (il dio principio di spiegazione dell'universo) è morto e con lui sono morti i suoi pseudonimi come il Cosmo e la Natura. Senza volerlo, la scienza ci ha messo addosso un cilicio che potrebbe anche avvezzarci a una umiltà creaturale da cui potrebbe aprirsi davvero una nuova storia dell'*homo sapiens*" (TT 105).

Il sapere-potere di stampo baconiano, al fondamento della modernità, sta entrando in crisi e in discussione. Il potere prometeico scatena la "rappresaglia degli dei"; la natura si vendica dei soprusi subiti.

Il "collasso" della natura evidenzia il crollo irreversibile della fede nel progresso illimitato, caratteristica della modernità. Balducci è perfettamente d'accordo con Hans Jonas, secondo il quale la potenza tecnologica accumulata è diventata pericolosa per l'uomo: "Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo".^[37]

La crisi del paradigma classico della *ratio* strumentale-calcolante, del progetto umano del dominio illimitato sulla natura rende necessario il passaggio al nuovo paradigma della complessità, ad un sapere non meramente analitico, ma sistemico, capace di cogliere i nessi fra le cose.

Nell' "olismo" del pensiero ecologico contemporaneo, Balducci vedeva salvaguardato il principio di relazione, il bisogno e il rinvio reciproco fra le parti, la fecondazione e il dialogo fra le diverse culture, il superamento dei dualismi metafisici tipici della tradizione di pensiero occidentale.

Non si dà più un Soggetto ipostatizzato, il primato di un elemento isolato, un io contrapposto alla natura, uno spirito che supera infinitamente la materia, etc. . Nella nuova visione, l'interconnessione di tutte le cose si pone come garanzia di un modo diverso di abitare il pianeta.

Nelle parole d'oro di un epigramma di Friedrich Hölderlin, intitolato *Wurzel alles Uebels* (*Radice di ogni male*), tutto ciò viene espresso così: "Einig zu seyn, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht den/ Unter den Menschen, dass nur Einer und Eines nur sei?" ("E' cosa divina e buona essere uniti; donde viene dunque il morboso bisogno/ Tra gli uomini, che solo una persona, solo una cosa sia?").[\[38\]](#)

La nuova etica della interdipendenza delle cose insiste sul "tessuto di reciprocità" che lega tutti gli enti fra loro, non è più antropocentrica ma planetaria, è preoccupata della sorte della biosfera e consapevole del riferimento essenziale della specie umana al sistema ecologico nel suo complesso.

Teologia, etica ed ecologia si tendono qui la mano in modo davvero inedito; la teologia è chiamata a nuovi compiti e responsabilità: "oggi avere a cuore le cose del Padre vuol dire avere a cuore niente meno che le foreste, i fiumi, i laghi, i mari che sono in rovina" (TD 54).

Balducci parla della necessità di una "premura amorosa" non solo per la specie umana, ma verso ogni forma di vita. La base anti-antropocentrica dell' "umanesimo planetario" da lui sostenuto è la solidarietà biologica con tutti gli esseri viventi (cfr. TT 30, 48, 161 e UP 8).

Ritorna di estrema attualità un detto di uno dei sette sapienti dell'antica Grecia, Periandro corinzio: "*meleta to pan*" ("Prenditi cura del tutto in quanto tutto"), che sarebbe stato pronunciato, secondo Martin Heidegger, "in una sorta di presentimento".[\[39\]](#)

L'etica planetaria ha per "mantello cosmico" la biosfera, la cui salvaguardia è indispensabile non solo alla sopravvivenza, ma anche alla dignità di un uomo che si riconosce *dentro*, non *sopra* il tessuto di relazioni che costituisce il mondo e non si concepisce più come il padrone delle cose, divenendo piuttosto il custode di quella "comunione creaturale" così ben intravista da Francesco d'Assisi (cfr. FR 137).

Qui Balducci potrebbe ripetere con Gregory Bateson: "Stiamo imparando sulla nostra pelle che l'organismo che distrugge il suo ambiente distrugge anche se stesso".[\[40\]](#)

Decisiva è la consapevolezza dell'interdipendenza e dell'interconnessione, del legame essenziale che unisce fra loro tutte le cose, ad esempio la nuvola e il libro.

Scrivo a questo proposito il buddhista vietnamita Thich Nhat Hanh (esplicitamente citato ne *La terra del tramonto*), risolvendo la nozione di essere in quella di *inter-essere*: "Un poeta, guardando questa pagina, si accorge subito che dentro c'è una nuvola. Senza la nuvola, non

c'è pioggia; senza pioggia, gli alberi non crescono; e senza alberi, non possiamo fare la carta. La nuvola è indispensabile all'esistenza della carta. Se c'è questo foglio di carta, è perché c'è anche la nuvola. Possiamo allora dire che la nuvola e la carta *inter-sono*".[41]

La nuova collocazione e la nuova dignità dell'uomo consistono allora nel suo essere il punto estremo di autoconsapevolezza della correlazione necessaria e della catena di reciprocità che stringono tutte le cose fra di loro.

14. *Francesco d'Assisi, l'interrogativo sulla salvezza e il "canto delle cose". Balducci e la "linea del pessimismo antropologico"*.

L'umanesimo del dominio prevede la dipendenza gerarchica fra gli esseri, non vede i nessi che legano fra loro tutte le cose, stabilisce una netta differenza tra cose alte e basse, umili e nobili.

Esso è "una rigida gabbia centrata sull'uomo - vero Prometeo che ha rapito agli dèi il segreto del potere e del sapere - (che) favorisce sul piano pratico l'atteggiamento di chi, di fronte a una pianta, a un animale o a un evento che, a suo giudizio, non servono a niente, decide di sopprimerli, o fisicamente o mentalmente. Perché l'uccello canta? Si domanda l'etologo. Per affermare il suo dominio su quel territorio, risponde, togliendoci ogni diritto alla commozione. E così pian piano si è spento attorno a noi il canto delle cose, quel libero gioco che chiede, a chi l'osserva, il tributo primordiale dello stupore" (FR 153. Cfr. anche *Le rappresaglie degli dei*, cit.).

L'umanesimo del dominio, tutto preso dalla furia prassistico-progressistica, rigetta la preziosa coscienza del limite e non tiene conto della legge dell'entropia che governa e condiziona il destino umano.

Per garantire il futuro della specie, occorrono nuovi modelli di umanità, come quelli incarnati in Francesco d'Assisi e Gandhi: "I modelli di umanità che eravamo soliti esaltare diventano funesti perché la loro imitazione implica un grande sperpero di energia; gli uomini del futuro o saranno, come Francesco o come Gandhi, non entropici, o semplicemente non saranno" (FR 138. Cfr. anche TT 116-118).

Nel suo libro *Francesco d'Assisi*, cercando di pensare a fondo la nostra epoca del pericolo estremo, Balducci ripensa lo straordinario verso di *Patmos* di Hölderlin - molto caro pure a Heidegger -, che suona: "Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch" ("Ma là dove c'è il pericolo, cresce/ Anche ciò che salva").[42]

Ma che è "ciò che salva"? Heidegger rispondeva, com'è noto, col suo misticheggiante e deresponsabilizzante "Nur noch ein Gott kann uns helfen" ("Ormai solo un Dio ci può salvare").[43]

In modo assai discutibile e riduttivo, pervenendo a un giudizio liquidatorio sommario francamente ingiusto e inaccettabile ai nostri occhi, Balducci mette qui in questione tutta la “linea del pessimismo antropologico”, che da Schopenhauer giunge sino a Heidegger, alla stagione e alla temperie culturale del cosiddetto “pensiero debole”, inclusa la figura di Nietzsche, definito in modo scorretto e fuorviante come un pensatore ineffabile filosoficamente e antropologicamente pessimista, un irrazionalista incapace di ragionamento sereno e sospinto solo dall’ “ebbrezza poetica”.

Il fondatore di “Testimonianze” interpreta la celebre frase citata poco sopra di Heidegger come “un modo dissimulato di enunciare l’inevitabilità della catastrofe”, considerandola interna a quella tradizione filosofica occidentale in cui “al pensiero si contrappone il pensiero, (...) sempre in una sfera distaccata dal reale, dalla condizione concreta dell’umanità”.[\[44\]](#)

Anche su Heidegger il giudizio di Balducci è piuttosto sbrigativo e liquidatorio; il pensatore tedesco gli appare solo come un eccentrico nichilista in cui l’ultima parola è affidata solo all’angoscia e al nulla, ma in questo modo sfuggono interamente a Balducci alcuni fondamentali aspetti del pensiero heideggeriano - come la critica dell’umanismo metafisico e del mero “pensiero calcolante”, la tematizzazione della questione della tecnica e del dominio del *Gestell*, il nesso poesia-pensiero, il rapporto tra pensiero occidentale e pensiero orientale, per fare alcuni esempi -, il cui approfondimento avrebbe giovato - credo - alla sua stessa meditazione.

La stessa insistenza con cui Heidegger si è interrogato sul significato della “salvezza” indicata da Hölderlin e sul senso complessivo della poesia hölderliniana avrebbe dovuto spingere Balducci a non considerare scontato l’esito catastrofico e nichilistico del pensiero heideggeriano, che in realtà, nella sua fase più matura, ha cercato strenuamente le vie di un pensiero post-metafisico in grado di consentire un modo più fruttuoso di abitare il pianeta (si pensi solo al tema del *Geviert* e alla intimità dei Quattro: cielo, terra, mortali, divini).

Sta di fatto che all’interrogativo hölderliniano (e heideggeriano) su “ciò che salva”, Balducci risponde nel modo seguente: “ciò che salva è la naturale parentela di tutte le creature, rimasta occultata da una storia, sia biologica che culturale, in cui la legge decisiva è stata, e resta, quella della lotta per la vita” (FR 139).

Balducci non nega qui il ruolo avuto dalla competizione e dalla lotta per la vita nell’evoluzione delle specie, ma ad uno sguardo più profondo ci accorgiamo che s’è rivelato altrettanto necessario il rapporto di “complementarietà” fra le specie (cfr. FR 139). Comprendere ciò è il punto d’avvio per smascherare la presunta eterna verità della legge secondo cui *homo homini lupus*.

Ciò che salva è dunque, sulla base d’una nuova presa di coscienza, un cambiamento radicale dell’atteggiamento, del modo di vivere e di pensare: non si tratta qui di una nuova dottrina, teoria o ideologia, ma ad esempio di azioni giuste, sentimenti, gesti affettuosi e solidali, pensieri e parole ispirati a lucidità e sgorganti dal cuore.

15. *Povertà e letizia di Francesco nel mondo dell’opulenza.*

Di qui il richiamo di Balducci alla “povertà” e sobrietà di vita di Francesco d’Assisi, oltre che all’ “autoregolazione dei bisogni e dei consumi” di Gandhi.[\[45\]](#)

Per dirla con Erich Fromm (e, prima ancora, con Meister Eckhart), va finalmente privilegiata l’ottica dell’ “essere” su quella dell’ “avere”. La provocazione di Francesco è una sfida difficile e in apparenza disperata, non può che suscitare irrisione nel mondo dell’opulenza, che tende irresistibilmente allo sfondamento di ogni limite, vive nel consumismo esasperato e nello spreco permanente, non vuol saperne e anzi concepisce come assurdo il solo parlare di senso del limite e della misura, di saggezza e sobrietà.

Consumismo, mercificazione e logica della “società sirenico-spettacolare” (come l’ha definita Günther Anders) non riguardano più solo o soprattutto le cose e la natura, ma anche le idee, la cultura, i sentimenti e gli affetti, tutto l’ambito dell’umano, la vita intera.

La nostra è una società dell’avere e non dell’essere, nella quale gli esseri umani valgono per quello che hanno e non per quello che sono. Il primato dell’avere diffonde aridità e disperazione, favorisce la crescita del deserto. La volontà di potenza economico-politica, scientifico-tecnologica e militare, il dominio dell’uomo sulla natura producono l’inimicizia tra l’uomo e la natura e tra gli uomini stessi.

Vi è un *aut-aut* posto di fronte a noi e alle cose: queste ultime possono essere strumento di dominio/maledizione o di comunione/benedizione; le cose-idoli, le cose-feticci del feticismo economico analizzato da Marx, irretite completamente nei meccanismi della società dei consumi, della mercificazione e dello spettacolo oppure i beni della terra distribuiti più equamente, le cose del reciproco servizio e fruizione, della compenetrazione e crescita comune, salvaguardate nella loro cosità e dignità.[\[46\]](#)

La figura di Francesco d’Assisi viene riletta da Balducci all’interno della nuova consapevolezza ecologica della comunione creaturale, in cui la terra diviene la casa, l’abitazione di quei viandanti che noi stessi siamo, ora avvertiti di ciò che comporta il suo degrado e saccheggio.

Si tratta di intendere bene, soprattutto in riferimento al “tempo di privazione” peculiare della società opulenta occidentale, il senso della “povertà” qui evocata, che non significa elogio della rinuncia e del sacrificio, ma nuovo senso della fruizione, della gratuità delle cose, sapersi rapportare e cogliere i loro “segreti”, sobrietà e misura, senso del limite e della ricchezza insieme.

Entro la logica della mercificazione e amministrazione totale del mondo, le cose appaiono essenzialmente come merci sottoposte al valore di scambio, sono sottratte al loro *coseggiare*, alla loro essenza di cose, non sono più le cose del *mondo che mondeggia*, con cui l’uomo instaura un rapporto ricco e complesso, non riducibile al puro ambito economico.[\[47\]](#)

La “povertà” francescana non ha nulla di tetro e di austero, è anzi strettamente imparentata con la *letizia*, in quanto l’uomo, grazie a essa, si sente riconciliato con le cose, senza più la pretesa del possesso e della padronanza assoluta su di esse.

Essendo in comunione e in relazione profonda con *tutte* le cose - anche con quelle ritenute più umili e insignificanti -, l'esistenza umana si sposta "lungo l'asse ontologico" (cfr. FR 141) e si arricchisce di inediti aspetti ludico-estetici e contemplativi del tutto estranei agli orizzonti angusti della mera *ratio* strumentale-calcolante. Il senso del mondo qui non si chiude mai, ma si dischiude nella prospettiva dell'arricchimento e dell'ulteriorità di senso.

La "povertà" francescana - rivendicata in antitesi all'opulenza povera di senso, di direzione e di ricchezza umana del mondo mercificato, oggi però vincente e apparentemente insormontabile - costituisce un serbatoio di inaudita ricchezza, perché con essa l'uomo riguadagna un nuovo possibile rapporto tra sé e il suo ambiente vitale, sottratto alla logica irresponsabile del consumo sfrenato e dello spreco, della devastazione e dell'abbruttimento.

Riguadagniamo ciò che ci è più proprio, una nuova dignità di mortali, riscopriamo la bellezza e il piacere della gratuità. Nell'indicarci tutto ciò, Francesco d'Assisi appartiene non solo al mondo dei credenti, ma a tutti gli uomini del pianeta ed è un *uomo del futuro*. La semplicità e l'evangelica follia di Francesco gli fanno considerare potere, ricchezza, gloria, successo come *vanitas vanitatum*, la fiera della vanità in cui gli uomini sono irretiti e corrotti.

Occorre invece rinunciare al mondo per riottenerlo mutato di senso, morire alla vecchia vita per rinascere a vita nuova. In Francesco non v'è apologia del dolore, l'invito è piuttosto quello di passare attraverso la sua ineludibile esperienza e quella della croce perché da queste nasca, nonostante tutto, l'amore. Letizia e allegria sorgono qui dai tesori della povertà.

Francesco è *homem do Paraíso*, figlio della letizia e della gioia del mondo, l'uomo che custodisce e contempla l'incanto e l'armonia di tutte le cose.[\[48\]](#)

Egli ci appare come il simbolo dell' "uomo del futuro", in rispondenza alla svolta antropologica ed ecologica già cominciata dopo la presa di coscienza dei limiti e delle contraddizioni della civiltà del consumo e dello spreco, dove lo spreco riguarda non solo le risorse naturali, ma anche e soprattutto quelle umane.

Da questo punto di vista rileviamo con Balducci: "La povertà di Francesco era anche una forma di amore per le generazioni future, una forma di amore a cui oggi è affidata, con piena nostra consapevolezza, la stessa possibilità che la storia umana prosegua. (...) C'è un tempo qualitativo che si misura verticalmente lungo l'asse che segna il movimento dell'essere umano dalla sua condizione di brutta forza competitiva alla condizione di centro cosciente degli intrecci cosmici, chiamato a provvedere, senza violenza, ma con amore, alla piena maturazione della creazione. Secondo questa misura, Francesco non è un uomo del passato, è un uomo del futuro".[\[49\]](#)

16. *La cultura della guerra, la nonviolenza di Gandhi e la cultura della pace.*

Uomo del futuro è pure Gandhi, con la sua prospettiva - tuttora marcatamente utopica - della nonviolenza, che ha già dato frutti concreti - anche se solo parzialmente - in India. Qui si ribaltano i termini tradizionali del rapporto fra realismo e utopia, si può parlare di realismo dell'utopia e indicare nella nonviolenza la via obbligata da percorrere se vorremo salvaguardare, per quanto è in nostro potere, il futuro della specie.

La *praxis* nonviolenta fa saltare il falso *aut-aut* fra realismo opportunistico, appiattimento sull'esistente da un lato e spiritualismo consolatorio, interiorismo inefficace dall'altro. La logica della nonviolenza è una logica paradossale, che comporta il nostro essere-nel-mondo, ma non completamente del mondo (cfr. TD 135).

La nonviolenza non elude i conflitti e appare come un'arma di lotta, la strategia migliore per affrontare e risolvere i conflitti, una pratica che, anziché condurre alla rassegnazione e all'accettazione del male e della violenza, li combatte radicalmente, esibendo un coraggio di tipo nuovo, non guerriero e maschilista né semplicemente muscolare, che ai fautori delle antiche e consuete pratiche della violenza sembra del tutto risibile.

E' il coraggio di chi, molto amando non solo la propria vita, ma pure quella degli altri, sceglie una via che limita il più possibile la sofferenza, la morte, la distruzione delle persone e delle cose. E' una via che nell'altro non vede mai soltanto il nemico o l'avversario, ma sempre anche - attraverso l'esercizio concreto dell'*empatia* - l'altro uomo, la sua umanità da non calpestare, le sue eventuali e almeno parziali buone ragioni da riprendere e far proprie.

La pratica nonviolenta vuole far sì che la lotta non s'imbarbarisca al punto di non riconoscere più le caratteristiche umanamente rilevanti dei contendenti e perciò è sempre tesa al recupero possibile delle qualità e risorse non ancora emerse e valorizzate dei soggetti in campo.

Balducci parte dalla constatazione della tragicità e della durezza della storia umana, della fragilità dell'amore, della vastità del peccato che è fuori di noi e in ciascuno di noi. Tutti i poveri, i deboli, gli emarginati e le vittime stesse della violenza sono "oppressori potenziali", perché la violenza ha un potere diabolico di contagio e può contaminare chiunque. Anche certe ideologie e certi progetti rivoluzionari di trasformazione della società sono falliti, in quanto troppo legati alla e affascinati dalla mitologia della violenza e dal culto del potere (cfr. MF3, 82, 224-230).

La violenza è però il massimo dei peccati e, come legge del mondo, è la prospettiva catastrofica e irrealistica alla quale deve e può subentrare quella introdotta da Gandhi della *ahimsa*, della *in-nocentia*, della nonviolenza intesa positivamente come pratica dell'amore e della fratellanza.[\[50\]](#)

Purtroppo, nel mondo occidentale, siamo tutti in qualche modo complici del sistema della violenza, che determina lo squilibrio tra Nord e Sud del pianeta e costruisce la propria identità sulla distinzione amico/nemico, ma nelle "attese profonde dell'umanità" ci sono la nonviolenza, la mitezza, la convivenza, la pratica dell'amore (cfr. TD 130-137). La testimonianza della mitezza è assolutamente decisiva per l'autenticità dei credenti e del loro servizio al mondo.[\[51\]](#)

Balducci cercava testardamente e profeticamente di leggere negli eventi della storia contemporanea i segni della progressiva affermazione della cultura della pace e della pratica nonviolenta.

E' difficile esprimere in poche parole il senso, l'ampiezza semantica che le espressioni "pace", "uomini di pace" e "cultura della pace" - assumendo in sé tutte le "tensioni positive della nostra vita individuale e collettiva" - hanno nel vocabolario balducciano.[\[52\]](#)

Il termine pace in Balducci è ricco e complesso, indica una pace spirituale e materiale, soprattutto una "pienezza di adempimenti", rammentando in primo luogo che non vi è pace autentica senza giustizia, che pace e giustizia sono il compito dei credenti, il contenuto essenziale della speranza messianica, del Regno di Dio: "Solo una pace in cui gli ultimi saranno i primi e i primi saranno ultimi sarà la pace del Regno" (cfr. MF3, 288-289; MF1, 24-25, 80-87).

Essere uomini di pace vuol dire vivere nella gioia dello spirito - una gioia che "risponde ad un ingresso in noi di una pace che non viene da noi" -, essere uomini amanti del dialogo, della collaborazione e della fraternità, aprirsi al contributo, al valore e alla dignità di tutti gli esseri, spogliarsi d'ogni violenza per abbattere tutti i muri di separazione - soprattutto quelli del potere, del sapere e dell'avere -, nel segno del riconoscimento della diversità, della ricchezza delle differenze (cfr. MF3, 30-36, 255-261).

La fase storica recente e attuale - col riproporsi drammatico della cultura della guerra e di innumerevoli forme di violenza, col riemergere dei nazionalismi, degli etnocentrismi e delle rivalità interetniche - sembra smentire con la forza brutale dei fatti la prospettiva balducciana.

Quando e se, però, gli uomini torneranno a riflettere su di sé, al di là dei molti e inquietanti oscuramenti della ragione cui assistiamo, l'indicazione della nonviolenza apparirà probabilmente - se non sarà già troppo tardi - come l'unica strada realistica a noi dischiusa nella prospettiva della sopravvivenza e, ancor più, della dignità della specie.

In questo senso la "cultura della pace" cara a Balducci[\[53\]](#) era ed è una posta in gioco molto più alta della mera assenza di guerra e di violenza. La profezia, qui, si fa profezia anche di possibile sventura e il fondatore di "Testimonianze" non sottovaluta le profonde tendenze radicate nei singoli e nella storia umana all'aggressività, al dominio, alla violenza e alla guerra, non si nasconde affatto i gravi rischi che corriamo: "Siamo chiamati a compiti così nuovi che, se non avremo uno spirito nuovo, commetteremo i crimini che i nostri padri hanno commesso" (TD 137). In questione, radicalmente, sono infatti l'essenza dell'uomo, il senso stesso del nostro esistere.

17. *La profezia e la nuova etica planetaria.*

Profezia e profetico sono parole spesso adoperate da Balducci stesso per definire il senso del proprio pensiero e del proprio messaggio. Bisogna però intenderci meglio. Egli metteva in

guardia innanzitutto sé stesso da ciò che chiamava il “fasto delle profezie, che rischiano di sottrarci alla reale condizione della nostra vita, proponendoci una realtà che è vera solo nella immaginazione e che di generazione in generazione inseguiamo senza che mai metta piede sulla terra” (TD 21).

Nel nostro autore - grande maestro dell’ottica evangelico-sapienziale - la profezia non è rivelazione o predizione ingenuamente ottimistica, non è sicuro possesso o rigida predeterminazione del futuro, non intende in nessun mondo ingabbiare il mondo; essa è invece tentativo di interpretazione, lettura dei segni dei tempi, piuttosto “fragile, esposta a tutti i rischi”, eppure “sempre rinasce, in mille forme e in mille luoghi, (...) perché la sua vera sorgente è il cuore dell’uomo inedito che è per ogni dove (...)” (TT 59).

Il linguaggio dell’ *homo ineditus* è profetico, ma non immaginario-astratto e vuole sfuggire alle false alternative rappresentate dall’utopismo ingenuo e dal realismo opportunistico. La profezia indica una direzione non garantita in anticipo verso il futuro, vuole essere generatrice di storia a partire dalla lucidità e dal rigore razionali, da un’analisi accurata del reale che ne riconosca le asperità e ne interpreti le cifre in direzione del meglio.

La scommessa di Balducci consiste tutta nel porre l’accento sulla fiducia nell’uomo (cfr., ad esempio, TD 79), nelle sue potenzialità creatrici e nella ragione, senza indulgere ad alcun mito razionalistico. L’indagine razionale della realtà è rivolta alla sua reinvenzione storica, che però deve fare i conti coi “segni ambivalenti” che contraddistinguono il nostro tempo, in bilico fra prosperità e rovina, speranza e disillusione, progresso e catastrofe; l’ambivalenza, anzi l’ambiguità e l’oscillazione fra bassezza e grandezza, miseria e nobiltà, tenebra e splendore appaiono del resto costitutive dell’uomo stesso, della sua natura profonda.[\[54\]](#)

Osserva Balducci: “Ci manca - ed è questo il nostro vero dramma - una mappa delle possibilità umane, perché siamo imprigionati in un’immagine univoca di uomo costruita e imposta, con tutte le iridescenze dell’universalità, dalla cultura in cui siamo cresciuti” (TT 55).

Uno dei suoi meriti maggiori è stato proprio quello di avvertire con acutezza, a partire da sé medesimo e dai risultati della propria storia personale, i limiti della cultura dominante, anche e soprattutto di quella cattolica, nei cui confronti ha manifestato sino all’ultimo una coerente e stimolante ansia del trascendimento.

Prioritaria è la rimessa in questione dell’ideologia progressistico-storicistica coltivata tenacemente dall’Occidente. Mettendo a punto i tratti di una “nuova etica” planetaria da rifondare (che presenta non poche analogie con il progetto di *Weltethos* portato avanti in questi ultimi decenni da Hans Küng[\[55\]](#)), Balducci rileva: “Il primo tratto è il superamento dell’umanesimo storicistico, secondo cui tutto ciò che di valido c’è nel passato si risolve nella coscienza del presente così come si è modellata nei popoli civilizzati. Il vero umanesimo è quello ‘etnografico’ che ricerca il senso pieno della storia dell’uomo nelle diverse ‘memorie’ che i gruppi umani, anche quelli detti primitivi, conservano della loro esperienza. Gli elementi della pienezza dell’uomo sono dispersi nella variegata famiglia umana e possono essere riconosciuti solo mediante l’umile ascolto delle molte voci dell’umanità”.[\[56\]](#)

Il senso della storia umana va riscoperto al di là delle varie forme di storicismo, sia idealistico sia marxista, che hanno fatto della storia un processo il cui esito sarebbe garantito in anticipo

dall' "astuzia della ragione" o da quella del Partito-stato dagli attributi teologici, oltre che dalla presunta ferrea inesorabilità di leggi scientifiche.

La storia va liberata dall'ideologia storicistica e da quel progressismo di stampo eurocentrico che cercano di imbavagliarla in un senso unidimensionale-riduttivo, per essere riaffidata alle esperienze e alle capacità creative di tutti i popoli e di tutte le culture del pianeta.

L'*ethos*, che è innanzi tutto cosmico - perché la vita umana è l'esito di un intreccio di relazioni -, diviene qui cosmopolitico. L'interdipendenza fondamentale tra specie umana e sistema ecologico richiama e richiede pure quella fra tutti i popoli della terra.

Si ripropone qui il decisivo problema del rapporto fra l'Occidente e il suo altro-da-sé, il diverso. La "terra del tramonto" (*Abendland*) ha sinora per lo più avvertito e vissuto l'altro come essenzialmente pericoloso, la diversità come minaccia per il proprio senso di sé. Il rifiuto dell'alterità è stato motivato con la paura di perdere, sporcare o compromettere in qualche modo la propria identità.

Balducci individua *tre paradigmi* fondamentali dell'incontro con l'altro: i primi due - quello dell'assimilazione e quello che concepisce la diversità come inferiorità - sono vie già ampiamente sperimentate, storicamente fallimentari e superate; il terzo, invece, "definisce il progetto antropologico del superamento dell'età moderna".[\[57\]](#)

E' questa la via che, secondo una bella espressione di Emmanuel Lévinas, richiede l' "epifania dell'altro" e ridefinisce il principio d'identità conducendolo "simultaneamente al massimo di centrazione su di sé e al massimo dell'apertura all'alterità. Nel riconoscere l'altro come tale, io resto me stesso e in più mi faccio ricco dell'alterità riconosciuta" (cfr. TT 61, 73, 79).

A costituire un "nuovo connotato della mia identità di uomo" entra in scena l'altro che, anziché limitarmi o impoverirmi, arricchisce la mia stessa umanità. L'alterità si fa qui componente indispensabile della mia coscienza.

Ricevendo "i doni che gli vengono da lontano", l'Occidente riacquisterebbe un nuovo senso di sé, attuerebbe la rivoluzione più concreta, una svolta antropologica radicale in direzione dell'accoglienza, dell'apertura a una civiltà e comunità internazionale più solidale e conviviale.

18. *La "buona notizia", la retorica dell'amore e la sua pratica. Eros e agape.*

Tutto ciò è stato già compreso e detto nelle parole più significative dei pensatori e dei poeti, ad esempio in quelle fini e penetranti di Edmond Jabès: "Tu sei lo straniero. Ed io?/ Io sono,

per te, lo straniero. E tu?/ La stella, sempre, sarà separata dalla stella; questo/ solo le avvicina: la volontà di brillare insieme”.[\[58\]](#)

Il volto d'altri di per sé è un muto appello che ci interpella e richiede una risposta concreta, l'avvio di un rapporto, di un dialogo.

Balducci sottolinea che l'ispirazione originaria del cristianesimo produceva scandalo e stupore nel riconoscere e accogliere l'altro, anche il più lontano e "straniero" fra i diversi. Ma il cristianesimo deve morire nella sua forma ideologica per ritornare a essere profezia evangelica, messaggio di liberazione a partire dalla vita dei semplici, dei piccoli e dei poveri: *deposuit potentes de sede et exaltavit humiles*.

Solo il *cristianesimo profetico* - che non ha avuto vita facile nella storia del cristianesimo stesso ed è stato anzi sovente ostacolato e "imbrigliato" - può avere senso per il futuro e portare i suoi frutti nel mondo storico (cfr. MF2, 359-364; MF3, 321).

D'accordo con la teologia della liberazione, anche per Balducci - che può essere considerato sicuramente, a nostro avviso, uno dei maggiori teologi italiani ed europei della liberazione - il Regno, in termini teologici, comincia nell'al di qua e, per essere concretamente perseguito, necessita della critica sociale e dell'impegno politico che, indubbiamente, non esauriscono la dimensione della fede, ma la riempiono di contenuti e significati concreti, terrenamente vissuti.

Il Vangelo è un progetto di pienezza che va raffrontato costantemente alle oggettive condizioni storiche in cui viviamo e rispetto a cui ogni progetto politico, pur assolutamente indispensabile, è sempre inadeguato.

C'è un valore permanente del messaggio evangelico, del suo *gioioso annuncio* o della sua *buona notizia (eu-anghelion)*, la cui verità non è solo di ordine conoscitivo, ma anche e soprattutto di ordine pratico, in quanto concerne il modo di essere e la forma di esistenza: "Il Vangelo è un annuncio permanente, in quanto è permanente la nostra condizione di schiavitù e, insieme, la nostra tensione verso la luce" (MF1, 222; cfr. anche MF2, 418).

L'accoglienza in noi del messaggio evangelico non dovrebbe condurci *mai* al vano orgoglio e al trionfalismo, ma *sempre* a sentirci inguaribilmente peccatori, in quanto sempre in qualche modo inadeguati e non all'altezza della richiesta e del bisogno d'amore che è il suo nucleo centrale (cfr. MF2, 400).

Alla base di tutto, secondo Giovanni, sta la *pratica dell'amore*: "Chi non ama il proprio fratello, che egli vede, come può amare Dio, che egli non vede?" (1 Gv 4, 20).

Il vero amore dell'uomo consiste, innanzitutto, nel dar da mangiare all'affamato e nel dar da bere all'assetato, nel suo essere una forza trasformatrice che va alla radice delle divisioni umane, contestandole tutte; altrimenti esso è una parola vuota, con cui ci riempiamo la bocca per soddisfare il nostro narcisismo.

C'è una retorica nauseante e pericolosa dell'amore, di cui Balducci era perfettamente consapevole e su cui scrive ne *Il mandorlo e il fuoco*: "l'amore è pericoloso. L'amore di

gruppo, l'amore di partito, l'amore di chiesa è pericoloso perché collettivizza l'egoismo, lo legittima con motivi nobili e sancisce le oppressioni più terribili. L'amore di cui qui si parla, è diverso. E' un amore che dà la propria vita (...) cerca chi è lontano, (...) non già in base alle affinità elettive ma in base alla sua estraneità". L'amore non è tentativo di sopraffazione e di assimilazione alla propria identità, ma reale apertura all'altro che solleva chi sta in basso e abbassa chi sta in alto (cfr. MF2, 155-156).

Si tratta per l'autore della *Terra del tramonto* dell' "amore discensivo", dell'*agape* del Nuovo Testamento e non dell'*eros* della greicità, di natura appetitivo-possessiva : "l'amore di Dio è un amore discensivo, che va verso il diverso, il lontano, l'immondo, il ripudiato; è un amore che precipita verso le bassezze. Non è un amore che dà appuntamento in alto, ai bravi, ai mistici, ai contemplativi, ai capaci di grandi ascensioni. (...) E' l'amore discensivo. *Agape*, si dice nel Nuovo Testamento e non *Eros*. L'amore che noi conosciamo è un amore assetato di pienezza, di completamento, che cerca ciò che ai nostri occhi vale, merita. Invece l'amore di Dio va nel senso opposto, a ciò che non vale." (MF2, 151-152).[\[59\]](#)

L'*agape* - osserva Armido Rizzi nel libro del 1987 *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, in cui insiste fra l'altro sulla differenza tra il carattere centripeto dell'*eros* platonico nel *Convito* e il carattere centrifugo dell'*agape* biblica - si definisce, "libera dall'ideologia e dalla guerra santa", per l'uscita da sé verso l'altro, "è la volontà che l'altro viva, senza motivazioni che non siano questo stesso vivere, senza reflussi sull'io, nella pura donazione e promozione".[\[60\]](#)

L'*agape* è la forza fresca che s'oppone in modo nonviolento alla forza brutale del mondo, ma il lato crudele della realtà le frappone ostacoli ostinati e talora insuperabili, impedendo sovente il suo fruttuoso dispiegamento. L'*agape* è un *esercizio di conversione* in cui ciascuno deve partire da sé e, per la sua piena realizzazione, è richiesta rispondenza, reciprocità.

Qui è decisiva la capacità di disponibilità e accoglienza nostra e altrui; l'*agape* non si realizza se non facciamo bene i conti con la violenza e il male che sono innanzitutto in noi e che in noi - prima ancora che negli altri - vanno denunciati, smascherati e superati.

Forse questa impostazione, comune a Balducci e a Rizzi, del rapporto *eros-agape* a tutto favore del secondo termine non rende tutto ciò che è dovuto all'*eros* greco - la cui ricchezza andrebbe ulteriormente indagata e la cui caratterizzazione meramente negativa sembra riduttiva e unilaterale - e, soprattutto, perde di vista il fatto che l'amore non può essere definito *solo* per il suo aspetto oblativo e come mero essere-per-altri.[\[61\]](#)

Sta di fatto, comunque, che in Balducci la complessa tematica dell'amore è sviluppata sempre in modo estremamente ricco e stimolante e che lo stesso Rizzi ha approfondito in modo suggestivo la sua riflessione sul rapporto *eros-agape*, sostenendo giustamente che l'*agape*, l'amore etico, "nella sua capacità di fiducia, di attesa, di ascolto, di accoglienza di quello straniero che anche il partner in qualche misura sempre rimane", salva e custodisce l'*eros*.[\[62\]](#)

Certo è che l'amore non è mai un dato acquisito una volta per tutte, ma va coltivato e intuito per disseppellirne i tesori nascosti: "ci è dato, di tanto in tanto, d'intuire i tesori di amore che l'uomo serba per l'altro uomo; tesori sepolti e sterili, perché antichi pregiudizi ci dividono e

fanno scivolare tra popolo e popolo e tra cuore e cuore il gelo dell'indifferenza e dell'odio".[63]

Come Balducci rileva in una delle sue ultime omelie, commentando un passo di Martin Buber: "Aver fede non significa saper spiegare come andranno le cose, è sapere che l'universo fisico è contenuto dentro un Tu a cui possiamo tender le mani" (TD 17).

19. Il tema dell'Altro fra immanenza e trascendenza.

Il tema dell'altro e dell'Alterità è, come abbiamo già mostrato, centrale nella riflessione balducciana più matura. Esso non è mai nel nostro autore un tema puramente e astrattamente teorico, teologico-filosofico, ma è sempre messo in relazione alle problematiche dell'esistenza, del vissuto e dell'umanità concreta; il tema viene comunque sviluppato e riccamente articolato attraverso una molteplicità di influenze, corrispondenze, riferimenti e suggestioni, provenienti soprattutto da Bonhoeffer, Lévinas, Buber, Teilhard de Chardin, Panikkar, Barth, Moltmann, Weil, Sartre, Horkheimer, Todorov, Rizzi, Meister Eckhart, Montaigne, Marx e Feuerbach.

L'altro e l'Alterità rinviano in Balducci sia all'altro essere umano - il diverso da noi da riconoscere e da riscoprire - sia all'orizzonte infinito, a noi dischiuso, dell'Alterità irriducibile alle mere misure umane.

L'altro è ciò che ci inquieta e destabilizza nel senso più alto e nobile, spingendoci al trascendimento, al *novum*. Se non accettiamo il diverso da noi, l'altro uomo, come possiamo accettare Dio, che è totalmente diverso da noi? L'accoglimento dell'altro è dunque lo stesso accoglimento del mistero divino sotto forma umana: "Se uno dice di amare Dio e non tollera chi è diverso da lui, non ama Dio, ma ama se stesso: la sua fede è una forma di narcisismo" (cfr. MF3, 268-270).

Vi è nell'ultimo Balducci una peculiare, acuta nostalgia (*Sehnsucht*) dell'Altro, che è al tempo stesso nostalgia - e pure tensione, desiderio, amore - dell'altro uomo, di noi stessi e di Dio come il "totalmente Altro" di horkheimeriana memoria (*Gott als ganz Anderes*)[64] : "Se ne avessi il tempo e la capacità, amerei scrivere una storia della nostalgia dell'Altro lungo tutta la storia umana. La nostalgia dell'Altro è poi anche la nostalgia di noi stessi, dell'Altro che è in noi, dato che il ripudio dell'Altro è un ripudio di noi, è una nostra menomazione in quanto la nostra totalità implica la presenza irriducibile dell'alterità" (AL 26).

Balducci ricerca qui come sia possibile giungere a una *via*, un *guado*, un *varco* nella trascendenza. Confrontandosi con lo scetticismo moderato di Montaigne, egli crede di trovare - in modo orizzontale e non più verticale/metafisico - nel Tu quel *varco* all'Essere che Montaigne aveva vanamente cercato (a suo dire) nei suoi stupendi *Essais*.

Il soggetto emerge solo a partire dalla correlazione originaria con gli altri, dalla “consustanzialità” fra i soggetti, la quale non può consentire di ridurre gli altri a meri oggetti (cfr. AL 42-43). Perciò occorre essere capaci di guardare noi stessi con gli occhi degli altri e di ravvisare in noi stessi l’estraneo: questa è la via maestra della vera pace e riconciliazione tra gli uomini.

Non si dà identità individuale senza il riferimento all’altro (cfr. TD 177-178), non si può ricercare il senso di sé senza considerare la relazione con l’Altro, “il cui ultimo gesto è l’oblazione totale, al punto di assumere l’Alterità come centro di prospettiva su di sé, fino ad addossarsi il destino dell’Altro come il proprio destino: Io sono l’Altro. La transizione è come una morte. Le assonanze evangeliche sono trasparentissime. Nel gesto della totale oblazione di sé, fino alla totale dimenticanza di sé nell’Altro, si ha la rivelazione dell’Essere, l’ingresso nella trascendenza, in quella ulteriorità in cui l’Io e il Tu sono fondati. (...) Noi siamo in grado di capire come il passaggio alla trascendenza non sia più nelle verticali metafisiche, ma in questa orizzontalità in cui si ritaglia il rapporto Io/Tu, nel quale può avvenire che il rapporto si risolva in una totale oblazione di sé, nella immersione totale nell’Altro” (AL 57).

La “transizione all’Altro” (cfr. AL 53-72) si presenta nell’autore della *Terra del tramonto* come un vero e proprio “evento antropologico” e non come un fatto occasionale o meramente sentimentale.

In polemica piuttosto chiara - benché non sempre esplicitata e approfondita come forse sarebbe stato necessario - con il “pensiero dell’essere” heideggeriano e con certi esiti metafisici del pensiero orientale, Balducci ritiene che l’accesso all’Essere non consista nel dissolvimento dell’io in omaggio all’assolutezza e alla impersonalità dell’essere stesso, ma si renda possibile nella relazione Io-Tu “portata al limite delle sue possibilità” (cfr. AL 54).

La relazione Io-Tu si pone sempre anche come “pura possibilità”, una sorta di idea regolativa della prassi concreta dell’umanità. Vi è qui un intreccio chiasmatico indissolubile, per cui noi siamo nell’Altro e l’Altro è in noi.

Ora, questa Alterità è, nel contempo, ombra e luce: “noi portiamo in noi qualcosa che è Altro da noi ma questa alterità non è soltanto l’*ombra*. Certo questo qualcosa giace nell’ombra, ma è luce, è la potenzialità obiettiva di forme umane più alte in cui le culture si comprendono l’una con l’altra, in cui le alterità non si annullano né si assimilano ma restano tali nel gioco dello scambio reciproco in vista di intese sempre più alte. L’Alterità è il veicolo della nostra dilatazione, perché comprendendo l’Altro che è in me ed è fuori di me io dilato me stesso, rimanendo altro dall’Altro che ho compreso” (AL 91).

L’*oblazione* qui è un’offerta, un dono di sé in cui non si avvantaggia solo l’altro, ma ci arricchiamo noi stessi soggetti dell’offerta, nel senso che diventiamo più ricchi di nuova umanità. Ci arricchiamo di un’umanità più ricca di noi stessi e dell’altro insieme.

A questo proposito Balducci riprende esplicitamente (cfr. AL 87) il tema biblico del *cuore nuovo*, capace di ispirare una “ascetica nuova”, dalla quale avrebbero molto da imparare gli asceti dal cuore duro. Qui è in gioco il cuore dell’uomo che, come punto massimo della interrelazione di tutte le cose, informa di sé, nella sua recettività, la volontà, l’amore, il

pensiero e la passione. Con la capacità recettiva del suo cuore, l'uomo sente l'altro uomo e avverte l'Alterità.

Il viaggio dell'*agape* avviene solo attraverso l'apertura piena e totale all'Altro, al più diverso da noi. In questo modo noi non oggettiviamo Dio, ma lo intendiamo come un Tu.

Dio non è per Balducci il Dio-tappabuchi, provvidenziale e *passe-partout* (cfr. TD 28 e 119) che finisce col deresponsabilizzare l'azione umana nel mondo e non è la mera *causa sui*, l'*Ens perfectissimum*, sussistente beatamente per sé, il *summum Ens* della gerarchia degli enti tipica della tradizione metafisica cristiana. Né è il Dio di comodo dei potenti e privilegiati, dei conformisti e ipocriti, dei ricchi dal cuore arido, che si riduce piuttosto a "cifra ideologica", a ideologia del sacro, che nasconde il dominio e legittima la cattiva realtà.

Troppe volte abbiamo costruito un Dio a nostra immagine e somiglianza, al servizio di interessi di parte e di una tradizione religiosa fra le altre. Questo Dio - nel nome del quale hanno prosperato guerre e violenze, odi e divisioni - è davvero morto, come ci hanno già insegnato, in modi diversi, Marx e Nietzsche.

Il padre scolopio recupera invece l'insegnamento di Meister Eckhart - per il quale ci avviciniamo a Dio solo nel "fondo dell'anima" (il cui *fondo*, *Grund*, è un abisso, *Abgrund*, come l'abisso stesso di Dio)^[65] - e l'eredità della teologia negativa, che ci invita a considerare innanzitutto ciò che Dio *non* è e ci impedisce di definirlo positivamente: "Di Dio sappiamo quello che non è, non quello che è, e quindi il vero credente ama parlare pochissimo di Dio, non scrive il nome di Dio sulle pareti, né sui manifesti, né nelle schede elettorali, perché è un nome che appartiene all'intimo dell'intimo: c'è una pudicizia che ci impedisce di parlarne. Uno non porta in giro le lettere alla fidanzata per farle leggere, altrimenti è un degenerato".^[66]

Il *Deus absconditus* non è qui fonte di sgomento e di mera inquietudine, ma di benedizione, tanto che Balducci potrebbe ripetere con il Nicola da Cusa della conclusione del *De Deo abscondito* (1440-1445 circa): "Sit igitur Deus, qui est ab oculis omnium sapientium mundi absconditus, in saecula benedictus. Amen" ("Sia dunque Dio, nascosto agli occhi di ogni sapiente del mondo, benedetto nei secoli. Amen").^[67]

20. Il Dio di Balducci fra il silenzio e la parola.

La differenza tra il "Dio di Gesù Cristo" e il Dio "che invece a volte noi poniamo a sigillo supremo dell'ordine che abbiamo costruito e che è una pura nostra produzione" (TD 124) è enorme. Il vero Dio non è di parte, sfugge al pieno possesso degli uomini e delle loro istituzioni, delle loro dottrine e teologie, anche delle teologie radicali (cfr. TD 121 e AL 100, 42-43).

Nessuno può infatti "incapsulare" la "libertà di Dio" e, come ben sapevano gli ebrei, occorre non nominare mai invano il nome di Dio. L'antidogmatismo, la libertà e lo spirito critico di Balducci sono qui condotti alla massima potenza.

Il Dio posseduto e oggettivato è il Dio degli idolatri, fanatici, integralisti, intolleranti che parlano a suo nome per avanzare le proprie pretese di dominio e di successo storico. Credere di possedere Dio significa trasformarlo in un idolo funesto e foriero di sventure, fatto solo a nostra immagine e somiglianza.

Leggiamo in una delle ultime omelie balducciane: “Dio non si dimostra, si mostra” (TD 23) e si mostra solo nella pratica dell’amore, della giustizia e solidarietà fra gli esseri umani.

Commentando un brano straordinario del Vangelo di Matteo (*Mt 25, 31-45*), Balducci scrive che “Dio è nell’Altro” (cfr. AL 68 e TD 47), ossia il vero volto di Dio va cercato nell’uomo emarginato, sofferente, alienato, spogliato della sua umanità. Noi potremo scoprire “la tenerezza di Dio attraverso la solidarietà con gli uomini” (TD 27).

Dio è essenzialmente *ad Alium, ad nos*, oblazione totale, essere-in-riferimento (*esse ad*), dono totale. L’ineffabile e inesprimibile mistero del Dio di salvezza si palesa nell’incontro fra la grazia di Dio e gli uomini che aspirano alla liberazione (cfr. TD 90).

Il non possesso del divino non rappresenta un impoverimento, al contrario ciò che Max Horkheimer chiamava la *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* è la massima saggezza che ci rende aperti alla verità e liberi dalla violenza: “Non c’è un vero volto di Dio. La nostra aggressività si è servita anche di Dio. Il volto dell’invisibile Dio, *in speculo*, si riflette sulle onde molteplici delle culture, in forme diverse, e nessuna di quelle forme è Lui. Egli è il totalmente Altro. E chiunque percorre il difficile sentiero della scoperta dell’Alterità, lo sappia o no, si avvia verso il totalmente Altro. Averne la nostalgia significa avere acquisito la massima delle saggezze” (AL 91).

Si capisce da tutto ciò come l’ultimo Balducci, specie in un saggio come il già citato *Elogio (penitenziale) del silenzio* (1991), abbia avvertito l’urgenza di una riflessione sul rapporto tra il silenzio e la parola, su cui ha scritto lucidamente Pierluigi Onorato nella sua “Presentazione” a *L’Altro. Un orizzonte profetico*: “ C’è una parola che esprime la volontà di potenza e mira a ingannare o dominare gli interlocutori; e c’è una parola che riflette l’ansia di comunicare, da ‘cuore a cuore’, e che, se appena riesce a risalire la china del peccato che ci avvolge, attingendo alla grammatica generativa che unifica tutto il cosmo, sa parlare come Francesco con gli uccelli e con il lupo, e sa dare del ‘tu’ al sole, alla luna e agli elementi della natura.

Così c’è un silenzio che riflette la finitezza dell’io, per esempio le sue incertezze e il suo scetticismo, o la sua apatia, oppure il suo odio per il proprio simile e le sue trame di potere. Ma c’è anche un silenzio che è specchio e custodia della totalità delle cose e degli uomini, che riflette attivamente una simpatia cosmica e antropologica.

Balducci ha assaporato spesso - e non solo nell’età matura - questo silenzio di comunione, come ‘tranquilla immersione nella verità che sta prima e dopo le parole’. (Proprio per questo, anzi, lui che poteva dirsi un professionista della parola, non ha mai fatto della parola un uso banale o aggressivo). Negli ultimi tempi della sua vita, questo silenzio per lui era sempre più ‘gremio di richiami’, che riecheggiavano le voci dell’infinito cosmo e le parole non dicibili dell’uomo *absconditus*. In questo silenzio egli parlava a Dio (la preghiera per lui è una silenziosa corrispondenza tra l’uomo sconosciuto e il Dio sconosciuto), e accresceva la sua

insofferenza del parlare di Dio (la teologia è sovente un indebito impossessamento del dio edito)” (AL 10-11).

Nel suo *Elogio (penitenziale) del silenzio*, Balducci concentra l’attenzione sul silenzio che nasce da un atteggiamento di ascolto e di accoglienza. Qui la sua riflessione incontra da un lato - e piuttosto paradossalmente, a prima vista - quella di un pensatore a lui non caro, come Martin Heidegger, che ha parlato di verità dell’essere come *aletheia* (cfr. AL 96) e per il quale “ein Wortklang des echten Wortes nur aus der Stille entspringen kann”^[68] (“un risuonare della parola autentica può scaturire solo a partire dal silenzio”), il silenzio, appunto, dell’immensa regione dell’essere.

Vi è una pagina de *Il mandorlo e il fuoco* in cui Balducci si riferisce in modo esplicito, con una rielaborazione teologica personale del tema, agli *Holzwege* di Martin Heidegger^[69] - e pure ad altri temi heideggeriani come quelli della *Gelassenheit* (*abbandono*) e dell’*Abgrund* (*abisso*) -, ai “*sentieri interrotti*” che sono il nostro destino nella ricerca della verità: “Ognuno cerca Dio come può. Ma le ricerche umane sono tutte come sentieri interrotti. A un certo punto si trovano sul vuoto e sull’abisso, dato che non c’è processo di continuità che ci porti fino al cuore di Dio. Dio si manifesta, non si conquista; Dio si concede, non si possiede. C’è un momento di estrema umiltà dell’essere in cui ci si arrende a Dio, stendendo le mani, come l’antico guerriero che si arrendeva al vincitore” (MF3, 99).

D’altro lato, Balducci incontra, ancora una volta, il pensiero orientale, in particolare il buddhismo zen e il taoismo di Lao Tse, secondo cui “la via che si può nominare non è la vera via” (cfr. AL 94).

Il silenzio caro a Balducci esprime la “sovrabbondanza dell’indicibile”, ci avvicina al “linguaggio delle cose”, alle “voci dell’infinito cosmo”, al “messaggio corale”, alla “grammatica generativa” universale, ci fa cogliere la nostra parentela con tutte le cose (cfr. AL 94-96).

L’alienazione tecnologica del nostro tempo, col suo chiacchiericcio massmediatico imperante, tende a sovrastare e a impedire questo tipo di silenzio e ad occultare il rapporto autentico fra il silenzio e la parola.

Si tratta invece di pensare il silenzio come “tranquilla immersione nella verità che sta prima e dopo le parole” (AL 96), nella verità intera, nella sua immensità: la verità del mondo e di noi stessi nel mondo, la verità dell’Uno-Tutto, potremmo aggiungere noi con un linguaggio che non è più quello del padre scolopio. In questo senso il silenzio è anche preparazione alla morte, non tanto e non solo alla morte in generale, ma innanzi tutto e in primo luogo alla *propria* morte.

Il silenzio è qui “l’altro nome di Dio” (AL 97) e questo silenzio ci rende evidente la fondamentale ambivalenza del linguaggio umano, che occulta e svela insieme. Il senso più genuino della parola risiede nel “rivelare ciò che sta oltre la parola” (cfr. AL 95-96), ma il linguaggio logorato dell’uomo edito ci rende difficile recuperare il valore simbolico della parola, distinguere la grammatica convenzionale dalla grammatica generativa, mettere insieme (*symballein*) ciò di cui si può parlare e ciò di cui non si può parlare.

L'uomo inedito è colui che, pur esprimendosi - come lo stesso Balducci ha fatto - con "dovizia di parole", rinvia sempre ad un orizzonte extralinguistico: "L'uomo inedito predilige il silenzio e anche quando parla le sue parole si caricano dell'aspirazione alla totalità, come a dire a un mondo che non è quello della cultura espressa dai vocabolari, è la vera patria dell'essere. (...) l'uomo inedito abita nel silenzio e riesce a riconoscersi solo nelle parole che mantengono le radici nel silenzio" (AL 98).

L'uomo inedito e nascosto almeno parzialmente a sé stesso rimane aperto all'orizzonte non oggettivabile dell'essere, alla misura incommensurabile del *Deus absconditus*, non riconoscendosi né nella preghiera dei fanatici religiosi che s'impossessano idolatricamente del divino né nella semplice negazione degli atei.

Per il futuro, Balducci auspica un cristianesimo "povero di parole" e "ricco di testimonianze vissute": "Avremo un cristianesimo molto povero di parole e ricco soltanto di testimonianze vissute. Un albero verde in una zona arida è un ospizio, un punto di riferimento, non è un altoparlante. E noi dovremmo prepararci ad un cristianesimo spoglio di parole, tornato ad essere un'irradiazione delle beatitudini. Quando viene il momento della siccità, tutti si raccolgono intorno a colui che si rivela ancora florido e vegeto perché il suo alimento è altrove. Dobbiamo affrontare il tempo che viene con questa sicurezza e con questo coraggio" (MF3, 222-223).

21. *L'eschaton e il futuro come "luogo di pienezza".*

L'annuncio profetico implica secondo Balducci una forte negazione dei mali del presente e un netto privilegiamento del futuro come "luogo di pienezza", in cui sarà "definitivamente avverata la coincidenza tra il possibile e il reale" (TT 58). La profezia è produttrice di storia, ma è "l'*eschaton*, l'ultimo evento (...) il suo vero domicilio" (TT 59).

La pienezza dell'uomo risiederebbe allora "non nel primo Adamo ma nel secondo, non nelle origini ma nell'*eschaton*. La verità totale abita nel futuro ed è una verità di salvezza che riguarda l'intera creazione".[\[70\]](#)

Balducci parla del "futuro assoluto" come del momento in cui passeranno all'atto le potenzialità finora inespresse e impedito. L' "ansia del futuro" e l'enfasi su di esso hanno in sé, in questo discorso, il senso del limite; qui non si tende dunque al futuro nello stesso senso del progresso illimitato e del prassismo furioso tipici della moderna volontà di potenza occidentale: "Sentire che siamo attraversati da un'ansia verso il futuro può anche persuaderci ad accettare il nostro limite nella gioia di essere veicoli di ciò che ci trascende, che viene dal passato e va verso il futuro. Noi siamo i veicoli di una totalità che tende all'adempimento" (AL 88).

L'*eschaton* è il punto estremo della *plenitudo hominis*. Qui il Paradiso terrestre viene ribaltato "nel futuro assoluto, come condizione ultima dell'uomo" e il Regno di Dio appare al padre scolopio come la "totale realizzazione" delle possibilità dell'uomo inedito, il cui orizzonte non è l'eterno, ma il tempo "come misura della realizzazione delle possibilità inibite" (cfr. TT 53, 55, 127; MF3, 26).

L' "uomo universale" qui si configura come una sorta di idea regolativa kantiana, l'*eschaton*, l' "evento ultimo" che abita il futuro, vera dimensione della pienezza del Cristo della resurrezione (cfr. TT 77, 154).

L'*eschaton* viene definito come "il futuro di Dio" (MF1, 75; MF2, 414-415). Il Dio Invisibile viene inteso da Balducci anche come "il Dio del futuro" o il "futuro assoluto", l'orizzonte di ogni umano e relativo orizzonte storico, il *mistero* che "si nasconde nel futuro del mondo ed è oltre il mondo", ma che richiede - proprio come "Dio della promessa" - l'azione umana nel tempo, lo star dentro la dinamica temporale, la piena partecipazione storica (cfr. MF1, 103; MF3, 115).

Lungi dal costituire un discorso fumoso e astratto, la predicazione escatologica balducciana del Vangelo consente il respiro ampio della fede, in particolare impedisce al discorso di fede di ancorarsi e di esaurirsi in una sola cultura teologica, ecclesiastica e geografica storicamente determinata. L'escatologia^[71] è la fede nel Regno che tocca a noi custodire e allevare. L'amore del Regno sorge ed è in stretta connessione con l'amore della vita terrena.

Alla "libertà dello Spirito" toccherebbe infatti la "verità intera" (cfr. TT 155). La prospettiva sul futuro si colma qui di luce sino alla "speranza umanamente assurda" di "eliminare la morte" (cfr. TD 29-30 e 126).

E' la speranza della "vita eterna", ma questa espressione ha bisogno di una "autenticazione esegetica": per essa si deve intendere una "vita globale, totale, secondo le promesse di Dio, non semplicemente una vita nell'al di là, ma una vita ricondotta alla piena autenticità, alla piena esperienza della liberazione" (MF2, 327).

Qui il *pathos* balducciano dell'autenticità raggiunge il massimo livello di intensità, al punto che, quasi irresistibilmente, tendiamo a porci - senza poterci attendere risposte facili ed esaustive - la domanda: è possibile mirare ad un'umanità caratterizzata essenzialmente da una piena, totale, pura autenticità?

A proposito di eternità e resurrezione, Balducci si spinge ad affermare: "l'eternità non sarà un'assenza di tempo, ma sarà un tempo diversamente riempito, sarà un tempo con un contenuto nuovo. La resurrezione non ci restituirà o non ci consegnerà ad un modo di esistere astratto, cristallino, privo delle concretezze dell'esistenza terrena, ma porterà a perfezione i modi stessi dell'esistenza terrena" (MF1, 323).

Siamo qui al livello della "specificità cristiana della fede", della "salvezza per antonomasia" e ci sembra di poter ribadire da questo punto di vista - contro alcune interpretazioni cattoliche del pensiero balducciano che in esso hanno intravisto una deriva eccessivamente immanentistica (e filo-marxiana) - la piena e "ortodossa" fedeltà teologica al Regno del padre scolopio, per altri aspetti tutt'altro che ortodosso e obbediente alle gerarchie ecclesiastiche.

Balducci - la cui unica vera ortodossia fu quella rivolta alle possibilità dell'*homo ineditus* o *absconditus* e al "futuro di Dio" - tiene però a chiarire sempre che il discorso sulla salvezza non va mai ridotto alla sola dimensione ultramondana, "perché dell'al di là - per così dire - non si hanno contenuti conoscitivi e poi perché la novità del Cristo è che la salvezza comincia dal presente" (CC 147).

L'autore de *La terra del tramonto* ammette di non aver mai insistito troppo sulla salvezza ultramondana per un motivo preciso: "Purtroppo è avvenuto che l'insistenza parossistica ed esclusivistica su questa salvezza dal mondo ha consentito che il mondo fosse abbandonato a tutte le forme di schiavitù" (CC 149. Cfr. anche CC 148).

Ora, al di là dell'accordo su quest'ultima osservazione, ci sembra che l'escatologia balducciana presenti alcuni indubbi elementi di grande fascino, ma pure sollevi perplessità e interrogativi.

Pensiamo che espressioni dubbie e problematiche come "l'ultimo evento", la verità e la salvezza "totali", la "libertà dello Spirito" come "verità intera", etc. pretendano vanamente di suggellare in modo definitivo quella dialettica aperta fra uomo edito e inedito che costituisce uno dei punti salienti della riflessione di Balducci, al quale stava massimamente a cuore proprio l'ulteriorità di senso in gioco in tale rapporto.

Non si tratta infatti di "chiudere" in qualche modo, ma di mantenere sempre aperta la prospettiva dell'ulteriorità di senso. Sembra infatti assai difficile, anzi impossibile trovare un luogo e un tempo della "verità intera" e della "salvezza totale". L' "evento ultimo", poi, nell'era atomica e nell'età del pericolo estremo, può anche non essere un evento di salvezza.

Che il regno di Dio sia la "totale realizzazione" delle possibilità dell'*homo ineditus* resta una mera supposizione, una speranza - certo carica di straordinario fascino - tutta interna a quel "mistero della fede" di cui Balducci mi parlò anche in lettere e conversazioni private, confessando i limiti del nostro sapere e della nostra ragione.

In realtà, ogni filosofia della storia - compresa quella del padre scolopio - che assolutizza il futuro (leggiamo significativamente in una nota del 1° gennaio 1960 facente parte del già citato *Diario dell'esodo 1960/1970*: "l'unico tempo degno dell'uomo è il futuro")[\[72\]](#) e pone in esso la meta ultima della salvezza tende a sottovalutarne o a non riconoscerne il carattere costitutivamente incerto e imprevedibile, la sua sostanziale inconoscibilità e insondabilità.

Non solo non abbiamo alcuna certezza che ci attenda nel futuro la salvezza totale, ma gli indizi di cui disponiamo non ci inducono a confidare in nessun tipo di salvezza. Non solo la salvezza, ma la stessa possibilità di futuro della specie umana e di tutti gli esseri viventi appare oggi assai incerta e in questione.

Concepire la storia come un processo che va dall'incompiuto al compiuto, dal provvisorio al definitivo, dall'imperfetto al perfetto sembra ancora una volta un modo per venire incontro ai nostri desideri e sogni "umani, troppo umani", più che una possibilità reale.

Il percorso della storia umana - il cui lato tragico è difficilmente sottovalutabile - è stato, è e sarà probabilmente sempre molto più contraddittorio, aspro, faticoso, enigmatico e

inquietante, in modo corrispondente a ciò che ci appare come la ineliminabile ambiguità umana. Né si può ritenere che le innumerevoli ingiustizie e violenze patite dagli uomini nella storia possano essere facilmente risarcite nella supposta (e indimostrabile) “salvezza totale” che ci attenderebbe.

Non va però mai dimenticato - oltre i dissensi, i dubbi, le domande e le perplessità - ciò che di prezioso serba in sé il discorso di Balducci, nonostante e, anzi, proprio in virtù della sua fortissima tensione escatologica.

Quel che importa è infatti il vigoroso e salutare richiamo a camminare insieme, credenti e non credenti - per ricorrere a una terminologia sempre più inadeguata e obsoleta -, popoli e culture del Sud e del Nord del pianeta, uniti dalla passione e dalla pratica dell'amore per l'umanità concreta, rivolti a far emergere le possibilità inedite dell'*homo absconditus* che sempre abita, per lo più inespresso e soffocato, nel cuore e nella mente di ciascuno di noi.

Balducci riteneva che la fede in Dio andasse liberata dagli “involucri religiosi” e posta dinnanzi alla “fragilità ontologica” dell'uomo: “Il Dio che pascola le galassie come greggi è solo un'immagine poetica”.[\[73\]](#)

Come il nostro autore diceva, riferendosi ancora una volta a Francesco d'Assisi, l'onnipotenza di Dio è quella dell' “amore inerme”, “non violento per eccellenza”, che accoglie e lascia essere liberamente le creature.

Scienza e filosofia non hanno, secondo Balducci, titoli per occuparsi della “dimensione ultima” del cosmo: “Il cosmo è un'isola e Dio è l'oceano che la circonda: la scienza e la filosofia esplorano l'isola e i suoi confini, Francesco contempla l'oceano e, dentro l'oceano, la vita dell'isola che senza l'oceano non ci sarebbe” (cfr. FR 155-156).

Data l'inesplorabilità e l'insondabilità del “Dio-oceano”, è certo che possiamo piuttosto porre attenzione alla cura e alla salvaguardia del “cosmo-isola” nell' “oceano” sterminato: in ciò a noi sembra consistere il radicale e profetico messaggio che Ernesto Balducci ci ha consegnato dandoci appuntamento nel futuro, se e nella misura in cui vi sarà un futuro per l'umanità.

Piacenza, gennaio-febbraio 1993/novembre 2008-luglio 2009

(Rielaborazione e nuova versione della relazione presentata, col titolo *Etica planetaria e critica dell'ideologia nel pensiero di Ernesto Balducci*, il 16 gennaio 1993 presso l'Auditorium della Fondazione della Cassa di Risparmio di Piacenza e Vigevano di Piacenza, al convegno “Io non sono che un uomo: padre Ernesto Balducci”, organizzato dalla rivista “AlfaZeta”, dall' “Associazione per la pace” e dalla Fondazione della Cassa di Risparmio di Piacenza e Vigevano. Al convegno parteciparono, con interventi e relazioni, Efrem Tresoldi, Lino Ronda, Aluisi Tosolini, Renzo Foa, Severino Saccardi, Franco Toscani, Pierattilio Tronconi, Roberto

Lovattini. La mia relazione fu pubblicata negli Atti del convegno di studi, a cura della Fondazione della Cassa di Risparmio di Piacenza e Vigevano, alle pp.40-65).

[1] Fra i testi omiletici balducciani, faremo ampio riferimento (con le sigle MF1, MF2 e MF3) soprattutto alla seconda edizione (1981-1984) dei tre volumi intitolati *Il mandorlo e il fuoco. Commento alla liturgia della Parola* (1979-1981, Borla, Roma), che raccolgono le omelie corrispondenti alla liturgia delle domeniche e delle festività degli anni compresi fra il 1974/75 e il 1978/79.

[2] E. Balducci, *Il cerchio che si chiude* (d'ora in poi citato con la sigla CC), intervista autobiografica a cura di L. Martini, Marietti, Genova 1986, p.16. Cfr. le pp. 9-17. Leggiamo pagine toccanti e significative sul mondo dell'Amiata come "scuola inconsapevole di Vangelo" nell'intervista, a cura di P. Listri, *Lo specchio del cielo*, in "Testimonianze" nn. 421-422 (numero monografico dedicato a *Ernesto Balducci: attualità di una lezione*), gennaio-aprile 2002, pp. 288-290. Sulla figura umana e intellettuale di Balducci mi sono soffermato nello scritto *Un appuntamento nel futuro*, "Testimonianze" nn. 347-349 (numero monografico dedicato a *Ernesto Balducci*), luglio-settembre 1992, pp. 60-65.

[3] E. Balducci, *L'uomo planetario* (d'ora in poi riportato con la sigla UP), Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Firenze) 1990, pp. 176-178. Il volume fu pubblicato per la prima volta presso Camunia, Milano 1985. Cfr. anche MF1, 84.

[4] Cfr. E. Balducci, "I nemici della croce", ne *Il tempo di Dio. Ultime omelie Avvento 1991- Pasqua 1992* (d'ora in poi citato con la sigla TD), "Presentazione" di L. Martini, "Nota sull'Autore" di B. Bocchini-Camaiani, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1996, pp. 155-163. Cfr. anche p. 132 e p. 154.

[5] Sul peculiare equipaggiamento che lo Spirito Santo offre agli uomini di chiesa per lo svolgimento del loro compito, si veda lo scritto del 1940 "Cristo, la realtà e il bene. Cristo, chiesa e mondo", in D. Bonhoeffer, *Etica*, a cura di I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil, C. Green, ediz. it. a cura di A. Gallas, trad. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 1995, p. 43.

[6] Cfr. E. Paci, *Principii di una filosofia dell'essere*, Guanda, Modena 1939, p. 41; Id., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1963; Id., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973.

[7] Cfr. "Le cose ultime e penultime" (1940-1941), in D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., pp. 130-131.

[8] Cfr. E. Balducci, *L'Altro. Un orizzonte profetico* (sigla AL), "Presentazione" di P. Onorato, "Nota sull'Autore" di B. Bocchini-Camaiani, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi), 1996, pp. 53-54 e 63-67. Nell'"Appendice" di questo volume, che raccoglie i testi di quattro conferenze tenute a Roma tra il novembre 1991 e il febbraio 1992, troviamo (pp. 93-103) uno splendido saggio di E. Balducci, *Elogio (penitenziale) del silenzio*, pubblicato per la prima volta in "Testimonianze" n. 340 (1991), poi ristampato anche in "Testimonianze" nn. 421-422, cit., pp. 349-354.

[9] Su questo tema si veda M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

[10] Sul nesso stretto etica-teologia si veda A. Rizzi, *L'ancella dell'etica*, "il manifesto", 3 ottobre 1986.

[11] Sul problema della morte in Bloch, si veda soprattutto il capitolo 52 ("Sé e la lampada funebre. Ovvero immagini di speranza contro la forza della più potente non-utopia: la morte"), in E. Bloch, *Il principio speranza*

(1959), trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, "Introduzione" di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994, vol. III, pp. 1276-1365.

[12] Cfr. soprattutto i paragrafi 45-53 della "Seconda Sezione", in M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, pp. 278-319.

[13] Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1989.

[14] Sul tema del rapporto fra violenza e religioni, cfr. tra l'altro F. Gentiloni, *La violenza nella religione*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1991.

[15] L. Grassi, "Presentazione", in E. Balducci, *'E voi chi dite che io sia?'. 'Chi dicono gli altri che io sia?'. Camus Croce Feuerbach Renan Vivekananda Nietzsche Saint-Simon Unamuno Proudhon Spinoza*, "Nota sull'Autore" di B. Bocchini Camaiani, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1996, p. 11.

[16] Le ultime citazioni sono tratte da E. Balducci, *Noi e gli increduli*, in "Testimonianze" n.10, 1958, pp.28-40, ora in E. Balducci, *'E voi chi dite che io sia?'. 'Chi dicono gli altri che io sia?'*, cit., pp. 80, 84-85 e 89.

[17] A una "prassi messianica" capace di "trovare un'alternativa al falso dilemma tra enfaticizzazione politica della fede o sua recinzione nel santuario dell'intimità", di rendere presente la fede alla storia senza obbligarla a "contrarsi nell'esclusività del politico", si ispira il libro di A. Rizzi, *Messianismo nella vita quotidiana*, "Presentazione" di G. Piana, Marietti, Torino 1981, p. 7.

[18] Cfr. su questi temi L. Boff, *E a Igreja se fez povo* (1986), trad. it. di P. Collo, *Una prospettiva di liberazione. La teologia, la Chiesa, i poveri*, "Saggio introduttivo" di E. Balducci, Einaudi, Torino 1987.

[19] Cfr. E. Balducci, *Diario dell'esodo 1960/1970. Cronache del popolo di Dio 1960/1970*, Vallecchi, Firenze 1971, pp. 9, 12-13, 24-26, 29-30, 60-61.

[20] E. Balducci, *Diario dell'esodo 1960/1970. Cronache del popolo di Dio 1960/1970*, cit., p. 232. Cfr. anche E. Balducci, *Papa Giovanni*, Vallecchi, Firenze 1964.

[21] Cfr. il capitolo 55 e conclusivo ("Karl Marx e l'umanità. Il materiale della speranza"), in E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., vol. III, pp. 1563-1588.

[22] E. Balducci, *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione* (sigla TT), Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi), 1992, pp. 43-44.

[23] Cfr. AL 69, TD 28 e 119. Per un approfondimento di questi aspetti rinvio a F. Toscani, *L'etica della responsabilità di Dietrich Bonhoeffer*, "Filosofia e teologia" n.1 (numero monografico *Sul penultimo*), Edizioni Scientifiche Italiane, gennaio-aprile 2006, pp. 64-81.

[24] Cfr. TD 30. Cfr. anche *Noi e gli increduli*, in "Testimonianze" n.10, 1958, pp.28-40, ora in E. Balducci, *'E voi chi dite che io sia?'. 'Chi dicono gli altri che io sia?'*, cit., pp. 81-82.

[25] Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it. di P. Rinaudo, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, p. XXVII e p.150.

[26] Cfr. E. Balducci, *Giorgio La Pira*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1988.

- [27] G. J. Forzani, *Le religioni non hanno il monopolio della religiosità, il laicismo non ha l'esclusiva della laicità. Alla ricerca di un linguaggio comune*, "La Stella del Mattino. Laboratorio per il dialogo religioso" n. 3, anno VIII, luglio-settembre 2008, p. 9.
- [28] Cfr. TT 70. Cfr. anche TT 22-23, 26-27, 47, 79; E. Balducci, *Le tribù della terra*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi), 1991; T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell' 'altro'* (1982), trad. it. di A. Serafini, Einaudi, Torino 1992; A. Rizzi, *L'Europa e l'Altro*, Edizioni Paoline, Milano 1991; F. Toscani, *Il problema dell'identità culturale europea*, in S. Piazza-F. Toscani, *Cultura europea e diritti umani nella società globale del rischio. Due percorsi di riflessione*, Cleup, Padova 2003, pp. 133-150.
- [29] Cfr. UP 174-175 e il "Dialogo a Badia Fiesolana" del 27 marzo 1992 tra Balducci e Sergio Zavoli, intitolato *La notte dell'Occidente. Il Cristo inedito e l'epifania dell'altro*, "Testimonianze", nn. 347-349, cit., pp. 192-193.
- [30] Cfr. su di esso G. Pasqualotto, "Saggezze d'Oriente e d'Occidente come forme di vita", in *Oltre la filosofia. Percorsi di saggezza tra Oriente e Occidente*, Angelo Colla editore, Costabissara (Vicenza) 2008, pp. 22-23.
- [31] Cfr. E. Balducci, *Storia del pensiero umano*, Edizioni Cremonese, Firenze 1986, 3 volumi.
- [32] TT 24-25. Cfr. anche TT 208, UP 18-19 e "Testimonianze" nn. 347-349, cit., pp. 199-201.
- [33] E. Balducci, *Il terzo millennio. Saggio sulla situazione apocalittica*, Bompiani, Milano 1981, p. 52. Su questi temi si veda M. Malucchi, *Ernesto Balducci. Cattolicesimo, marxismo, etica planetaria*, "Postfazione" di V. Franco, FirenzeLibri, Firenze 2002.
- [34] Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), trad. it. di R. Bordiga, "Prefazione" di S. Veca, con un saggio di A. Burgio, Feltrinelli, Milano 1991. Per un'altra edizione di questo testo, si veda I. Kant, *Per la pace perpetua*, a cura di A. Bosi, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1995. Sulla "cosmopoli", cfr. TT, cap. X, pp. 194-215. Cfr. anche M. Malucchi, *Un ethos cosmopolitico per l'epoca planetaria*, "dalla parte del torto", n. 42, autunno 2008, Parma, p. 6.
- [35] Cfr. E. Balducci, *Francesco d'Assisi* (d'ora in poi citato con la sigla FR), Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1989, pp. 140-144; E. Balducci, *Le rappresaglie degli dei*, "in Rocca" n. 7, 1° aprile 1990, pp. 20-22.
- [36] W. Stevens, *Note verso la finzione suprema* (1942), a cura di N. Fusini, Arsenale Editrice, Venezia 1987, pp. 58-59 e 64-65.
- [37] H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. XXVII.
- [38] Cit. in M. Heidegger, '...poeticamente abita l'uomo...'; in *Saggi e discorsi* (1954), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976-1980, p.129. Cfr. anche F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, con uno scritto di A. Zanzotto, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001, pp. 772-773. Oltre a Hölderlin, un altro significativo riferimento, a proposito del "principio di relazione", può essere rappresentato dal "relazionismo" elaborato negli anni Cinquanta in Italia da Enzo Paci. Cfr. E. Paci, *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954. Sul relazionismo paciano si veda AA.VV., *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, a cura di S. Zecchi, Bompiani, Milano 1991.
- [39] Cfr. M. Heidegger-E. Fink, *Dialogo intorno a Eraclito* (1966-1967), trad. it. di M. Nobile, a cura di M. Ruggenini, Coliseum, Milano 1992, p.302. Cfr. anche M. Heidegger, *Concetti fondamentali* (1941), a cura di F. Camera, il melangolo, Genova 1989.
- [40] G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1989, p. 503.

[41] Thich Nhat Hanh, *Essere pace* (1985), trad. it. di G. Fiorentini, Ubaldini Editore, Roma 1989, p. 14. Cfr. anche TT 159,168-169.

[42] Cfr. FR 138-139; M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1954), in *Saggi e discorsi*, cit., p. 22; F. Hölderlin, *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Mondadori, Milano 1986, pp. 216-217; F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., pp. 314-315, 1176-1177, 1188-1189, 1194-1195; F. Toscani, *Poesia e pensiero nel 'tempo di privazione'. In cammino con Hölderlin e Heidegger*, in "Koiné", nn. 1-4 (numero monografico dedicato a *Filosofia ed estetica*), gennaio-dicembre 2007, pp. 7-78.

[43] Cfr. M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo 'Spiegel'* (1966), a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987.

[44] Cfr. il "Dialogo a Badia Fiesolana" intitolato *La notte dell'Occidente. Il Cristo inedito e l'epifania dell'altro*, in "Testimonianze", cit., pp.186-187. Su questi temi si veda D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 1991. Cfr. pure TT 18-19 e, soprattutto, le pagine dedicate ai pensatori della "linea del pessimismo antropologico" nel terzo e ultimo volume di E. Balducci, *Storia del pensiero umano*, Edizioni Cremonese, Firenze 1986. Su quest'opera di Balducci mi sono soffermato nel saggio *Oltre il logos occidentale: 'Storia del pensiero umano'*, in "Testimonianze" nn. 421-422, cit., pp. 310-321.

[45] Cfr. E. Balducci, *Gandhi*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1988, p. 160. Sul tema della povertà si veda anche il bel libro di A. Rizzi, *Scandalo e beatitudine della povertà*, Cittadella, Assisi, 1975 e 1987.

[46] Cfr. MF1, 246-251, 144-145, MF2, 58 e R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009.

[47] Per le nozioni di *cosità della cosa* (*das Dinghafte des Dinges*) e di *mondeggiare del mondo* (*das Welten der Welt*), in un'ottica stimolante pur diversa da quella balducciana, si veda M. Heidegger, *La cosa* (1950), in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 109-124.

[48] Cfr. L. Boff, *Il sentiero dei semplici. Francesco d'Assisi e la teologia della liberazione* (1985), a cura di M. G. Maglie, Editori Riuniti, Roma 1987, recensito da F. Toscani, *Francesco d'Assisi raccontato da Boff*, "il manifesto", 28 ottobre 1987.

[49] FR 176-177. Per la svolta antropologica di cui sopra, cfr. F. La Sala, *La mente accogliente. Tracce per una svolta antropologica*, Antonio Pellicani Editore, Roma 1991. Circa la lettura balducciana di Francesco, si legga il ricco saggio di R. Taioli, *Il tutto e la parte. Antropologia e teologia nella lettura balducciana di Francesco d'Assisi*, "Testimonianze" n.379, dicembre 1995, pp. 11-42.

[50] Cfr. E. Balducci, *Gandhi*, cit., p. 14; E. Balducci-L. Grassi, *La pace. Realismo di un'utopia*, Principato, Milano 1983; F. Toscani, *Gandhi e la nonviolenza nell'era atomica*, "Testimonianze" n. 403, gennaio-febbraio 1999, pp. 78-93.

[51] Su mitezza e nonviolenza si veda l'interessante scambio di scritti tra Norberto Bobbio e Giuliano Pontara in N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'Ombra Edizioni, Milano 1994, pp. 13-51.

[52] Cfr. E. Balducci, *Il Vangelo della pace. Commento alla liturgia della Parola*, Borla, Roma 1985-1987, 3 volumi.

[53] Com'è noto, Balducci fondò nel 1986 le Edizioni Cultura della Pace (S. Domenico di Fiesole, Firenze), che costituirono uno degli impegni più assidui dei suoi ultimi anni di vita.

[54] Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 126, pp. 278-280 e TT 42-43. Oltre l' "euristica della paura" di Jonas, però, Balducci recupera e insiste sui temi propri del *Prinzip-Hoffnung* di Ernst Bloch.

[55] Cfr. ad esempio H. Küng, *Una nuova etica globale* (1996), in *Scontro di civiltà ed etica globale. Globalizzazione, religioni, valori universali, pace*, trad. it. di A. Strallo, DataneWS, Roma 2005, pp. 55-74.

[56] E. Balducci, *Le rappresaglie degli dei*, cit., p. 22. Rilievi critici sullo storicismo troviamo anche, ad esempio, in TT 52-55.

[57] Cfr. TT 71-73. Intorno a questo libro di Balducci svolge stimolanti riflessioni Umberto Galimberti nell'articolo *E l'uomo bianco incontrò l'uomo rosso*, "Il Sole-24 Ore", 11 ottobre 1992. Cfr. anche le voci "Alterità" e "Occidente", in U. Galimberti, *Parole nomadi*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 17-19 e 133-136.

[58] E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato* (1989), a cura di A. Folin, con uno scritto di P. A. Rovatti, SE, Milano 1991, p. 19.

[59] Sul rapporto tra eros e agape si veda fra l'altro A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (1955), trad. it. di N. Gay, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, "Introduzione" di F. Bolgiani, il Mulino, Bologna 1971.

[60] A. Rizzi, *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, "Presentazione" di B. Calati, Edizioni Paoline, Milano 1987, p. 45 e p. 75.

[61] Per una diversa concezione dell'eros greco, si veda ad esempio U. Galimberti, *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2004.

[62] A. Rizzi, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Cittadella, Assisi 2003, p. 210.

[63] E. Balducci, *Diario dell'esodo 1960/1970*, cit., p. 17.

[64] Cfr. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior* (1970), ediz. it. a cura di R. Gibellini, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1977.

[65] Cfr. M. Vannini, *Meister Eckhart e 'il fondo dell'anima'*, Città Nuova Editrice, Roma 1991 e R. Schürmann, *Maestro Eckhart o la gioia errante* (1972), trad. it. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 2008.

[66] E. Balducci, *Perché Dio? E quale Dio?*, "Testimonianze" nn. 421-422 (già pubblicato nei nn. 236-237, 1981, della stessa rivista), cit., p. 109. Cfr. anche p. 106 e FM2, 386.

[67] Nicola da Cusa, *Il Dio nascosto*, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 1992, pp. 44-45.

[68] M. Heidegger, 'Wie wenn am Feiertage...' (1939), in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Herausgegeben von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, pp. 67-68.

[69] Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968; Id., *L'abbandono* (1959), trad. it. di A. Fabris, "Introduzione" di C. Angelino, il melangolo, Genova 1983; Id., *La poesia di Hölderlin* (1981), a cura F.-W. von Hermann, ediz. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.

[70] E. Balducci, *Le rappresaglie degli dei*, cit., p. 22. Su questo punto si veda il libro di L. Martini, *La laicità nella profezia: cultura e fede in Ernesto Balducci*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma 2002.

[71] "L'escatologia" è anche il titolo del capitolo decimo del libro di A. Rizzi, *Scandalo e beatitudine della povertà*, cit., pp. 122-132.

[72] E. Balducci, *Diario dell'esodo 1960/1970*, cit., p. 2.

[73] Cfr. UP 12-13. In sintonia con queste considerazioni balducciane è il bel libretto di Filippo Gentiloni, *Non nominare invano*, La Locusta, Vicenza 1987. Cfr. anche B. Bocchini-Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002.