281

Locarno
Anno 57
Marzo 2025
TRIMESTRALE

dialoghi

di riflessione cristiana

Fare spazio al tempo: la cura della comunità nell'era delle connessioni veloci

Dossier alle pagine 3-19

«Un Vangelo che non tenga conto dei diritti degli uomini, un cristianesimo che non costruisca la storia della terra, non è l'autentica dottrina di Cristo, ma semplicemente uno strumento del potere».

A 45 anni dalla sua morte ad opera della violenza politica criminale, queste parole del vescovo Oscar Romero sono di drammatica attualità.

Ricostruire dal basso rispettando i diritti di tutti

Fake news. Notizie false. Da anni ormai sono diventate nostro amaro pane quotidiano. Dilagano attraverso gli svariati canali aperti da internet e non sono sempre facilmente riconoscibili. Può darsi che, all'inizio, principale responsabile di questo fenomeno planetario fossero l'ignoranza, la superficialità dei milioni di utenti che potevano prendere la parola, senza filtri o comunque pochi e facilmente aggirabili, in spazi di comunicazione fino ad allora mai veramente aperti a tutti. Dare eco mondiale ai discorsi «da bar» del «cittadino

Fare spazio al tempo: la cura della comunità nell'era delle connessioni veloci

IV Summer School della Rete Laudato si' nella Svizzera italiana

Siamo testimoni di un'accelerazione che è unica nella storia dell'umanità – e che fa apparire l'industrializzazione retrospettivamente tranquilla[1].

L'accelerazione come analisi della modernità e dei cambiamenti tardo-moderni

Siamo abituati a pensare al tempo in prospettiva individualistica (il mio passato, presente e futuro) o storica (il susseguirsi degli eventi che costituiscono la storia mondiale di cui abbiamo acquisito consapevolezza soprattutto a partire dal '700), ma non sotto il punto di vista socio-strutturale: il tempo come condizione della società e il rapporto ad esso come caratterizzante una specifica società ed epoca[2]. Il sociologo tedesco Hartmut Rosa analizza come l'aspetto sia individuale che collettivo venga rielaborato e «oggettivizzato» attraverso narrazioni (che a loro volta sono di natura sia individuale che collettiva)[3]. E queste narrazioni caratterizzano, appunto, una specifica società ed epoca. Oggi, invece, le stesse narrazioni sono inflazionate e, nella velocità in cui vengono proposte e sostituite, hanno perso ciò che era la loro forza orientativa individuata da Rosa[4].

Ciò che in passato ha tenuto insieme le due sfere individuale e collettiva, che a loro volta si articolano in passato, presente e futuro, è stato il «tempo sacrale» che come dimensione superiore di tempo rispetto alla scansione cronologica degli altri tempi li conciliava nel suo «tempo atemporale», ossia nel «tempo senza tempo» che conferiva struttura e ritmo sia al tempo individuale che collettivo. Implicito in questa dimensione è l'aspetto del potere: ogni determinazione dei singoli tempi, e dunque della vita degli individui come anche della storia, è espressione di chi detiene il potere per cui la «*cronopolitica* è una componente centrale di ogni forma di dominio»[5]. Proprio tale dimensione diventa un argomento per la Dottrina sociale: le strutture temporali oggi esprimono una forma di dominio, caratterizzato come tecno-dominio, che esprime un ritmo e velocità da superare per la prima volta gli androritmi, ossia le dinamiche dell'essere umano? Che immagine dell'uomo trasportano e come trasformano, di conseguenza, la società? Questa lettura è in grado non solo di comprendere la nostra società ma anche di trovare un modo per realizzare i valori etico-cristiani all'interno di essa? E se questo pro-

di **Markus Krienke**

cesso è da comprendere come la radicale messa di tutte le cose sotto il verdetto della contingenza (tutto potrebbe anche essere diversamente ed è solo una opzione tra le tante), che messaggio può articolare oggi la religione che ha nel suo programma il superamento della contingenza e la proposta di un orientamento fermo? Il cristianesimo come «ultima grande narrazione» della nostra cultura sta per essere frantumato dalla grande dinamica dell'accelerazione: che cosa ci sarà al suo posto?

Sono queste le domande che hanno mosso l'intenzione della Rete Laudato si' – che consiste di 16 associazioni d'ispirazione cristiana sul territorio svizzero-italiano – a proporre il tema dell'accelerazione in riferimento alla comunità per la Summer School dal 30 al 31 agosto 2024 nella rinnovata Casa La Montanina a Camperio in Valle di Blenio. Una delle domande centrali emerse era se aveva ragione Georg Simmel nel riconoscere nel denaro – che sostituisce Dio – il principale fattore di tale accelerazione[6]. Walter Benjamin, a sua volta, leggeva e comprendeva le dinamiche del capitalismo come religione[7]. Infatti, come precisa Simmel, tramite il denaro tutto diventa paragonabile e convertibile, e tale nuovo assoluto a cui tutto viene riferito accelera le azioni sociali ormai «velocemente gestibili ed eseguibili»: il denaro è ciò che riesce a coordinare tutto, e per questo è capace di riempire (apparentemente) quel vuoto creatosi nell'individuo e nella società dalla mancanza di Dio. In questa prospettiva non interessa quanto il singolo brama il denaro – già per Max Weber non era questo il vero punto del capitalismo. Ciò che lo caratterizza è piuttosto l'essere un orientamento «spirituale» o «vocazionale» di ottimizzazione tramite la razionalizzazione dei processi, dunque un agire al fine dell'efficienza (profitto), non della ricchezza. In altre parole, l'accelerazione e la razionalizzazione della società moderna non sono tanto «colpa dei ricchi» (che casomai ne risultano) ma fanno parte di un cambiamento strutturale della società.

La razionalizzazione moderna si realizza come accelerazione, perché mira alla produzione di un maggiore risultato in meno tempo. Il denaro è quello strumento razionale che garantisce che la massima autogestione del proprio tempo deve essere compatibile non solo con quello degli altri ma anche rimanere coerente nella compresenza di variatissime istituzioni con le loro logiche in parte molto differenti – si pensi alla compresenza della democrazia, della finanza, della famiglia, del sistema sanitario ecc. Il denaro, dunque, risponde alla domanda su come debba essere possibile, in una società complessa, coordinare i diversi tempi di queste istituzioni senza permettere che si dissocino troppo causando una dissoluzione della società. Allo stesso momento, però, riduce ogni cosa al suo «valore interscambiabile», e più avanza tale dinamica, più l'essere umano cede il posto (precisamente nel ritmo con il quale anche il tempo stesso viene coinvolto in tale dinamica: *time is money*). Gli «androritmi», i «ritmi dell'uomo» e della donna, invece si ritirano sempre di più.

Così, il capitalismo non conosce più ritmi sacri, ma l'unico ritmo è quello della performance. In questa chiave, è Byung-Chul Han che aggiorna la visione benjaminiana interpretando il rischio della libertà di oggi non nella sua negazione da parte di autorità dispotiche ma nell'incapacità degli

individui di abbracciarla e realizzarla, date le dinamiche e velocità delle realtà sociali[8]. La «gabbia d'acciaio» delle istituzioni razionali, analizzata già da Weber, produce quindi una fermezza in mezzo all'alta velocità della società: fermezza per quanto riguarda la realizzazione prospettica e «integrale» della libertà personale, per cui siamo in una società dell'«immobilità frenetica»[9]. La libertà non è più la realizzazione della persona ma l'obbligo di ottimizzare le opportunità sociali in ogni momento. Ed esse aumentano con le nuove tecnologie: ecco per cui il tempo, nonostante ne «guadagniamo» molto tramite il loro uso, scorre sempre più velocemente e si producono i fenomeni di stress e burn out.

Certamente, questi fenomeni vengono ulteriormente aggravati dal fatto che nelle dinamiche moderne o tardomoderne, per l'individuo è sempre più difficile comprendere il proprio passato, presente e futuro in una narrazione che connette le tre dimensioni, innescandone uno specifico «senso». L'individuo ne è sempre meno in grado, perché le proposte che potrebbe trovare a riguardo (ad esempio, l'ancora presente cristianesimo) non si concilia più con la propria esperienza inserita in dinamiche non più coerenti con tale proposta[10]. Dall'altro lato, è sempre più in balia delle dinamiche, e ciò si esprime ormai nel susseguirsi delle crisi, che si concatenano in una forma di «permacrisi» – e che non a caso si lasciano interpretare come crisi dell'accelerazione: crisi finanziaria che lascia alle spalle l'«economia reale», crisi della democrazia che nei confronti con le autocrazie ci sembra «lenta» quando si tratta di affrontare le sfide dell'economia ma anche delle esigenze globali, crisi della distribuzione in quanto di fronte a masse sempre più impoverite abbiamo delle élites sempre più dotate, crisi ecologica in quanto consumiamo le risorse del pianeta più velocemente di quanto è capace di riprodurle o riequilibrarsi, e alla fine psicocrisi con fenomeni di burnout ecc. L'accelerazione, infatti fa perdere il contatto con la realtà[11], per cui le società diventano sempre più suscettibili a errori e blocchi di sistemi.

Così, nella tarda modernità si realizza la profezia di Nietzsche sulla vita moderna che è caratterizzata dal «vaneggiante e sconsiderato scheggiare e decomporre tutte le fondamenta, la loro dissoluzione in un divenire che sempre fluisce e si strugge, l'instancabile sminuzzare e storicizzare tutto ciò che è divenuto da parte dell'uomo moderno»[12]. Se però, come hanno evidenziato studiosi quali Blumenberg o Kosellek, l'accelerazione moderna *non è* la conseguenza dell'industrializzazione e della tecnologia, ma viceversa, quest'ultima è una conseguenza di un cambiamento culturale che nello storicizzare il passato rende il futuro qualcosa nelle potenzialità umane e, pertanto, sempre più «anticipabile» nel senso di «realizzabile»[13], allora è questo il punto dove la riflessione etica della Dottrina sociale emerge come voce rilevante anche nella domanda su come l'essere umano possa situarsi più adeguatamente nei confronti del progresso moderno, e dunque in maniera positiva nei confronti delle nuove tecnologie.

L'accelerazione sociale e la Dottrina sociale della Chiesa

Considerando che è stata la vocazione e preoccupazione della Dottrina sociale della Chiesa sin dai suoi inizi, nel periodo dell'industrializzazione, dell'emergente socialismo e della formazione dei nazionalismi, di coltivare e richiedere una visione di società in cui sia garantita non solo la libertà dell'individuo di realizzarsi secondo la propria appartenenza (ovviamente intesa «alla cultura e Chiesa cattolica»), ma che si instaurino anche le istituzioni adeguate per consentirgli la migliore realizzazione di sé stesso, si comprende come proprio oggi la sua voce sia richiesta più che mai. Laddove accelerazione e desincronizzazione rendono sempre più difficile la realizzazione di un'identità positiva, la Dottrina sociale cerca di comprendere in che cosa consistono tali cambiamenti e come si potrebbe garantire una cultura del rispetto della persona. Inoltre laddove l'accelerazione «temporalizza» il tempo nel senso di privarlo di una sua struttura narrativa che possiede anche nella dimensione del «tempo sacro», emerge l'individuo come persona con una responsabilità mai verificatasi prima.

Esso sente sempre di più, infatti, tramite le crisi individuali e sociali, l'esaurirsi del narrativo del progresso come elemento vitale della modernità, la quale subisce l'imperativo di dover sempre accelerare per autoalimentarsi e autoaffermarsi. Anche per questo, la tecnologia dell'intelligenza artificiale fa parte di essa, perché risponde in modo congeniale ed emblematico a questo bisogno della modernità che altrimenti avrebbe corso il rischio di esaurirsi. Così la stessa tecnologia è diventata la forma di vita dell'uomo tardo moderno: «[l]a tecnologia è un elemento centrale della forma di esistenza dell'*homo temporalis*»[14], ma in questo modo la prospettiva sul futuro perde la normatività morale, che si nutre di una consapevolezza del passato, e assume il modo della predizione, la quale retroagisce sul presente aumentando ancora di più la sua velocizzazione[15].

Se queste riflessioni hanno un certo grado di plausibilità, allora dobbiamo modificare l'immagine della «rete» per descrivere le strutture sociali contemporanee: certamente, e soprattutto attraverso la realizzazione delle nuove tecnologie, l'organizzazione della realtà ha preso la forma della rete orizzontale, sciogliendo le strutture verticali della «società moderna», ma questa rete non è per niente un costrutto statico in quanto vive di un alto grado di mobilità. Come nelle «reti neurali» passano in grande velocità e volatilità i segnali «portatori» di «dati» che mettono in crisi le vecchie autorità del «sapere», così anche le istituzioni tradizionali della società non reggono all'alto grado di velocità orizzontale nella società. Da «matrimonio» e «famiglia» a «posto di lavoro» e «prospettive di pensione», dal «partito politico» all'«impresa»: tutte le istituzioni si trovano in un momento di forte fluidificazione. Non deve meravigliare, dunque, che un'istituzione come la Chiesa faccia fatica a essere ascoltata, prima ancora di poter lanciare un messaggio. Tuttavia, Papa Francesco non lascia dubbi nel ricondurre tale accelerazione distruttiva all'«eccesso antropocentrico»: «[n]ella modernità si è verificato un notevole eccesso antropocentrico che, sotto altra veste, oggi continua a minare ogni riferimento a qualcosa di comune e ogni tentativo di rafforzare i legami sociali» (LS 116). In altre parole, nel mettere l'uomo al centro delle dinamiche sociali, senza riguardare i suoi equilibri, risiede anche la causa per sbagliarne socialmente «le tempistiche», come il Papa sottolinea esplicitamente in LS 162.

La Dottrina sociale conserva, infatti, una prospettiva sull'essere umano che rivendica anche oggi l'irriducibilità della dignità della persona nei confronti delle dinamiche sociali accelerate, l'importanza della responsabilità individuale e dell'orientamento al bene comune. Di fronte alla questione su come tali valori si lascino tradurre in un concetto sociale, la *Laudato si'*

sviluppa l'approccio ecologico-integrale: è la riscoperta dei ritmi del creato che fanno da necessario contrappeso all'accelerazione tecno-sociale. Per non perdere gli equilibri, e dunque il criterio della giustizia sociale, non c'è alternativa – secondo la Dottrina sociale – all'integrazione della responsabilità per l'ambiente nelle dinamiche sociali, perché ciò che è lasciato fuori dallo sviluppo tecnologico è l'«ecologia umana» (LS 148). Non a caso, l'enciclica definisce la dimensione ecologica e quella sociale come due facce della stessa medaglia[16]. E come evidenziano i singoli contributi di questi atti, ripensare in questa direzione l'economia e le città sono i due pilasti su cui tale prospettiva si pone. Solo così possiamo anche riuscirci nell'esigenza di integrare nella nostra società diversi gruppi sociali: il loro allontanarsi e dissociarsi è un fenomeno di desincronizzazione, vale a dire di non «stare più nel tempo comune» e condiviso che è stato dissolto dai ritmi accelerati[17]. Non viviamo più tutti «nello stesso tempo» all'interno della nostra società. E qui si inserisce il messaggio della seconda enciclica sociale di Papa Francesco *Fratelli tutti*: la figura del buon Samaritano insegna che i veri ritmi sociali sono scanditi dall'attenzione al prossimo e dalla fratellanza, in altre parole, dal «sincronizzarsi» con l'altro e «condividere» con lui lo stesso tempo. L'«amicizia sociale» ci ricorda che il recupero del tempo umano nella società non si realizza attraverso ulteriori rivendicazioni del «tempo per sé» ma soltanto tramite il dono del tempo agli altri (FT 94, 106): il tempo qualitativo, quello che si lascia realizzare anche nell'epoca dell'accelerazione, e che cambia la realtà nel suo piccolo, è il «tempo per l'altro» (FT 63).

L'ispirazione biblica della Dottrina sociale e le dimensioni architettoniche della società moderna tra economia e città

Rosa sottolinea che lo spazio è associato antropologicamente più alla dimensione del fondamento che non il tempo il quale è socialmente più modificabile e «accelerabile», ma constata anche che la modernità ha invertito la tradizionale precedenza dello spazio al tempo[18]. Nella prospettiva cristiana, non si tratta però di accelerare il tempo ma di considerare un nuovo orizzonte del tempo che in quanto tale non risulta più così legato allo spazio. Di tale tipo, appunto, sono il «tempo della creazione» e il «tempo per l'altro». Proprio in quanto interpreta l'uomo e la donna all'interno di un altro tempo che è *già* presenza anche se siamo ancora del tutto figli e figlie del nostro tempo, un orientamento all'analisi del tempo rappresenta un'occasione per la Dottrina sociale di collocare le sfide del nostro tempo all'interno della prospettiva cristiana, fondata sui testi della Bibbia.

Infatti, come evidenzia Ernesto Borghi[19], per l'Antico Testamento il tempo è sempre concreto, cioè legato ad azioni o eventi che lo rendono sempre «presente» (anche se riferito al passato o al futuro). Tale dimensione del «tempo pieno» si cristalizza poi nel termine neotestamentario del *kairos* – momento propizio – a differenza del mero *chronos* (cioè della «cronologia degli eventi»), per consentire una lettura della storia come «storia della salvezza». Tanto il Nuovo Testamento esprimerebbe una chiara propensione per il «tempo sacro» che non per il «luogo sacro» esprimendo in questo modo il carattere personale della salvezza, nonché il desiderio umano per l'accelerazione. Analizzando il «tempo sacro» attraverso le diverse sfaccettature che presenta la Bibbia (tempo profetico, escatologico, della salvezza, dell'attesa della fine della storia), Borghi evidenzia che non si può ridurre il dato biblico a una trasformazione del tempo da ciclico in lineare, in quanto contiene entrambi gli aspetti e si tratta piuttosto di una continua intersezione tra tempo reale e sacro, che in prospettiva cristiana culmina nella *persona* di Gesù Cristo. Il cristiano appartiene non più al tempo dell'egoismo, come conferma anche Alice Bruno[20], a cui risalgono le parti finali dell'articolo scritto a quattro mani con Borghi, e che, inoltre, individua questo nuovo modo di percepirsi di una cultura già nella Grecia antica, a partire dello sviluppo del pensiero filosofico, che si articola attraverso una nuova concezione del tempo.

Questa consapevolezza dei «tempi nuovi» anima anche la *Laudato si'* di Papa Francesco, come indica Walter Magnoni[21] che legge questa enciclica riferendola alla critica dell'accelerazione tecnica nella letteratura contemporanea. Ciò lo porta a un ragionamento che individua nel profitto stesso la sua giusta e legittima funzione sociale qualora è inserito in altri parametri quali la cura dell'ambiente e della dignità dei lavoratori. A fare da tramite tra queste dimensioni è il tempo, e seguendo questa indicazione egli rilegge il testo della *Laudato si'* secondo la triplice scansione «vedere, giudicare, agire», che fa emergere l'ecologia integrale come risposta al paradigma tecnocratico. Le comunità concrete e il livello politico vengono responsabilizzati, nell'enciclica, per questo necessario cambiamento paradigmatico di mentalità. Proprio perciò sarebbe urgente che il «tempo della fiducia» torni nel mondo economico, come Magnoni evidenzia richiamandosi a Luigino Bruni. La tecnologia, che lavora lungo i parametri di «pregiudizi» e «allucinazioni», non può certamente sostituire questa dimensione umana.

E mentre l'economia è l'architettura delle relazioni sociali, le città realizzano quella vissuta: tra economia e città si svolgono le nostre vite, e come la prima, così anche le seconde vanno riempite con *qualità* per realizzare un «tempo diverso» da quello dell'efficacia e del profitto. Ciò deve rispecchiarsi nella quotidianità come evidenzia Inga Frunze[22] nel suo contributo. Presentando il *polis-maker*, un progetto di *care city* oltre la cultura positivista ed efficientista, l'autrice approfondisce il significato di *qualità della vita*, tra dimensioni soggettive e oggettive, che non si identifica con il «benessere» in quanto implica dimensioni non misurabili attraverso quest'ultimo concetto come l'ambiente, la qualità del luogo o la soddisfazione degli abitanti. Proprio perché non si tratta di dimensioni quantitative, richiedono educazione, a partire dalla capacità di osservare lo spazio in cui un individuo vive. Poter affrontare la sfida digitale senza produrre divari sociali, è un'altra dimensione importante. Tali fattori confluiscono nel concetto delle *care cities* che aiutano le relazioni e realizzano un'attenzione speciale alla generazione degli anziani, e nel requisito che un buon architetto deve amare i cittadini per i quali progetta.

Come scaturisce chiaramente da questi ultimi due contributi, l'ispirazione della Dottrina sociale per il mondo di oggi è contrastare la disintegrazione quale conseguenza dell'accelerazione e differenziazione moderna della società, evidenziando dimensioni dell'essere umano che non fioriscono in una dinamica sociale veloce. Esse sono connesse con la dimensione spirituale dell'essere umano, per cui l'inserimento dell'individuo in contesti relazionali costituisce il metodo di risposta che essa intravede e che Magnoni e Frunze hanno reso concreto per le architetture del soggetto contemporaneo. Così anche il nostro

momento storico deve scoprire quello che nell'antico popolo ebreo e poi con Gesù Cristo, ma anche nella cultura greca e romana, ha determinato una «nuova scoperta» dell'essere umano, ossia di essere inserito e riferito a un tempo diverso da quello che determina i processi sociali, come hanno messo in luce Borghi e Bruno. In questo senso, il contributo conclusivo di questi atti cerca di tirare le somme di questi *insights* alla luce della stessa Dottrina sociale, aprendo al contempo il dibattito e l'approfondimento del tema che ha condotto poi al V Festival della Dottrina sociale nella Svizzera italiana, a fine novembre (di cui seguiranno gli atti in estate). Questa proposta può essere sintetizzata nel «dare importanza al (tempo) presente»: mentre l'accelerazione porta a un «accorciamento» o «restringimento» del presente, perché si cerca di anticipare in modo sempre più rapido ed efficace il futuro nel senso che cambiamenti che di solito riguardavano generazioni future ormai si svolgono anche all'interno della stessa generazione[23], la prospettiva della Dottrina sociale cerca di vivere lo sguardo verso il futuro *nel presente*, valorizzandolo, e scoprendo proprio in questo modo la sua dimensione più profonda. E certamente, non si risolve la sfida per il soggetto moderno solo con la pretesa che esso debba «estendere» nuovamente il suo presente: gli ambiti sociali intorno a lui devono essere ripensati fondamentalmente a partire dall'attenzione, dalla relazione all'altro e dall'amicizia sociale, affinché il singolo possa comprendersi ragionevolmente nella situazione di realizzare tale «estensione del presente».

In questo modo è chiaro che l'appello della Dottrina sociale non ha nulla a che fare con le «ideologie della decelerazione» che basandosi su prospettive distopiche del futuro predicano una radicale rinuncia ai «fattori» dell'accelerazione a partire dalla stessa tecnologia, ma anche a determinate forme della cultura moderna (a cominciare con l'individualismo, il liberalismo, il «capitalismo» ecc.)[24]. Tutte le visioni di «decrescita felice», che si combinano nel campo religioso con la prospettiva social-romantica del «piccolo gregge», non affrontano quella che è la vera sfida della società odierna e preferiscono fuggire da tale necessario confronto. Il più grande limite teoretico di questa immagine, infatti, è di concepirsi nuovamente come «gruppo escatologico» che aspetta il giudizio divino sul mondo[25], anziché coltivare la prospettiva della provvidenza ossia di un impegno sociale-costruttivo dei cristiani che si sanno sostenuti da un «tempo diverso». In questo modo, perdendo la vocazione etico-sociale, il più delle volte restano «visioni» che difficilmente si traducono in azioni – tranne nel caso dell'estremo opposto, vale a dire del fondamentalismo che però non è una realizzazione di responsabilità sociale. Oppure restano realtà di nicchia che vogliono e possono ispirare la realtà (come ad esempio nel caso della «finanza etica», o di «Amish People»), ma non riescono a trasformarla veramente e a raggiungere l'esperienza delle persone nella loro quotidianità.

Questa osservazione non deve però far dimenticare che anche la stessa modernità ha potuto reggere l'accelerazione solo perché ha creato, intorno o alla base di essa, strutture di stabilità, di orientamento e di affidabilità. Ecco il senso delle istituzioni moderne, dallo Stato a quelle dell'economia, dalla famiglia ai partiti politici ecc.[26]. L'accelerazione tardo moderna è diventata sfidante proprio perché ha portato l'accelerazione a un punto in cui essa ha fatto diventare fragili tali istituzioni: ciò conduce, da un lato, a un'accelerazione mai conosciuta prima, dall'altro lato al disorientamento caratteristico della nostra società. Per tale dinamica, vanno esaurendosi le fonti di alcuni ambiti di accelerazione tipicamente moderne nell'ambito culturale-umanistico – pensando all'ambito dell'arte, della cultura, delle tradizioni religiose, dei costumi popolari ecc. che anch'essi facevano da contrappeso all'accelerazione di carattere individualistico e industriale – che oggi appaiono decisamente «ferme». In questo senso, si comprende che l'accelerazione non riguarda mai tutti gli ambiti sociali in uguale maniera, ma accanto ad «accelerazioni» si realizzano anche «rallentamenti». Oggi ci preoccupiamo del «rallentamento» del senso di umanità nelle nostre società. Ciò porta all'impressione, constatata e analizzata per vari ambiti, di uno squilibrio sociale e individuale come diagnosi del nostro tempo.

Perché oggi ci accorgiamo in maniera così eclatante dell'accelerazione? Forse perché è giunta al punto di «consumare» le risorse di senso della modernità: la centralità dell'individuo (nella società digitale in cui qualsiasi dimensione dell'individuo sembra riproducibile, ci si domanda dove rimane ancora la sua originarietà all'interno dei processi socio-tecnologici), nonché la razionalità (l'IA sostituisce la razionalità sempre di più trasformandola in intelligenza efficace), vengono erose all'interno della dinamica dell'inesorabile accelerazione tecnologicamente sostenuta.

La religione non si adegua a questa accelerazione, e per questo apparirà sempre – nonostante tutti i tentativi che cercherà di fare (o non fare) per modernizzarsi – irrecuperabilmente «inattuale», come realtà che si oppone al suo essere trascinata e coinvolta in tale dinamica «divoratrice» della modernità. Per questo, essa è una forza culturale importante per riscoprire il «tempo per l'altro» capace di dare spazio e forza per la relazione in un'accelerazione del tempo che «espelle» sempre di più un'importante dimensione antropologica, ossia il prendersi cura dell'altro: «[o]ggi è necessaria una rivoluzione del tempo che dia inizio a un tipo di tempo completamente diverso. Si tratta di scoprire di nuovo il tempo dell'Altro. L'attuale crisi del tempo non riguarda l'accelerazione, bensì la totalizzazione del tempo del Sé. Il tempo dell'Altro si sottrae alla logica di incremento della prestazione e dell'efficienza, che genera una spinta all'accelerazione»[27].

Note

1. G.S. Freyermuth, *Digitales Tempo. Computer und Internet revolutionieren das Zeitempfinden*, in «c't. zeitschrift für computer technik», n. 14, 2000, pp. 74-81, qui p. 75; tutte le traduzioni, se non indicato diversamente, sono dell'autore, M.K.

2. «Ogni civiltà è decisa dall'esperienza che essa fa del tempo, un'esperienza che fornisce l'orizzonte a partire dal quale risulta comprensibile il modo di pensare e il senso dell'agire di quella determinata civiltà. Per la stessa ragione ogni passaggio di civiltà comporta un mutamento fondamentale nell'intuizione del tempo, per cui il tempo può essere pensato come quello sfondo simbolico a partire dal quale ogni civiltà diventa comprensibile» (U. Galimberti, *Psiche e Techne. L'uomo nell'era della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 499).

3. Cfr. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, p. 35.

4. Cfr. B.-C. Han, *Die Krise der Narration*, Matthes & Seitz, Berlin 2023, pp. 9-10.

5. Rosa, *Beschleunigung*, cit., p. 36.

6. Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino-Novara 2013, p. 374.

7. Cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, il melangolo, Genova 2013, pp. 41-43.

8. B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, tr. it. F. Buongiorno, nottetempo, Milano 2016, pp. 75-76.

9. Paul Virilio, cit. in: Rosa, *Beschleunigung*, cit., p. 41.

10. I fenomeni di tradizionalismo, da un lato, e fondamentalismo, dall'altro (nessuno dei due da confondere con il conservatorismo), sono «soluzioni» solo in sé coerenti perché semplificanti di tale complessità, che si basano sulla negazione della discontinuità o ascincronia della realtà rispetto alla narrazione offerta dal riferimento tradizionalista o fondamentalista.

11. Per Rosa questa è la «risonanza»: «[l]e esperienze di risonanza sono possibili solo laddove agiamo in accordo con i nostri valori profondi, dove le nostre mappe cognitive ed emotive convergono con il nostro agire o il nostro essere» (H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin 2016, epub, pos. 189).

12. F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, a cura di S. Giametta, in: id., La nascita della tragedia, Considerazioni inattuali I-III (Opere, III,1), Adelphi, Milano 1972, pp. 165-457, qui pp. 332-333.

13. «Tra le caratteristiche della nostra svolta epocale rientra il fatto che già con l'invenzione della macchina a vapore, del telaio meccanico, del telegrafo, che acceleravano i trasporti, il ciclo terrestre della produzione e la trasmissione delle notizie, viene registrata una simultaneità sempre più crescente della vita intera» (R. Kosellek, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, p. 157).

14. A. Grunwald, *Der* homo temporalis *im digitalen Wandel*, in: M. Barth – G.M. Hoff (edd.), Digitale Welt – Künstliche Intelligenz – Ethische Herausforderungen (Grenzfragen, 46), Karl Alber, Baden Baden 2023, pp. 123-143, qui p. 124.

15. «Infatti, nella modalità di adattamento alle previsioni, si perdono caratteristiche fondamentali dell'*homo temporalis*, ovvero la capacità, sia individuale che collettiva, di modellare il futuro attraverso riflessioni prospettiche, decisioni normative e una selezione ponderata delle opzioni di azione da un insieme di possibilità» (*ibidem*, p. 140).

16. Il «nuovo metodo» che introduce Francesco nella Dottrina sociale, sta infatti in questo reciproco rimando tra equilibri sociali e ambientali: «oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri» (LS 49).

17. «Se non riusciamo a recuperare la passione condivisa per una comunità di appartenenza e di solidarietà, alla quale destinare tempo, impegno e beni, l'illusione globale che ci inganna crollerà rovinosamente e lascerà molti in preda alla nausea e al vuoto» (FT 36).

18. Cfr. Rosa, *Beschleunigung*, cit., p. 126.

19. Docente di Sacra Scrittura presso l'ISSR «Romano Guardini» di Trento e la Facoltà Teologica di Napoli, Presidente dell'Associazione biblica della Svizzera italiana (ABSI).

20. Docente di Lettere all'Istituto Comprensivo Lucca V–Pescaglia a Ponte a Moriano (LU); redattrice di «Dialoghi».

21. Docente di Etica sociale presso la Facoltà di economia dell'Università Cattolica di Milano.

22. Vicedirettrice dell'Agenzia per l'Ispezione e il Restauro dei Monumenti del Ministero della Cultura della Moldavia.

23. Rosa definisce tale «restringimento del presente» come «la generale riduzione della durata temporale per la quale vige la certezza delle aspettative riguardo alla stabilità delle condizioni d'azione, allora diventa immediatamente chiaro come quelle forme di instabilità familiare e professionale possono essere interpretate come sintomi del cambiamento sociale» (*ibidem*, pp. 184-185; nell'orig. parzialmente in corsivo).

24. A Rosa, infatti, «non sorprende che la richiesta fondamentalista di un rallentamento radicale, come si manifesta in risposta alla frenesia di accelerazione diagnosticata a seguito delle rivoluzioni digitali e politiche alla fine del XX secolo nelle società industriali, si faccia sentire sempre più forte, spesso anche sotto forma di una critica radicale alla cultura e alle forme di società moderne» (*ibidem*, p. 146).

25. «Dopo che la "secolarizzazione" era diventata un valore programmatico della politica culturale, finalizzato all'emancipazione da ogni dominio teologico-ecclesiastico e alla liquidazione dei residui del Medioevo, essa poteva essere formulata anche come postulato per una chiarificazione delle posizioni, per una netta separazione degli spiriti, decisa e vincolante, in vista di quel giudizio escatologico che avrebbe definitivamente diviso "questo mondo" e "l'altro mondo". Di conseguenza, ciò che di fatto era avvenuto nel processo di secolarizzazione non doveva essere reclamato come una perdita di sostanza, ma poteva apparire come un abbandono di fardelli» (H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983^2, p. 12).

26. «Il principio della storia moderna dell'accelerazione è questo. L'accelerazione è stata possibile in settori centrali proprio perché istituzioni decisive della società – come il diritto, i meccanismi politici di regolazione, i regimi industriali di lavoro (e di tempo di lavoro) – insieme a orientamenti culturali astratti e guida, che si basano su valori e idee del progresso, della razionalizzazione, dell'individualismo, dell'universalismo e dell'attivismo, si sono lasciati centrare su di essi. Questi cambiamenti stessi erano esclusi dal mutamento e quindi creavano certezze di aspettativa, stabilità nella pianificazione e prevedibilità, che hanno costituito la base delle accelerazioni economiche, tecniche e scientifiche, e che forse devono essere viste anche come accelerazione della vita individuale» (Rosa, *Beschleunigung*, cit., p. 150).

27. B.-C. Han, *L'espulsione dell'Altro. Società, percezione e comunicazione oggi*, tr. it. V. Tamaro, nottetempo, Milano 2017, p. 108.

Il rapporto tra l'essere umano e il tempo nell'antichità

Osservazioni generali e letture di testi

di **Ernesto Borghi e Alice Bruno**

Premessa

«Non ho tempo», «Dammi tempo», «Non faccio in tempo», «Dai tempo al tempo», «Tempo verrà…»: questa è una breve serie di espressioni in cui il tempo è variamente presente nella vita umana. Chi considera questa dimensione a seconda del fatto che si trovi in spazi diversi – una grande città del Nord del mondo o il centro di una metropoli anche del Sud del nostro Pianeta o un villaggio del Sud del mondo soprattutto in Africa e Asia – si troverebbe di fronte anzitutto a ritmi profondamente diversi anzitutto nella gestione e finalizzazione del tempo quotidiano.

Inoltre anche con profonda amarezza dobbiamo riconoscere che viviamo in tempi difficili: guerre fratricide insanguinano il pianeta, disparità economiche sempre più profonde separano il Nord dal Sud del mondo, la crisi climatica minaccia l'intero globo, la violenza sempre più spesso sembra prendere il sopravvento nelle relazioni umane.

La libertà di gestire il proprio tempo è cambiata dall'antichità ad oggi? Indubbiamente, come appare assai differenziata a seconda anzitutto dei ruoli lavorativi di ciascuno e delle relazioni che ha intessuto e intesse anche al di fuori dei contesti professionali. Detto questo, può essere interessante chiedersi come il rapporto essere umano-tempo si articolasse alle radici della cultura euro-mediterranea e occidentale, quella che costituisce la base di coloro che sono nati anzitutto nel Sud e nell'Ovest d'Europa.

Dalla Bibbia: per entrare nel tema

A tal proposito in un memorabile passo recita il libro di Qohèlet (3,1-8): «[1]Per tutto c'è un momento stabilito,

il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo
2(c'è) un tempo per nascere e un tempo per morire,
un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante.
3Un tempo per uccidere e un tempo per guarire,
un tempo per demolire e un tempo per costruire.
4Un tempo per piangere e un tempo per ridere,
un tempo per gemere e un tempo per ballare.
5Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccoglierli,
un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dall'abbracciare.
6Un tempo per cercare e un tempo per perdere,
un tempo per conservare e un tempo per gettar via.
7Un tempo per strappare e un tempo per cucire,
un tempo per tacere e un tempo per parlare.
8Un tempo per amare e un tempo per odiare,
un tempo per la guerra e un tempo per la pace».

Dal brano si evince che nella *Weltanschaung* ebraica non è presente un concetto astratto di temporalità. Il tempo, infatti, è sempre legato all'azione o agli eventi che lo caratterizzano. Semplificando, esso è dunque un tempo sempre «pieno». Dal momento che è l'azione a contare, non vi è un'articolazione in passato, presente e futuro ma tutto è presente o attuale. Di conseguenza, la terminologia ebraica per indicare la temporalità è essenziale e si limita alle seguenti parole: *'ēth* (tempo), *'ôlām* (eternità) e *tôlᵉdot* (generazioni). Il primo termine indica l'accadere di un avvenimento, ovvero l'attimo in cui l'evento si verifica o è compiuto. Rappresenta, perciò, efficacemente la concezione del tempo ebraica. Proprio *'ēth* ricorre inesorabile e martellante in Qo 3,1-8.

La parola *'ôlām*, invece, indica un tempo lontanissimo caratterizzato da una condizione definitiva e immutabile e la sua durata si estende nel futuro e nel passato. Infine, *tôlᵉdot* indica la dimensione misurabile del tempo umano attraverso lo scorrere delle generazioni. Da ciò si evince chiaramente che nella cultura ebraica si percepisce il tempo come una sequenza lineare: la sua storia si configura come un cammino in direzione del divino. Dio usa così la successione storico-temporale come locus privilegiato per manifestarsi all'essere umano e compiere il suo disegno salvifico. Tuttavia, dal momento che un destino di salvezza ciclicamente spetta a tutto il popolo ebraico, si può anche individuare una concezione circolare della temporalità. Come conciliare queste due visioni opposte? Basterà pensare a una specie di spirale: si ripete e rinnova il destino dell'essere umano che pure procede per la sua strada con il divino e verso di esso.

Elementi lessicali di base[1]

Nella Bibbia ebraica/Primo Testamento non esiste una parola che esprima in modo generale la nozione di tempo e non vi sono neppure vocaboli relativi alle categorie specifiche di «passato», «presente» e «futuro». Il sostantivo *'ēth* concerne prevalentemente l'istante o la durata di tempo determinata durante la quale ha luogo un avvenimento (cfr., per es., 1Sam 9,16; Qo 3,1-8; Esd 10,13; 2Cr 24,11). Il termine *'ôlām* indica, invece, l'estensione di che non è calcolabile tanto nel passato (cfr. Qo 1,10) quanto nel futuro (cfr., per es., Mi 4,7). Un terzo vocabolo è *mo'ed* che significa «tempo fissato, riconoscibile come determinato» (cfr., per es., Lv 23,2.4).

Nel Nuovo Testamento le parole principali relative alla nozione di tempo sono due: *chrònos*, nel senso cronologico e quantitativo (cfr., per es., Gv 7,33; 1Cor 7,39), *kairòs*, nel senso qualitativo e specifico (= tempo per… – cfr., per es., Mc 1,15; Gv 7,8). Un altro vocabolo è *aiòn* (= secolo, mondo), che indica verosimilmente un ampio arco di tempo e deriva probabilmente da una concezione di carattere apocalittico, secondo la quale il mondo è suddiviso «nell'eone presente, il regno del male, e nell'eone futuro, in cui Dio avrebbe redento questa realtà di male trasformandola in bene (Mc 10,30; Mt 12,32; Lc 20,34-35; 1Cor 2,6; Ef 1,21; 2,7; Rm 12,2; Eb 6,2)»[2].

Queste brevi osservazioni testimoniano già come molti e diversi siano i «generi» di tempo di cui parlano gli scrittori biblici. Le Scritture ebraiche e cristiane sono più orientate verso il «tempo sacro» di quanto lo siano verso lo «spazio sacro» e per chi ha redatto questi testi «il tempo comprende molto di più (e certo nulla di meno) che la successione degli eventi in questo mondo»[3].

Un percorso biblico triplice

Nella trattazione complessiva del rapporto tra gli esseri umani e il tempo consideriamo tre dimensioni, che risultano distinte e esistenzialmente importanti.

Il tempo naturale

Il tempo della vita come scansione di ripetizioni cicliche appare la dimensione più naturale del tempo stesso.

– Sin da Gen 1 la successione luce/tenebre, dopo la separazione operata da Dio, ha costituito l'esperienza di sequenza «temporale» più normale per tutti. «Dopo di allora la Bibbia contiene numerose immagini della vita quotidiana basata sul ciclo di mattino e sera, giorno e notte, tutte fondate sulla premessa di un giorno di ventiquattro ore che risulta dal corso quotidiano del sole»[4].

Si veda, a titolo esemplificativo l'attenzione divina per il mondo proprio mediante la creazione in Sal 104, secondo un ciclo che organizza l'esistenza quotidiana dei viventi:

«19Hai fatto la luna per segnare i tempi
e il sole che sa l'ora del tramonto.
20Stendi le tenebre e viene la notte:
in essa si aggirano tutte le bestie della foresta;
21ruggiscono i giovani leoni in cerca di preda
e chiedono a Dio il loro cibo.
22Sorge il sole: si ritirano
e si accovacciano nelle loro tane.
23Allora l'uomo esce per il suo lavoro,
per la sua fatica fino a sera.
24Quante sono le tue opere, Signore!
Le hai fatte tutte con saggezza;
la terra è piena delle tue creature».

– Un secondo ciclo è quella contraddistinto dai sette giorni, secondo la sequenza di sei giorni di lavoro e un settimo di riposo (cfr. Gen 2,2-3; Es 20,10-11), quest'ultimo visto come coronamento contemplativo della creazione e delle condizioni nelle quali è chiamato a esistere il Creato sino al culmine degli umani. Il settimo giorno non è quello del fare, ma del riposo di Dio che è nel tempo, ma separato e protetto dal tempo. «Dio non pronuncia su di esso il giudizio di bontà, ma lo benedice e lo consacra. Grazie alla ripetizione del settenario e alla sua moltiplicazione nel settimo anno e nel giubileo, il sabato estende la benedizione di Dio al popolo lungo tutte le generazioni: mentre la consacrazione lo separa dal tempo e dalla caducità, lo riserva al campo d'azione di Dio, ne fa il luogo privilegiato dell'incontro tra Creatore e creatura»[5].

– In oltre 250 occasioni si parla nelle Scritture bibliche del mese o della luna nuova, considerando il fatto che si dava importanza al calendario lunare (29 giorni e mezzo in media al mese, 354 giorni e mezzo all'anno), ma che, per le attività agricole il calendario solare era fondamentale[6]. Esso, totalmente centrato attorno alla sacralità del settimo giorno settimanale, indica che la storia narrata da Genesi al secondo libro dei Re deve essere riletta entro una prospettiva sacra e liturgica proveniente direttamente da Dio: «il calendario liturgico dei sabati plasma le dimensioni sacre del tempo: le misura, le qualifica e le determina»[7].

– E se è vero che la Bibbia ebraica/Primo Testamento inizia con la proclamazione di un inizio che coincide con l'atto creativo di Dio (Gen 1,1), il Nuovo Testamento si conclude in Ap 22 con la promessa di una fine imminente contraddistinta ancora dalla venuta di Dio del tutto manifestato di fronte alla storia:

«[16]Io, Gesù, ho mandato il mio angelo per testimoniare a voi queste cose riguardo alle Chiese. "Io sono la radice e la stirpe di Davide, la stella radiosa del mattino". [17]Lo Spirito e la sposa dicono: "Vieni!". E chi ascolta, ripeta: "Vieni!". Chi ha sete, venga; chi vuole, prenda gratuitamente l'acqua della vita. [18]A chiunque ascolta le parole della profezia di questo libro io dichiaro: se qualcuno vi aggiunge qualcosa, Dio gli farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro; [19]e se qualcuno toglierà qualcosa dalle parole di questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita e della città santa, descritti in questo libro. [20]Colui che attesta queste cose dice: "Sì, vengo presto!". Amen. Vieni, Signore Gesù. [21]La grazia del Signore Gesù sia con tutti».

In Gen 1 e in Ap 22 non si registrano due punti che racchiudano il tempo in se stesso come misura della realtà limitata e contingente del mondo. Sono degli «atti», da cui derivano la forza e il significato della Storia come alleanza e collaborazione tra gli esseri umani e il Dio del Sinai e di Gesù Cristo[8]. All'interno di questa grande inclusione scorrono il tempo e la storia degli esseri umani «in un fluire che non è uniforme e costante, ma spezzato dalla morte, continuamente interrotto da fratture e riprese, secondo la dialettica del rapporto tra Dio e l'umanità. La fine della storia si ricongiunge al suo inizio, la luce trionfa definitivamente nelle tenebre primordiali e il tempo si dissolve»[9].

E, comunque, nella Bibbia si misura il tempo in termini di ricorrenze e ripetizioni e si considera come unità di tempo per vari versi ciclico il ciclo vitale dell'individuo. Si veda Sal 90:

«Signore, tu sei stato per noi un rifugio
di generazione in generazione.
[2]Prima che nascessero i monti
e la terra e il mondo fossero generati,
da sempre e per sempre tu sei, o Dio.
[3]Tu fai ritornare l'uomo in polvere,
quando dici: "Ritornate, figli dell'uomo".
[4]Mille anni, ai tuoi occhi,
sono come il giorno di ieri che è passato,
come un turno di veglia nella notte.
[5]Tu li sommergi:
sono come un sogno al mattino,
come l'erba che germoglia;
[6]al mattino fiorisce e germoglia,
alla sera è falciata e secca.
[7]Sì, siamo distrutti dalla tua ira,
atterriti dal tuo furore!
[8]Davanti a te poni le nostre colpe,
i nostri segreti alla luce del tuo volto.
[9]Tutti i nostri giorni svaniscono per la tua collera,
consumiamo i nostri anni come un soffio.
[10]Gli anni della nostra vita sono settanta,
ottanta per i più robusti,
e il loro agitarsi è fatica e delusione;
passano presto e noi voliamo via.
[11]Chi conosce l'impeto della tua ira
e, nel timore di te, la tua collera?
[12]Insegnaci a contare i nostri giorni
e acquisteremo un cuore saggio.
[13]Ritorna, Signore: fino a quando?
Abbi pietà dei tuoi servi!».

Come si legge nel v. 13 il dinamismo in atto è duplice: quello della conversione e quello del pentimento. Esso è un movimento unico e complementare e il tempo si riassume nell'istante in cui Dio si volge agli esseri umani ed essi a lui. Costoro sono chiamati a pensare alla presenza costante di Dio (cfr. v. 2), un Dio che non sa soltanto punire.

E nel libro di Qohelet (cfr. 1,4) il tempo è nella novità riaffermata là dove viene negata: «la disillusione fa tabula rasa, ma proprio dalla profondità del nulla risale prepotente il desiderio di un temo breve e pur fecondo. Nonostante tutto i giorni mantengono una loro consistenza sotto il sole, la consistenza del dono: "Godi la tua vita con la sposa che ami per tutti i giorni della tua vita fugace, che Dio ti concede sotto il sole" (Qo 9,9)»[10].

Il tempo storico

I redattori biblici organizzano il tempo anche in epoche storiche. Si pensi, per esempio, alle dieci generazioni di Genesi (cfr. 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1; 37,2) e alle genealogie in Mt 1,1-17 e Lc 3,23-38. In Gen 10-11 la discendenza dei figli di Noè si dirama nel tempo e si allarga nello spazio, riempie la terra e «travalica i secoli, per giungere dall'uno dell'origine – Adamo – attraverso l'uno restituito dalle acque – Noè – fino all'uno rigenerato nella fede, Abramo»[11].

Chi leggesse questi testi con i criteri storiografici, *mutatis mutandis*, dall'età moderna ad oggi, avrebbe molti giustificati motivi per affermare che le narrazioni bibliche non sono racconti di fatti che così si sono verificati nella realtà o di persone che così sono vissute.

D'altra parte non si è nel mondo della pura e semplice finzione che trascenda completamente il mondo reale. Siamo spesso nel campo del verosimile, con la ricerca di alcuni agganci concreti con la realtà. Mi riferisco, in particolare, a situazioni come la scansione del tempo nelle storie di corte: «Il quinto anno di Ioram, figlio di Acab, re d'Israele, divenne re Ioram» (2Re 8,16); «nell'anno primo di Ciro, re di Persia» (Esd 1,1); «Quando Quirino era governatore della Siria» (Lc 2,2).

Il tempo del Regno

Nella prospettiva della storia della salvezza e al di là della logica del tempo ordinario si delinea una condizione contrassegnata da momenti topici in cui il rapporto tra gli esseri umani e Dio si può realizzare in modo particolare. Gli ambiti possono essere quattro: profetico; escatologico; della salvezza; dell'attesa della fine della Storia

– *Tempo profetico:* si tratta di una miscela a volte sconcertante di riferimenti al tempo storico, ai cicli naturali dei giorni e degli anni e agli eventi futuri, messianici o apocalittici[12].

Ecco due esempi, il primo tratto dal libro di Gioele, il secondo da quello di Malachia.

– «[1]Dopo questo, io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri

giovani avranno visioni. [2]Anche sopra gli schiavi e sulle schiave in quei giorni effonderò il mio spirito. [3]Farò prodigi nel cielo e sulla terra, sangue e fuoco e colonne di fumo. [4]Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue, prima che venga il giorno del Signore, grande e terribile. [5]Chiunque invocherà il nome del Signore, sarà salvato, poiché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza, come ha detto il Signore, anche per i superstiti che il Signore avrà chiamato» (Gioele 3).

– «[9]Ecco infatti: sta per venire il giorno rovente come un forno. Allora tutti i superbi e tutti coloro che commettono ingiustizia saranno come paglia; quel giorno, venendo, li brucerà – dice il Signore degli eserciti – fino a non lasciar loro né radice né germoglio. [20]Per voi, che avete timore del mio nome, sorgerà con raggi benefici il sole di giustizia e voi uscirete saltellanti come vitelli dalla stalla. [21]Calpesterete i malvagi ridotti in cenere sotto le piante dei vostri piedi nel giorno che io preparo, dice il Signore degli eserciti. [22]Tenete a mente la Torah del mio servo Mosè, al quale ordinai sull'Oreb precetti e norme per tutto Israele. [23]Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore: [24]egli convertirà il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri, perché io, venendo, non colpisca la terra con lo sterminio» (Malachia 4).

- *Tempo escatologico:* il tema è la predizione della fine della Storia tra mistero (cfr. Mc 13,33), articolate sequenze temporali (cfr. Mt 24-25), immagini dell'ultimo giorno (cfr. Gv 6,39-40; 11,24) o degli ultimi giorni (cfr. 2Tm 3,1) o dell'ultimo tempo (cfr. 1Pt 1,5).
- *Tempo della salvezza:* in questa dimensione è centrale «la "grande demarcazione" che suddivide la storia universale nelle epoche prima di Cristo e dopo Cristo e la storia personale in prima e dopo la conversione. Leggere le profezie messianiche dei profeti dell'Antico Testamento significa entrare in un mondo che trae energia dall'eccitazione e dall'anelito verso ciò che sarà in un momento futuro. Gli scrittori del Nuovo Testamento vivono nella consapevolezza che il tempo che era stato predetto è arrivato»[13]. Testi significativi in questo senso sono certamente Mc 1,15; Gal 4,4; Eb 1,2; 1Gv 2,18).

D'altra parte il punto fondamentale, a livello neo-testamentario, è il presente, come afferma Paolo in 2Cor 6: «[1]Poiché siamo suoi collaboratori, vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio. [2]Egli dice infatti: Al momento favorevole ti ho esaudito e nel giorno della salvezza ti ho soccorso (Is 49,8–LXX). Ecco ora il momento favorevole, ecco ora il giorno della salvezza!».

- *Tempo dell'attesa della fine della Storia:* le comunità dei credenti in Gesù Cristo si trovano tra il già della risurrezione del Messia e il non ancora della sua venuta definitiva. E per i redattori neo-testamentari, in particolare quelli del I secolo d.C., è chiara la convinzione che il tempo di questa attesa sarà breve, come si nota, per es., in 1Cor 7,29 («Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve») oppure in Ap 12,12 o 22,20. E il testo di 2Pt 3, il libro neo-testamentario più recente, databile all'inizio del II secolo d.C., aiuta a vedere complessivamente il tema:

«[8]Una cosa però non dovete perdere di vista, carissimi: davanti al Signore un solo giorno è come mille anni e mille anni come un solo giorno. [9]Il Signore non ritarda nel compiere la sua promessa, anche se alcuni parlano di lentezza. Egli invece è magnanimo con voi, perché non vuole che alcuno si perda, ma che tutti abbiano modo di pentirsi. [10]Il giorno del Signore verrà come un ladro; allora i cieli spariranno in un grande boato, gli elementi, consumati dal calore, si dissolveranno e la terra, con tutte le sue opere, sarà distrutta. [11]Dato che tutte queste cose dovranno finire in questo modo, quale deve essere la vostra vita nella santità della condotta e nelle preghiere, [12]mentre aspettate e affrettate la venuta del giorno di Dio, nel quale i cieli in fiamme si dissolveranno e gli elementi incendiati fonderanno! [13]Noi infatti, secondo la sua promessa, aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova (Is 65,17; Ap 21,1), nei quali abita la giustizia».

Dio è al di sopra del tempo che ne domina successioni e fasi: questa è la convinzione che attraversa l'intera rivelazione biblica.

Una sintesi biblica

Le poche notazioni sin qui proposte autorizzano qualche breve osservazione di sintesi[14].

- Il tempo nelle Scritture bibliche non è puramente lineare e neppure ciclico nel senso di meramente ripetitivo dell'identico. È piuttosto un cerchio, creativo e orientato al futuro in cui ognuno dei punti infiniti tocca l'eterno e su questo incrocio in costante rinnovamento tra tempo ed eterno si basa la visione biblica della storia.
- In una prospettiva, quella cristiana, che veda in Gesù Cristo il culmine e il momento in cui si è realizzato una volta per tutte il senso della storia nella sua morte e nella sua risurrezione, il cerchio che è il tempo appare un cerchio partoriente. Esso scende al fondo dell'antico per far nascere il nuovo[15].
- Tra tempo cronologico e tempo stabilito/opportuno quest'ultimo, il *kairòs* – tempo salvifico teso tra promessa e compimento, nella compresenza dei due eoni, quello presente malvagio e quello futuro oggetto della liberazione divina dal male – costituisce il momento d'incontro tra il progetto di Dio e la libera risposta umana.

Chi desidera essere credente nel Dio del Sinai e di Gesù Cristo deve evitare di uniformarsi alla logica «di questo modo», improntata all'egoismo e cercare di operare, in particolare se cerca di essere discepolo del Nazareno crocifisso e risorto, secondo i valori del regno di Dio, ossia del nuovo eone. «Questo significa "riscattare" il tempo dalla sua vanità, farne buon uso, entrare come protagonisti, accanto a Dio e vivificati dal suo Spirito, nella storia della salvezza (Ef 5,15-16; Col 4,5)»[16].

Al di fuori della cultura biblica

La mentalità greca extra-biblica, invece, si confronta con il tema del tempo arrivando a un'elaborazione diversa. Vale la pena di confrontare quattro termini chiave, che sono già stati in parte considerati nella trattazione relativa ai testi biblici: *aiôn* (eterno); *chrónos* (tempo); *kairós* (occasione); *eniautós* (anno). Il primo indica il tempo come condizione eterna, trascendente e assoluta, al di là della sua dimensione percepibile, intesa non come momento ma come durata. Rappresenta in modo emblematico il tempo degli dei e dei miti. In senso antitetico, invece, *chrónos* rappresenta il tempo cronologico e sequenziale in una dimensione quantitativa. Nonostante la sua apparenza razionale, è comunque incarnato da un dio, Crono, che divora i suoi figli sperando vanamente di inghiottire e cancellare anche il momento in cui sarà spodestato da uno di essi. *Kairós*, invece, rappresenta il tempo nel mezzo, ovvero l'occasione in cui si ve-

rifica un fatto o si compie un'impresa (nella sua dimensione qualitativa). In età ellenistica viene efficacemente immaginato come un fanciullo con un ciuffo di capelli sulla fronte ma la nuca calva. Il messaggio è chiaro: bisogna saper cogliere le opportunità quando la vita ce le offre, senza temporeggiare, rischiando di sprecarle.

Proprio in virtù di ciò *kairós* si presta ad essere brillante traduzione in greco del vocabolo «tempo» di Qo 3,1-8, nella famosa versione dei LXX. Non è facile stabilire se i Greci avessero una concezione circolare o lineare. Semplificando, si può riconoscere un graduale cambiamento di mentalità. Quando, in età arcaica, domina il mito con i suoi dei, l'uomo greco si sente in armonia con la natura e la sua ciclicità. Con lo sviluppo della filosofia, centrale in età classica e fondamentale punto di partenza in quella ellenistica, i Greci iniziano a percepirsi come creature differenti, dotate di un proprio tempo, degno di essere misurato in modo umano. Sulla base di queste nuove premesse, la riflessione sul tempo prende le mosse con Pitagora per poi svilupparsi ancora con Platone e infine Aristotele. Il filosofo di Stagira per primo, infatti, ci fornisce una sua definizione di tempo nel IV libro della Fisica: numero del movimento, continuo ed eterno, con un prima e un dopo[17].

Nonostante l'indiscutibile influenza greca sulla riflessione latina relativa al tempo, i Romani si relazionano ad esso in modo più pragmatico. Prima di tutto, il tempus è una misura da contare e organizzare come emerge, tra le altre cose, dalla suddivisione del dies (giorno) in dodici horae e dalla creazione degli antenati del moderno orologio, ovvero l'*horologium* e la *clepsydra*. I due strumenti già mostrano una visione del tempo a due dimensioni: in senso assoluto, come momento, e in modo relativo, come durata. Il bisogno di organizzazione e precisione emerge anche dall'articolazione di un calendario, diviso in *Calendae*, *Nonae* e *Idi*, nonché in mesi e giorni, particolarmente rigoroso. È evidente, dunque, che la visione pragmatica latina induce i Romani a rappresentare il tempo solo in modo lineare.

A tal proposito termini significativi sono: *aevum*, *spatium* e *tempus*. Il primo termine indica il tempo come durata ininterrotta proprio come il greco *aiôn*. Di conseguenza, *aevum* indica la vita, l'età dell'uomo, l'epoca, la generazione. *Spatium*, invece, da ricondursi forse al verbo *pateo* (estendersi), può indicare uno spazio o intervallo di tempo, sottolineando la sua fugace durata. Infine *tempus*, inteso come durata che può essere frazionata, si riferisce a scansioni cronologiche e indica, in base al contesto, l'occasione, la situazione, le circostanze o le vicende. Proprio questo termine è stato selezionato nella Nova Vulgata per rendere il dirompente elenco di Qo 3,1-8.

Al termine…

Ecco dunque che dalla Bibbia alle culture greca e latina antiche *'ēth*, *καιρός* e *tempus* rappresentano il tempo dell'essere umano, ovvero il momento opportuno per ogni attività umana, che lo scrittore Erri De Luca, nella sua moderna traduzione, ha abilmente reso con la parola «punto».

E al termine di queste riflessioni leggiamo Lucio Anneo Seneca, tra l'altro precettore dell'imperatore romano Nerone, il quale scrive:

«Fa' così, caro Lucilio, renditi veramente padrone di te e custodisci con ogni cura quel tempo che finora ti era portato via o ti sfuggiva. Persuaditi che le cose stanno come io ti scrivo: alcune ore ci vengono sottratte, altre se ne vanno senza che ce ne accorgiamo, altre ancora volano via; ma la perdita per noi più vergognosa è quella che avviene per nostra negligenza. Se badi bene, una gran parte della vita ci sfugge nel fare il male, la maggior parte nel non fare nulla, tutta quanta nel fare altro da quello che dovremmo. Puoi indicarmi qualcuno che dia un giusto valore al suo tempo e alla sua giornata, e che si renda conto come egli muoia giorno per giorno?… Dunque, caro Lucilio, fa' ciò che mi scrivi; fa' tesoro di tutto il tempo che hai. Sarai meno schiavo del domani, se ti sarai reso padrone dell'oggi. Mentre rinviamo i nostri impegni, la vita passa. Tutto, o Lucilio, dipende dagli altri; solo il tempo è nostro. Abbiamo avuto dalla natura il possesso di questo solo bene assai fuggevole, ma ce lo lasciamo togliere da chiunque voglia farlo»[18].

Arricchite/i da molteplici riflessioni degli antichi sulla temporalità e forti di alcuni loro esempi, cerchiamo allora di accostarci al nostro tempo con fiducia e coraggio. Dobbiamo essere pronti ad affrontare le sfide e le difficoltà che il mondo moderno ci presenta, augurandoci presto l'avvento di un tempo più umano, a cui possiamo dare un contributo di creatività e responsabilità in nome di una comune nozione di umanità.

Note

1. Cfr. J. Unterman, *tempo,* in: P.J. Achtemeier, *Il dizionario della Bibbia,* ed. it. a cura di P. Capelli, Zanichelli, Bologna 2003, p. 849; E. Jenni, *'et,* in: E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento,* tr. it., II, Marietti, Torino 1982, coll. 333-346. Le traduzioni italiane di testi biblici di questo fascicolo sono sostanzialmente tratte integralmente dalla versione CEI-2008.

2. J. Unterman, *tempo,* cit., p. 850.

3. *Tempo,* in: L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman (edd.), *Le immagini bibliche*, tr. it., III, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, p. 1433.

4. *Ivi,* pp. 1433-1434.

5. M. Milazzo, *Mille anni per te sono come un giorno,* in: «Il Gallo» 28 (2004), n. 6, p. 44.

6. Cfr. J. Unterman, *tempo,* in: *Il dizionario della Bibbia*, cit., p. 850.

7. S. Barbaglia, *Tempo,* in: R. Penna – G. Perego – G. Ravasi (edd.), *Temi teologici della Bibbia,* San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 1369.

8. Cfr. G. Bernardi, *Tempo,* in *Schede Bibliche Pastorali,* a cura di G. Barbaglio, 2, EDB, Bologna 2014², col. 3901.

9. M. Milazzo, *Mille anni per te sono come un giorno*, cit., p. 44.

10. *Ivi*, pp. 44-45. Di una passo celeberrimo, anche in ordine ai temi sin qui trattati, ossia Qo 3,1-15, ci occuperemo successivamente, durante il gruppo di lavoro di sabato mattina.

11. M. Milazzo, *Mille anni per te sono come un giorno,* p. 44.

12. Cfr. *Tempo,* in *Le immagini bibliche*, cit., p. 1436.

13. *Ibidem.*

14. Cfr. M. Milazzo, *Mille anni per te sono come un giorno*, cit., p. 44.

15. Cfr. P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture,* tr. it., Glossa, Milano 2001, p. 39.

16. G. Bernardi, *Tempo*, cit., col. 3903.

17. Aristotele, *Fisica*, IV, 11, 219 b.

18. *Lettere a Lucilio*, I, 1.

OFFRITE «DIALOGHI» A UN GIOVANE LETTORE!

Ai suoi lettori più giovani, «Dialoghi» propone un abbonamento a prezzo scontato. Per 30 franchi, invece di 60! I trenta franchi che mancano li versa il comitato di «Dialoghi» al momento di saldare la fattura della stampa. Perché non ci date una mano, lettori più anziani, a trovare lettori giovani alla rivista? Raccoglie le vostre segnalazioni la Redazione-Amministrazione di «Dialoghi», c/o Rita Ballabio, via Ponte Vecchio 11, 6982 Agno, rita.ballabio@bluewin.ch.

Economia, tempo, persona alla luce dell'attuale cambiamento d'epoca

Introduzione

Franco Cassano, in un fortunato testo scritto negli anni '90 del secolo scorso[1], quasi con linguaggio poetico, faceva un elogio della lentezza. Il primo capitolo del libro s'intitolava proprio «Andare lenti». Non è stato l'unico pensatore ad abbracciare questo tema, si pensi, solo per fare qualche altro nome, a Milan Kundera, Peter Handk, David Le Breton e Alx Langer. Insomma, in diversi hanno scritto sull'importanza del non inseguire il mito della velocità e sul senso del rallentare. Nell'enciclica *Laudato si'* al numero 18 troviamo un affondo significativo di Papa Francesco: «La continua accelerazione dei cambiamenti dell'umanità e del pianeta si unisce oggi all'intensificazione dei ritmi di vita e di lavoro, in quella che in spagnolo alcuni chiamano *"rapidación"* (rapidizzazione). Benché il cambiamento faccia parte della dinamica dei sistemi complessi, la velocità che le azioni umane gli impongono oggi contrasta con la naturale lentezza dell'evoluzione biologica. A ciò si aggiunge il problema che gli obiettivi di questo cambiamento veloce e costante non necessariamente sono orientati al bene comune e a uno sviluppo umano, sostenibile e integrale. Il cambiamento è qualcosa di auspicabile, ma diventa preoccupante quando si muta in deterioramento del mondo e della qualità della vita di gran parte dell'umanità».

Tutta l'enciclica trova il suo centro nella denuncia del paradigma tecnocratico dominante, che favorisce dinamiche di accelerazione al solo fine di massimizzare il profitto. In contrapposizione a un tale paradigma si propone l'ecologia integrale quale via per una reale cura della casa comune.

Due anni prima della *Laudato si'* lo stesso Pontefice aveva denunciato quel modello economico, che poi ritroviamo nella dinamica del paradigma tecnocratico dominante e che porte alla morte. Infatti, con parole forti, egli afferma: «Questa economia uccide» (EG 53). Le pagine del secondo capitolo dell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* andrebbero lette ancora oggi con attenzione in quanto vi è il netto rifiuto di un'economia dell'esclusione e del denaro che diviene idolo[2]. Questo è ciò che fa da sfondo alle proposte che di tanto in tanto emergono da parte di Francesco in merito all'economia.

Non mi soffermo sui tanti testi che potrebbero essere ripresi con frutto, ma provo a suggerire alcune piste concrete su cui lavorare e che fanno da eco al Magistero dell'attuale Pontefice.

di **Walter Magnoni**

Qual è il senso del profitto?

Nella Dottrina sociale della Chiesa troviamo un interessante riflessione sul profitto proprio nell'enciclica *Centesimus annus*: «La Chiesa riconosce la giusta funzione del profitto, come indicatore del buon andamento dell'azienda: quando un'azienda produce profitto, ciò significa che i fattori produttivi sono stati adeguatamente impiegati e i corrispettivi bisogni umani debitamente soddisfatti. Tuttavia, il profitto non è l'unico indice delle condizioni dell'azienda. È possibile che i conti economici siano in ordine e insieme che gli uomini, che costituiscono il patrimonio più prezioso dell'azienda, siano umiliati e offesi nella loro dignità. Oltre ad essere moralmente inammissibile, ciò non può non avere in prospettiva riflessi negativi anche per l'efficienza economica dell'azienda. Scopo dell'impresa, infatti, non è semplicemente la produzione del profitto, bensì l'esistenza stessa dell'impresa come comunità di uomini che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società. Il profitto è un regolatore della vita dell'azienda, ma non è l'unico; ad esso va aggiunta la considerazione di altri fattori umani e morali che, a lungo periodo, sono almeno egualmente essenziali per la vita dell'impresa» (CA 35).

Come si può vedere il profitto è riconosciuto come un elemento importante per chi fa impresa, ma «non è l'unico indicatore» e deve essere commisurato ad esempio alla cura per l'ambiente e alla dignità dei lavoratori. Credo che un problema di un certo capitalismo sia stato perdere di vista tutto l'universo valoriale che rende «giusta» la funzione del profitto.

Il coraggio della domanda

Otto anni dopo l'enciclica *Laudato si'* il Papa ha pubblicato l'esortazione apostolica *Laudate Deum* sulla crisi climatica. In questo testo troviamo un passaggio degno di nota. Di fronte al rischio di una casa che si sgretola per una mancata attenzione a tutto ciò che danneggia il clima troviamo scritto: «Nella propria coscienza, e di fronte ai figli che pagheranno per i danni delle loro azioni, si pone la domanda di senso: qual è il senso della mia vita, qual è il senso del mio passaggio su questa terra, qual è in definitiva il senso del mio lavoro e del mio impegno?» (LD 33). Sono stato spinto a riflettere sul senso anche grazie a un agile ma profondo testo di Michele Marchetto[3] che ha riletto l'enciclica del 2015 scavando nelle domande presenti nel testo. Fare spazio al tempo significa provare a tenere insieme economia, tempo e persona, ovvero recuperare il ruolo centrale delle relazioni sia con le persone, sia con tutto quanto ci circonda. La crisi climatica nasce da una relazione sfilacciata col creato. Ma anche la cura dei rapporti umani è determinante. La critica al paradigma tecnocratico dominante appare come la grande denuncia all'uomo che ha smarrito il significato delle relazioni e strumentalizza tutto al solo idolo del profitto. Il mondo ha bisogno di donne e uomini che s'interrogano sul senso dei giorni e scommettono sul valore delle relazioni quale bene irrinunciabile da custodire in ogni ambito della vita.

Il tripode di Ricoeur

Qui mi faccio aiutare da uno dei miei filosofi di riferimento. Ricoeur scrive: «Una delle mie tesi nella mia *petite éthique*, in Sé come un altro, era che l'intenzione etica, al suo più profondo livello di radicalità, si articola in una triade ove il sé, l'altro prossimo e l'altro lontano sono parimenti onorati: vivere bene, con e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste»[4]. Ho assunto questo livello etico suggerito da Ricoeur nel modo di rileggere la parte finale della *Laudato si'*. Infatti, sono del parere che si possa dividere

il testo del Pontefice in tre scansioni, secondo quanto suggerito per la prima volta nel Magistero sociale da Giovanni XXIII. Nell'enciclica *Mater e Magistra* troviamo un passaggio che inserisce un metodo nuovo, quello del «vedere, giudicare e agire»[5].

I primi due capitoli della *Laudato si'* possono essere letti come un «vedere» quello che sta accadendo alla casa comune. Il primo è più attento a leggere alcuni fenomeni nuovi che creano preoccupazione, il secondo si avvale di uno sguardo sapienziale. Invece il terzo e quarto capitolo sono una sorta di giudizio sulla realtà. Mentre il terzo denuncia il paradigma tecnocratico dominante quale «radice umana» della crisi in atto, il quarto capitolo presenta la logica dell'ecologia integrale come risposta a un tale problema. Dato il giudizio sulla realtà, non resta che l'agire e di questo si parla negli ultimi due capitoli.

Questi si possono interpretare tenendo sullo sfondo il triplice livello suggerito da Paul Ricoeur. Così troviamo dei suggerimenti anche molto concreti per il livello personale. Cito solo un passaggio che però è già di suo molto significativo. «È molto nobile assumere il compito di avere cura del creato con piccole azioni quotidiane, ed è meraviglioso che l'educazione sia capace di motivarle fino a dar forma a uno stile di vita. L'educazione alla responsabilità ambientale può incoraggiare vari comportamenti che hanno un'incidenza diretta e importante nella cura per l'ambiente, come evitare l'uso di materiale plastico o di carta, ridurre il consumo di acqua, differenziare i rifiuti, cucinare solo quanto ragionevolmente si potrà mangiare, trattare con cura gli altri esseri viventi, utilizzare il trasporto pubblico o condividere un medesimo veicolo tra varie persone, piantare alberi, spegnere le luci inutili, e così via. Tutto ciò fa parte di una creatività generosa e dignitosa, che mostra il meglio dell'essere umano. Riutilizzare qualcosa invece di disfarsene rapidamente, partendo da motivazioni profonde, può essere un atto di amore che esprime la nostra dignità» (LS 211). Mi sembra che queste «piccole azioni quotidiane» dicano bene quel livello del sé che il filosofo francese suggerisce. Vi è poi l'aspetto comunitario, legato agli altri prossimi, alla *communitas*, a coloro che hanno qualcosa in comune tra di loro. Anche qui mi permetto di fare l'esempio del cosiddetto «voto col portafoglio»[6]. «Un cambiamento negli stili di vita potrebbe arrivare ad esercitare una sana pressione su coloro che detengono il potere politico, economico e sociale. È ciò che accade quando i movimenti dei consumatori riescono a far sì che si smetta di acquistare certi prodotti e così diventano efficaci per modificare il comportamento delle imprese, forzandole a considerare l'impatto ambientale e i modelli di produzione. È un fatto che, quando le abitudini sociali intaccano i profitti delle imprese, queste si vedono spinte a produrre in un altro modo. Questo ci ricorda la responsabilità sociale dei consumatori. "Acquistare è sempre un atto morale, oltre che economico". Per questo oggi "il tema del degrado ambientale chiama in causa i comportamenti di ognuno di noi"» (LS 206).

Infine, c'è un livello che spetta alle istituzioni. È fondamentale il ruolo della politica. Questo emerge bene nel quinto capitolo dell'enciclica. Cito uno tra i tanti passaggi presenti: «I negoziati internazionali non possono avanzare in maniera significativa a causa delle posizioni dei Paesi che privilegiano i propri interessi nazionali rispetto al bene comune globale. Quanti subiranno le conseguenze che noi tentiamo di dissimulare, ricorderanno questa mancanza di coscienza e di responsabilità» (LS 169).

Ritengo che questo approccio che tiene conto delle azioni personali, comunitarie e istituzionali sia decisivo per mostrare come ciascuno sia chiamato a fare la sua parte.

Senza fiducia non c'è economia

Il paradigma tecnocratico dominante genera un modello individualista che tende a recidere il legame sociale. Quest'ultimo invece si nutre della fiducia quale elemento fondamentale per lo sviluppo di un'economia che faccia crescere la casa comune. È sotto gli occhi di tutti la crisi di fiducia che la società sta sperimentando. Uno degli effetti di una tale situazione è l'accrescersi di crisi d'ansia. Il timore di essere ingannati, alimentato proprio da notizie di truffe ai danni di anziani ma non solo, accresce la soglia di diffidenza tra le persone. È un sistema perverso che erode la fiducia e porta molti a voler avere tutto sotto controllo, con la fatica a delegare ad altri.

Rimando a pagine molto efficaci di Luigino Bruni dove distingue tra patto e contratto. Il patto è un fatto comunitario e simbolico. Dove entrano in gioco gratuità e fiducia. «Matrimoni, cooperative, città, costituzioni, il lavoro, erano patti e non contratti»[7]. Quando penso ai patti mi viene in mente la stretta di mano sulla piazza di tante nostre città agricole dove gli uomini chiudevano uno scambio con una semplice stretta di mano. Ma quella valeva l'onore di chi la dava. C'era fiducia e non servivano fogli e firme perché in quello scambio vi era la serietà dei volti che si guardano in faccia. «I contratti piacciono molto all'individuo postmoderno perché appaiono come relazioni umane senza ferita, cioè rapporti con costi di attivazione e di uscita molto bassi, certamente più bassi dei costi dei patti»[8].

Il contratto serve dove non si vuole più mettere in atto una dinamica di fiducia. Si scrive tutto e questo rende più «sicuro» il commercio, ma l'economia non può vivere senza fiducia.

Economia e tempo nell'epoca dell'intelligenza artificale (AI)

Questo è uno degli aspetti centrali perché l'AI accelera i processi, tutto viene rielaborato in tempi stretti, ma questo modus operandi è soggetto a «pregiudizi» e «allucinazioni»[9]. Il tema pur nella sua complessità, entra pienamente in una riflessione sul «fare spazio al tempo». La questione cruciale è che serve sempre tempo e pazienza per verificare ciò che si ottiene con l'ausilio dell'AI. Pensare, verificare, collegare, fare sintesi: sono tutte operazioni che richiedono necessariamente il vaglio della persona umana.

Conclusione: etica, cultura e spiritualità

Per rispondere a queste sfide concrete in una logica sintonica con la LS occorre un'etica adeguatamente solida, una cultura e una spiritualità[10].

L'etica, così come la intende Paul Ricoeur, richiama la tre dimensioni (personale, comunitaria e istituzionale) e chiama in gioco quella fiducia che è in grado di rilanciare la logica del patto. Abbiamo bisogno di donne e uomini che insieme «facciano spazio al tempo». La cultura non è solo erudizione, ma è quella sapienza del vivere che si nutre dei classici, riconosce il valore del mondo biblico, ascolta le esigenze del tempo presente e cerca quella vita buona dove il bene può crescere. È una cultura che non pone al centro l'individuo ma riconosce il valore della comunità. Infine, la spiritualità è il respiro che non chiude tutto nell'immanenza, ma trova un'apertura nell'infinito. È la dimensione verticale

che aiuta ad alzare lo sguardo e cogliere il senso dei giorni. Per questo amo quel salmo che dice: «Insegnaci a contare i nostri giorni e acquisteremo un cuore saggio» (Sal 90,12).

Note

1. Cfr. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari 1996.

2. Nel secondo capitolo sono presenti quattro no che il Papa pronuncia: 1. No a un'economia dell'esclusione (EG 53-54); 2. No alla nuova idolatria del denaro (EG 55-56); 3. No a un denaro che governa invece che servire (EG 57-58): 4. No all'inequità che genera violenza (EG 59-60).

3. Cfr. M. Marchetto, *Il coraggio della domanda. La questione del senso e la Laudato si'*, Castelvecchi, Roma 2023.

4. P. Ricoeur, *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 71.

5. «Nel tradurre in termini di concretezza i principi e le direttive sociali, si passa di solito attraverso tre momenti: rilevazione delle situazioni; valutazione di esse nella luce di quei principi e di quelle direttive; ricerca e determinazione di quello che si può e si deve fare per tradurre quei principi e quelle direttive nelle situazioni, secondo modi e gradi che le stesse situazioni consentono o reclamano. Sono i tre momenti che si sogliono esprimere nei tre termini: vedere, giudicare, agire» (MM 217).

6. Questa espressione è cara a Leonardo Becchetti che spesso la richiama nei suoi interventi.

7. L. Bruni, *La pubblica felicità. Economia civile e political economy a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2018, p. 149.

8. *Ibidem*.

9. Su questo aspetto la bibliografia è abbondante e rimando solo a un testo tra i molti: L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022.

10. Si veda LS 105 dove i tre termini, etica – cultura – spiritualità, sono proposti quale rimedio al paradigma tecnocratico.

Dalle «smart cities» alle «care cities»: nuovi spazi umani per uno sviluppo integrale nella visione interdisciplinare del Master PolisMaker

di **Inga Frunze**

Il polis-maker

Il *polis-maker* è una figura transdisciplinare che, con un giudizio olistico, supera la frammentarietà delle discipline ereditata dalla cultura positivista, senza affrontare questioni di linguaggio architettonico.
Nato dal contributo di un gruppo di esperti (psichiatra, teologo, economista delle costruzioni, interior design, urbanista, giurista, esperto di comunicazione e project-manager) a cui si deve la creazione del *Master polis maker per la qualità del vivere e lo sviluppo urbano sostenibile* preso il Consorzio CISE del Politecnico di Milano, esso costruisce relazioni tra diverse discipline, promuovendo il benessere e la qualità del vivere negli insediamenti urbani.

La qualità del vivere

Secondo le ricerche[1] la qualità della vita (QdV) è un concetto olistico con due dimensioni: soggettiva (benessere) e oggettiva (qualità del luogo). Di conseguenza anche la qualità della vita urbana (QdVU), deve essere olistica e includere queste due dimensioni. Secondo Marans e Stimson (2011)[2], la QdVU si basa sui seguenti presupposti:

- La QdV ha due dimensioni (menzionate già) e due livelli – individuale e societario.
- La QdV è il concetto di buona vita[3], che si vive in un buon luogo[4].
- Una parte importante del buon luogo nella QdVU è il suo dominio ecologico.
- La QdV, non può essere misurata direttamente ma tramite le variabili – gli indicatori.
- Il benessere pur essendo centrale, non equivale alla QdV.
- La soddisfazione della vita è una valutazione complessiva della vita e il benessere o il malessere è un'espressione della soddisfazione della vita.
- La felicità è un'emozione temporanea che svanisce e che si traduce in soddisfazione della vita.
- La QdVU è una qualità societaria, centrata sul luogo.
- La QdV e la QdVU sono nozioni diverse: la QdV riguarda l'individuo, ed è influenzata dal luogo di residenza (città o villaggio).
- La QdVU nella città combina la soddisfazione degli abitanti e la qualità del luogo.
- La città in termini di ricerca sulla QdV è un luogo, e la QdVU è la soddisfazione della vita nella città e la qualità del luogo in essa.

Il ruolo dell'educazione e della partecipazione

Secondo il pensiero del *polis-maker*, senza un'educazione alla qualità del vivere, non si potrà ottenere alcun cambiamento. Angelo Caruso di Spaccaforno, nel suo libro[5], sostiene che sia fondamentale educare i cittadini alla qualità del vivere sin dall'età scolare, poiché è la collettività che può spingere le istituzioni a promuovere politiche sensibili al rapporto uomo-ambiente. Da qui la necessità sociale di formare figure come il *polis-maker*. Le trasformazioni urbane dovrebbero essere guidate da esperti di discipline diverse: psicologi, sociologi, geografi, economisti, giuristi, teologi e non soltanto[6], evitando che la transdisciplinarietà si limiti esclusivamente alle discipline tecniche e storico-critiche, ma includendo anche scienze umane[7].

Ben-essere, spazio esistenziale e qualità del vivere nella visione del *polis-maker*

Per il *polis-maker* è essenziale tornare al concetto di spazio esistenziale, legato alla qualità del vivere. Questa qualità nasce sia dalle caratteristiche oggettive dello spazio architettonico e urbano sia dalla soddisfazione che deriva dall'utilizzo materiale e immateriale dello spazio[8].
È necessario recuperare la qualità del vivere nella città contemporanea, interpretando il paesaggio con una sensibilità olistica e antropologica. È lo spazio esistenziale che caratterizza la qualità del vivere[9]. Dall'osservazione del paesaggio, come sensore dell'am-

biente della vita umana è che bisogna partire per migliorare la qualità del vivere[10].
Non si può raggiungere il ben-essere nell'abitare la propria città senza passare da una condizione di ben-essere nell'abitare la propria casa e quindi, anche il suo luogo di collocazione[11]. Il progettista dovrebbe cominciare a indagare sui bisogni non soltanto materiali ma anche immateriali dei futuri abitanti.

Smart Cities, Innovazione Urbana e Divari

Le smart cities sono una risposta innovativa alle sfide odierne, utilizzando tecnologie avanzate per ottimizzare i servizi urbani, ridurre l'impatto ambientale e migliorare la qualità della vita. Tuttavia, l'implementazione veloce di queste tecnologie ha accentuato il divario digitale ovvero la disuguaglianza tra chi ha accesso alle tecnologie e chi non ha[12].
Per partecipare ai servizi urbani intelligenti, i residenti necessitano di competenze digitali, ma molti, soprattutto vulnerabili, rischiano di rimanere esclusi[13]. Per essere sostenibili e inclusivi, le smart cities devono affrontare il divario digitale con soluzioni adeguate[14].
Il divario digitale ha conseguenze su opportunità di lavoro, educazione, accesso ai servizi e partecipazione all'economia digitale. Studiosi sostengono che, nello sviluppo delle città intelligenti, è cruciale prestare maggiore attenzione alle disuguaglianze sociali[15]. L'età, la razza, la lingua e le disabilità sono fattori predittivi significativi dell'alfabetizzazione digitale[16]. Hwang et al.[17] evidenziano che l'età è elemento centrale nel divario digitale, noto come «divario digitale grigio»[18].
Anche Papa Francesco nella *Laudato si'* avverte sui rischi di una crescita tecnologica priva di vero progresso integrale e di un miglioramento della qualità della vita, criticando l'onnipresenza del digitale che limita la capacità di vivere con saggezza, pensare profondamente e amare generosamente. Oggi si continua a confidare nei progressi tecnologici che rappresentano per molti la speranza di un miglioramento della qualità della vita, nonostante a parole tale atteggiamento non risulti dai più condiviso[19]. Le città di oggi, nella loro corsa verso l'apertura totale, rischiano di dimenticare l'importanza di spazi e momenti dedicati al riposo e alla rigenerazione, non solo fisica, ma anche mentale e spirituale.

Le *care cities* e il ruolo della progettazione urbana nella cura

Il concetto di *care cities* risponde alle sfide urbane con un approccio umano e inclusivo ponendo accento sul benessere e la qualità della vita. Promuovono l'equità, la coesione sociale e la resilienza urbana, passando da smart cities a città progettate per servire le persone e non solo per essere efficienti.
La cura include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro mondo[20]. Essa si riflette nel design urbano considerando inclusione, guarigione, riconciliazione, attaccamento al luogo e sicurezza, che si collegano al benessere, così come i mezzi per raggiungerli. Le qualità spaziali e materiali delle città modellano i modi in cui i cittadini soddisfano i bisogni, sviluppano capacità, coltivano relazioni e raggiungono obiettivi[21].
Le *care cities* condividono valori tradizionali, anche cristiani, basati su compassione e comunità. L'enciclica di Papa Francesco, *Laudato si'*, ricorda sia la responsabilità verso la nostra creazione, che per il nostro bene. I quartieri ben progettati ispirano, mentre le città mal progettate maltrattano i cittadini.
Una maggiore attenzione alla dimensione umana dovrà essere un obiettivo chiave per il futuro[22]. Ralph Erskine, nel 2000, affermò che «per essere un buon architetto si devono amare le persone, perché l'architettura è un'arte applicata che si occupa degli scenari in cui si svolge l'attività umana»[23]. Prendersi cura significa anche considerare come la qualità del design è distribuita in modi rilevanti per la cura e come questi potrebbero essere più accessibili[24].
Juliet Davis[25] afferma che il design urbano è stato spesso criticato dagli studiosi urbani come l'antitesi della cura per i motivi come la relazione tra urbanizzazione e salute, l'impatto delle qualità atmosferiche urbane sul benessere, e gli effetti del design generico sull'esclusione sociale, per il suo ruolo divisivo nelle relazioni umane, incluse le relazioni di cura.
Papa Francesco, nella *Laudato si'* n. 44, richiama l'attenzione su questi problemi, sottolineando come molte città siano diventate invivibili dal punto di vista della salute, non solo per l'inquinamento, ma anche per il caos urbano e la mancanza di spazi verdi. Joan Tronto[26] afferma che l'impatto della segregazione nelle città sulle relazioni di cura limitano empatia e attenzione verso gli altri.
Davis propone diversi modi di pensare alla materialità della cura nelle città, tra cui il posizionamento spaziale delle pratiche di cura, l'accessibilità, l'atmosfera degli spazi urbani, l'adattabilità dei luoghi nel tempo, e gli impatti a lungo termine della forma costruita sul benessere delle generazioni future[27].
Jane Jacobs nel suo libro *La morte e la vita delle grandi città* (1961) critica la pianificazione top-down e sottolinea l'importanza della vita urbana, di strade vive e dell'interazione sociale. Le sue idee pur senza citare esplicitamente «la cura», evidenziano il ruolo della comunità nel creare città più sane e partecipative.
Lei osserva che le strade e i quartieri vivaci, con una mescolanza di usi e una varietà di attività quotidiane, contribuiscono a creare un ambiente in cui le persone si prendono cura l'una dell'altra, semplicemente attraverso la loro presenza e interazione. In sintesi, le *care cities* non abbandonano la tecnologia, ma la usano per promuovere un futuro umano e inclusivo.

L'invecchiamento: un viaggio di cambiamenti e sfide

Il «divario grigio», legato alla fornitura di servizi digitali, evidenzia come molti anziani sono considerati tra i gruppi sociali svantaggiati in termini di informazioni[28].
L'avanzare dell'età comporta cambiamenti fisici, come vista, udito, agilità e forza, che aumentano la vulnerabilità e l'insicurezza. Anche la capacità cognitive come apprendimento e attenzione, subiscono un declino e le relazioni sociali possono ridursi. Questi fattori incidono sulle emozioni: la solitudine porta spesso a depressione e apatia.
Questi cambiamenti fisici, mentali e sociali possono avere un impatto significativo sulle emozioni. I nuovi limiti imposti dall'invecchiamento causano insicurezza e frustrazione. Gli errori dei caregiver, possono aggravare la situazione. L'empatia e il rispetto dell'autonomia sono essenziali per sostenere al meglio chi affronta l'invecchiamento. Il ruolo del *caregiver* nelle *care cities* è cruciale per sostenere il benessere e l'inclusività, offrendo supporto emotivo e sociale. Essi aiutano a mantenere la connessione con la comunità, riducendo i rischi legati all'isolamento. Tuttavia, i *caregiver* non sono sempre familiari e affrontano spesso difficoltà, come la scarsa alfabetizzazione digitale.
In conclusione, le *care cities* richiedono un approccio interdisciplinare.

Anche senza competenze specifiche, prendersi cura degli altri migliora la qualità della vita di tutti, arricchendo chi aiuta e contribuendo a creare comunità più umane e solidali.

Note

1. Cfr. F. Murgaš – M. Klobučnik, *Quality of life in the city,* quality *of urban life or well-being in the city: Conceptualization and case study,* in: Ekologia (Bratislava) 37 (2018), n. 2, pp. 183-200.

2. Citati in *ibidem*.

3. Cfr. A.L. Ferriss, *Approaches to improving the quality of life. How to enhance the quality of life*, Springer, Dordrecht 2010; A.C. Michalos – S.R. Robinson, *The good life: Eighth century to third century BCE*, in: K.C. Land – A.C. Michalos – M.J. Sirgy (edd.), Handbook of social indicators and quality of life research, Springer, Dordrecht 2012, pp. 23-62, DOI: 10.1007/978-94-007-2421-1; R. Veenhoven, *Notions of the good life*, in: S.A. David – I. Boniwell – A. Conley Ayers (edd.), The Oxford handbook of happiness, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 161-173.

4. Cfr. F. Murgaš, *Geographical conceptualization of quality of life*, in: Ekológia (Bratislava) 35 (2016), n. 4, pp. 309-319, DOI:10.1515/eko-2016-0025), cit. in: Murgaš-Klobučnik, *Quality of life*, cit.

5. Cfr. A. Caruso di Spaccaforno, *Polis Maker per la qualità del vivere e lo sviluppo urbano sostenibile. Dall'Economia del Costruire all'Economia dell'Abitare*, Maggioli-editori, Santarcangelo di Romagna 2020, p. 51.

6. Cfr. *ibidem*, p. 51.

7. Cfr. *ibidem*, p. 52.

8. Cfr. *ibidem*, p. 27.

9. Cfr. *ibidem*, p. 36.

10. Cfr. *ibidem*, p. 37.

11. Cfr. *ibidem*, p. 41.

12. Cfr. https://www.linkedin.com/pulse/digital-divide-smart-cities-bridging-gap-technology-access-bhoda-ffcjc (consultato il 1° febbraio 2025).

13. Cfr. S.-Y. Shin et al., *Digital Divide in Advanced Smart City Innovations*, in: Sustainability 13 (2021), 4076.

14. Cfr. *ibidem*.

15. Cfr. *ibidem*.

16. P. Millward, *The «grey digital divide». Perception, exclusion, and barriers of access to the Internet for older people,* in: First Monday 8 (2003), vol. 7, https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/1066 (consultato il 5 gennaio 2025).

17. Cfr. Y. Hwang – N. Park – H. Lee – W.T. Lee, *Exploring digital literacy in convergent media environment: Communication competence and generation gap*, in: Korean J.J. Commun. Stud. 56 (2012), pp. 198-225 (in lingua coreana); cit. in: Seung-Yoon Shin Dongwook Kim-Soon Ae Chun, *Digital Divide*, cit.

18. A. Lenhart et al., *The ever-shifting Internet population: A new look at Internet access and the digital divide*, in: Pew Internet & American Life Project, 2003, http://www.pewinternet.org/reports/toc.asp?Report=88.Pdf (consultato il 5 gennaio 2025); W.E. Loges – J.-Y. Jung, *Exploring the digital divide: Internet connectedness and age*, in: Communication Research 28 (2001), n. 4, pp. 536-562; T.P. Novak – D.L. Hoffman, *Bridging the digital divide: The impact of race on computer access and Internet use*, 1998, http://ecommerce.vanderbilt.edu/papers/race/ science.html (consultato il 5 gennaio 2025), cit. in: S. Auh et al., *Beyond the digital divide: Closing the Generation and disability Gaps?*, 2010, DOI: 10.4018/978-1-61520-967-5.ch101.

19. Cfr. *ibidem*.

20. Cfr. B. Fisher – J.C. Tronto, *Toward a feminist theory of caring*, in: E. Abel – M. Nelson (edd.), Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives, SUNY Press, New York 1990, p. 40; J.C. Tronto, *An ethic of care*, in: M. Holstein – P. Mitzen (edd.), Ethics in Community-Based Elder Care, Springer, New York 2001, p. 61, cit. in: J. Davis, *The caring city, Ethics of urban design*, Bristol University Press, Bristol 2022.

21. Cfr. *ibidem*, p. 43.

22. Cfr. J. Gehl, *Città per le persone*, Maggioli-editore, Santarcangelo di Romagna, 2017, pp. 267-268.

23. Cfr. *ibidem*, p. 268.

24. Cfr. Davis, *The caring city*, cit., p. 60.

25. Cfr. *ibidem*, pp. 41-43.

26. Cfr. *ibidem*, p. 75.

27. Cfr. *ibidem*.

28. Cfr. Auh et al., *Beyond the Digital Divide*, cit.

Androritmi vs algoritmi Il contributo della Dottrina sociale per contrastare la «rapidacion»

…la vita non è tempo che passa, ma tempo di incontro.
(Papa Francesco, *Fratelli tutti*, 66)

di **Markus Krienke**

L'accelerazione come contrassegno della modernità accolta dal Magistero di Papa Francesco

Quando Papa Francesco identifica il cambiamento d'epoca, cioè le radicali trasformazioni che l'umanità sta subendo e attraversando, con «l'intensificazione dei ritmi di vita e di lavoro» che chiama con il termine spagnolo *rapidación*, e comprende la crisi che ne emerge attraverso il contrasto «con la naturale lentezza dell'evoluzione biologica» (LS 18), allora non inquadra soltanto una caratteristica del nostro presente ma interpreta anche questo presente come punto d'arrivo di una «modernità» di cui l'accelerazione è il tratto caratteristico dall'inizio[1]. Si ricorda, infatti, che già Goethe – e dunque ancora prima dell'introduzione delle ferrovie – espresse un'insofferenza con i «nuovi tempi moderni» con parole che nessuno farebbe fatica a collocare nei tempi odierni: «[è] già abbastanza grave […] che ora non si possa più imparare qualcosa per tutta la vita. I nostri antenati si attenevano all'insegnamento che ricevevano nella loro giovinezza; ma noi dobbiamo ora reimparare ogni cinque anni, se non vogliamo rimanere completamente fuori moda»[2]. La modernità, quindi, è caratterizzata dalla separazione o emancipazione del tempo dallo spazio e dal ripensare il tempo attraverso l'accelerazione.

Oggi, l'accelerazione è però, a ben vedere, qualcosa di più rispetto a un mero aumento di velocità che rimane sempre all'interno dello stesso tempo. Se dunque i fenomeni sociali non sono semplicemente «più veloci» ma caratterizzati dall'accelerazione, allora ciò significa che sta avvenendo un cambiamento della loro natura: stanno subendo un'accelerazione non più solamente le cose ma anche il tempo stesso che, a sua volta, produce una pressione sulle persone e sulle cose[3]. Ciò risulta, e le radici sono da cercare ancora prima dell'evoluzione tecnologica, nell'aumento delle (1) opzioni per ogni individuo, da un lato, e (2) delle contingenze della vita, dall'altro[4]. I due aspetti sono connessi in quanto l'aumento delle possibilità pone anche un'opzione apparentemente stabile sotto l'eventualità

del sempre-poter-essere-altrimenti. In altre parole: esistono anche nella tarda modernità le famiglie stabili e il posto di lavoro «a vita», ma il contesto sociale li (s)qualifica come una possibilità tra tante e, dunque, *in sé* contingenti. Questo fenomeno, già Zygmunt Bauman l'ha descritto con il concetto della «liquidità»[5]. In tale situazione l'«obbligo di giustificarsi» ce l'ha ormai chi opta per un'istituzione stabile, anziché chi le vive nella loro frammentarietà (nel concreto: chi «si sposa», rispetto a chi «è single»). Quest'ultima opzione, sulla scala della «normalità», ha sostituito la prima, e – come detto – esercita una pressione su di essa. Così, non il cambiamento ma la perseveranza subisce la pressione di essere giustificata, e ciò vale in primis per le relazioni umane. Ma che cosa significa, da un punto di vista etico-sociale, che è l'accelerazione a determinare la società e che è diventata oggi il modo per comprenderla e al contempo criticarla? Che potenziali di analisi e di riflessione critica contiene? Questa domanda che funge da criterio per la lettura del nostro presente, emerge nelle sue particolari sfaccettature qualora la si considera come una costante del magistero sociale di Papa Francesco: l'affermazione «il tempo è superiore allo spazio» non si trova soltanto nella sua prima enciclica *Lumen fidei*, ma viene ripresa anche nella *Laudato si'*, nella *Evangelii gaudium* e persino nell'*Amoris laetitia* (LF 57, LS 178, EG 222, AL 3). Sin dall'inizio, tale *leitmotiv* risulta riconnesso con la speranza – tema del Giubileo 2025: «[n]on facciamoci rubare la speranza, non permettiamo che sia vanificata con soluzioni e proposte immediate che ci bloccano nel cammino, che "frammentano" il tempo, trasformandolo in spazio. Il tempo è sempre superiore allo spazio. Lo spazio cristallizza i processi, il tempo proietta invece verso il futuro e spinge a camminare con speranza» (LF 57). Senza «accelerazione», dunque, in un certo senso non c'è sviluppo e speranza, ma bisogna evitare che ciò porti alla frammentazione – in quanto in questo modo si distrugge il senso dell'accelerazione medesima: ecco perché la stessa modernità è l'epoca dell'essere umano, ossia il momento in cui egli ha iniziato a formare le strutture sociali come realizzazioni della sua libertà, non accettando più che fossero «date» una volta per tutte, nel senso di pre-determinare il suo spazio di vita. E se è vero che ogni epoca – e civiltà – è caratterizzata dal proprio rapporto al tempo, quella moderna è il momento in cui tutta la realtà viene compresa in dimensioni esistenziali e dunque come tempo, ossia come significato per l'essere umano[6]. Pertanto «[l]a storia dei fattori di accelerazione, che deve ancora essere scritta, non dovrebbe concentrarsi sulla presenza di espressioni relative all'aumento del ritmo, ma dovrebbe piuttosto affrontare la fase precedente dell'esperienza dell'impazienza di fronte alla lentezza del processo, della rassegnazione così come dell'incoraggiamento di fronte al consumo di tempo del progresso, che appare sempre maggiore»[7]. Nella modernità, in altri termini, avviene un'inversione dell'onere della prova: mentre ce l'aveva chi prima voleva iniziare processi sociali e dunque «accelerare», ora ce l'hanno quelli che vogliono «conservare» o mantenere lo *status quo*[8]. Tale mentalità si realizza man mano nelle diverse sfere, dall'architettura alla letteratura, dall'arte figurativa alla musica. Sono queste le sfere dove la nuova società si afferma come prima ed è da qui che forma anche le istituzioni e la «mentalità» del moderno. Le innovazioni tecniche forniscono non solo le possibilità reali di porre l'accelerazione in atto, ma retroagiscono a loro volta sulla produzione culturale, innescando il «ritmo esponenziale» dell'accelerazione.

Ciò ha condotto altresì a quel fenomeno che oggi viene percepito come «crisi dell'accelerazione»: la sua «esponenzialità» alla sopraffazione dello spazio e delle istituzioni, logorando quest'ultime che nella modernità erano le garanti per la dignità «statica» della persona. Non a caso, le crisi specialmente a partire dal 2007/08, sono momenti di «resa» di esse di fronte alle nuove dinamiche, e la maniera in cui si risponde a tali crisi è sempre una nuova accelerazione, come abbiamo potuto verificare nel periodo post-covid. In questi anni recenti, inoltre, possiamo desumere tale accelerazione, in modo emblematico, dalla velocità dell'aumento dei *big data*: ogni anno la quantità dei dati digitalmente prodotti si raddoppia. Alcuni interpreti vedono i dati come gli elementi virtuali o astratti della realtà che però la contengono sempre di più, e se la dimensione virtuale supera ormai di gran lunga la realtà, è chiaro che non si tratta più di un processo di evoluzione della realtà, e con essa dell'umanità, ma del rischio che quest'ultima si frantuma – come sostiene Papa Francesco. Ma per indagare meglio su questo aspetto, occorre prima chiarire ancora più sistematicamente che cosa si intende con il fenomeno dell'accelerazione, per sviluppare poi qualche prospettiva etico-sociale a partire dal magistero della Dottrina sociale.

L'accelerazione come sfida sociale di oggi

Il sintomo più emblematico di questi cambiamenti è il fatto che la stessa scienza che nella modernità ha sostituito la religione nell'offrire sicurezza e stabilità sociale, sia stata messa in crisi proprio dall'accelerazione: la velocità dell'aumento del sapere, da un lato, e delle varie forme della sua disponibilità sociale, dall'altro, lo rende sempre più relativo, per cui il suo aumento non contribuisce più a rendere il futuro più sicuro ma al contrario. «Invece della religione, la scienza è ora sospettata di essere la causa dell'alienazione dell'uomo dal mondo»[9]. Mutando il suo ruolo, il sapere, nella sua frammentazione digitale, serve sempre più per «anticipare il futuro» anziché «comprendere il presente» e «trasmettere esperienze»: «[s]e il nostro presente, quando percezioni e pensieri giungono alla coscienza, è in realtà già un passato, in ritardo di una frazione di secondo, le tecnologie digitali di cui ora ci serviamo hanno, al contrario, un carattere "prolettico", tendono ad anticipare l'avvenire e tingono il presente più di futuro che di passato»[10].

Lo svuotamento del significato del presente – di fronte al passato – destabilizza, per la «frenesia del futuro», anche i riferimenti politici ed economici, favorendo la formazione di monopoli, autoritarismi e populismi, portando a una destabilizzazione della libertà. Tutte queste nuove forme di organizzazione del potere si realizzano senza inserirsi in una narrazione che si nutre del passato: «[i]l passato non è più efficace nel presente. Il futuro si restringe a un aggiornamento permanente dell'attualità. Esistiamo quindi anche senza storia, poiché il racconto è una storia. Non solo le esperienze come tempo condensato, ma anche le narrazioni sul futuro come tempo che si dispiega vanno perdute. La vita, che si muove da un presente all'altro, da una crisi all'altra, da un problema al successivo, si paralizza nella sopravvivenza. La vita diventa solo una risoluzione di problemi. Chi si limita a risolvere problemi, non ha futuro. Solo il racconto apre il futuro, permettendoci di sperare»[11]. In quanto sono le nuove tecnologie che favoriscono una tale frantumazione, decostruendo da un lato le narrazioni e predicendo dall'altro lato il futuro secondo i dati del presente, «le informazioni ato-

mizzano il tempo, che decade a mera successione del presente puntuale. […] Oggi il tempo è spezzettato su tutti i livelli. Le *architetture portanti del tempo*, che stabilizzano la vita e la percezione, si erodono a vista d'occhio. La generale *rapidità* della società dell'informazione non è salutare per la democrazia. Il discorso ha insita in sé una temporalità che mal si accorda con la comunicazione accelerata, frammentata: esso è una prassi temporalmente intensiva»[12]. Oltre a subire una frantumazione, il tempo viene «reso trasparente» perché esso, come tempo della vita, viene sempre più registrato, valutato e ottimizzato, ma proprio per questo sempre meno interpretato come espressione di un «significato»: «[i]l tempo trasparente è un tempo senza destino e senza eventi»[13]. In tal modo si evince, attraverso l'analisi delle ripercussioni della cultura tecnologica sul tempo, come essa realizzi il contrario sia del «sapere» sia della «narrazione» ossia un nuovo gnosticismo: «[i]l tempo gnostico è in frantumi, rotto. Gli gnostici sono interessati a ciò che è accaduto prima della (cattiva) creazione del mondo e a ciò che accadrà alla fine dei tempi, ma il presente li interessa poco. Il mondo dello gnostico è un mondo senza storia, senza tradizione»[14]. A questo punto, proprio dalla *Laudato si'* e dalla *Fratelli tutti* emerge l'esigenza di sottolineare la sfida principale per il soggetto contemporaneo, ossia di dare al proprio tempo unità e direzione.

Tutti questi cambiamenti, infatti, causano una modificazione specifica del rapporto riflessivo del soggetto a se stesso che si esprime nell'idea della sua identità: mentre prima si definiva tramite ruoli sociali, l'appartenenza religiosa e/o culturale, la professione esercitata, oggi tali ruoli sono diventati caratteristiche momentanee della persona. Più si delinea questa dinamica nel soggetto, più il suo sé si riduce a un mero punto geometrico di riferimento[15].

Così, anche nelle vite individuali, le singole decisioni non si inseriscono in un «progetto di vita» o in un «orizzonte di senso» assunto, ma diventano momentanee adeguandosi alla «pressione del tempo» derivata dall'accelerazione sociale con il moltiplicarsi delle possibilità che essa porta. In questo modo, il soggetto tardo moderno si è adeguato ai cambiamenti repentini e agli avvenimenti dell'imprevisto che segnano il nostro presente «ad alta velocità». Se, però, l'inseguimento di un «progetto di vita» diventa sempre più difficile, ciò conduce alla contemporanea impressione di stare fermi in altissima velocità: mentre tutto cambia radicalmente, non si realizza più nessuna evoluzione e nessun progetto particolare nella vita degli individui. Tutto sembra l'eternamente uguale che ritorna (bisogna annotare che Nietzsche non prevedeva questa forma di «eterno ritorno», ormai senza anche una forza di volontà che si volesse imporre).

Sempre a livello individuale, un'ulteriore dimensione dell'esperienza di «non avere tempo» è il fatto che ciò avviene realmente dal momento in cui le persone non riescono a disporne come sarebbe loro garantito dai diritti individuali, dalla democrazia e dall'economia di mercato. Tramite il raccoglimento e controllo di dati, nonché mediante le forme di influsso e sostituzione esercitabili in questa maniera, le loro effettive libertà sono diminuite in modo tale da non disporre più allo stesso momento del proprio tempo. Inoltre, con l'utilizzo delle nuove tecnologie l'individuo si fa sempre più sostituire, per quanto riguarda le sue responsabilità. Pertanto si è messo in luce che bisogna «impedire efficacemente che le persone siano illegittimamente espropriate del loro tempo da parte di attori privati o pubblici o che abbiano un controllo diseguale (soprattutto gerarchico di genere) sull'uso del loro tempo»[16].

Esiste anche una reazione di radicale chiusura che oggi viene rivolta ai ritmi troppo alti in una critica alla modernizzazione stessa, una nostalgia di «tempi passati», senza essere disposti a rinunciare agli stessi benefici dello sviluppo. A questo punto il passo a un'ideologia antimoderna non è lontano (che può essere di carattere religioso, tradizionalista, ecologista o anarchico laddove cerca di fermare l'accelerazione per realizzare una «società migliore» o una «vita migliore»). Chi volesse veramente realizzarla, dovrebbe, però, essere disposto a costi sociali enormi – fino all'autoesclusione dalla società con poche prospettive di reinserimento: per questo motivo non vengono delineate delle alternative credibili e realizzabili alla «crisi dell'accelerazione». Non a caso, infatti, la frequentazione di seminari o ritiri per la meditazione e il relax psico-fisico non rappresenta un'opposizione all'accelerazione sociale, ma serve come aiuto per reggere meglio tali dinamiche.

Nuove vie di accesso alla nostra condizione temporale: la Dottrina sociale come riflessione sull'accelerazione sociale

La separazione tra «tempo» e «vita» con la conseguenza che quest'ultima subisce i ritmi del tempo accelerato, ha inizio già prima dell'avvento delle nuove tecnologie ed è un processo della modernità stessa che poi ha portato a tecnologie sempre più evolute in cui il soggetto ha realizzato la sua esperienza del tempo. Sebbene la tecnologia oggi sia un fattore importante dell'accelerazione, non si può ridurre tale fenomeno sociale solo ad essa. L'accelerazione inizialmente era cresciuta per la *paura* – che nella tradizione protestante era la paura di non essere giustificati o accolti da Dio per cui il calvinismo ha realizzato quello che Max Weber ha chiamato lo «spirito del capitalismo», ossia l'ottimizzazione razionale della vita per ottenere quel successo che è indicatore per la predestinazione alla salvezza. Tale sicurezza, nel calvinismo ancora nelle mani di Dio, si trasformò sempre di più in un meccanismo sociale dove fu poi assicurata dal «Dio denaro» e dallo Stato sociale – nella misura in cui la modernità non si riferisce più a un «tempo sacro» –, e oggi erode nuovamente le condizioni dell'accelerazione che assume le dimensioni della finanza e della tecnologia[17]. In altre parole, capitalismo, tecnologia e religione sono diventate le categorie sociali per il soggetto moderno, e partendo con il fattore religioso nel calvinismo («weberiano»), nella modernità si è realizzata prima la «gabbia d'acciaio» della società capitalistica che ha, poi, condotto alla predominanza tecnica: ecco delineata la dinamica moderna dell'accelerazione[18].

È appunto in questo modo che i tempi si accelerano nella tarda modernità in cui sono andate in crisi le istituzioni che frenavano l'accelerazione e hanno garantito, proprio per questo, un'accelerazione *a lunga prospettiva*, la quale viene sacrificata oggi all'accelerazione istantanea con effetti molto più grandi ma dubbi sulla lunga prospettiva. Allo stesso momento, persino la questione della morte riceve così una risposta, in quanto l'aumento delle opzioni e possibilità della vita per accelerazione causa un suo prolungamento per intensificazione. Secondo Benedetto XVI, in questo modo l'uomo si carica di un'enorme responsabilità e «[l]a critica del cielo si trasforma nella critica della terra, la critica della teolo-

gia nella critica della politica. Il progresso verso il meglio, verso il mondo definitivamente buono, non viene più semplicemente dalla scienza, ma dalla politica – da una politica pensata scientificamente» (*Spe salvi*, 20). La dimensione religiosa, come si vede, implicitamente ed *ex negativo*, è pur sempre presente anche nello «stadio tecnologico» dell'accelerazione.

E nell'intenzione di sgravare l'uomo e l'umanità da tale compito impossibile (e già fallito con il socialismo), la Dottrina sociale ha collocato, sin dalla *Mater et magistra* e dalla *Gaudium et spes*, la persona nella sua realizzazione all'interno delle istituzioni (MM 203, GS 25). Proprio qui occorrerebbe collocare il confronto con l'accelerazione: «tra tutte le cose umane le più bisognose di una periodica riassegnazione di vita, di nuovi inizi, sono le istituzioni, la cui prima funzione dovrebbe essere proprio l'accoglimento della vita stessa nel suoi passaggi più delicati e nelle sue eccedenze»[19]. Bisogna dunque evitare l'autoreferenzialità delle stesse, riconoscendo che le istituzioni – specialmente nell'ambito educativo, sociale, di cura ecc. – non sono «aziende» ma realizzano tempi diversi: i tempi in cui l'umano può esplicitarsi, e in tale prospettiva anche la religione continua ad esercitare un'istanza insostituibile anche nella società accelerata. Se non coltiviamo le istituzioni – dove può «rinascere» una nuova «risonanza» per la dimensione umana nella società capace di «fare spazio al tempo» – allora davvero l'accelerazione trasforma la società in una dimensione «transumana».

Mentre l'accelerazione tecnologico-sociale riferisce passato e futuro sempre più conseguentemente al presente, causando il fenomeno specifico dell'accelerazione, la prospettiva cristiana analizza il tempo nella sua vulnerabilità umana che acquisisce senso solo in riferimento al passato (creazione) e al futuro (escaton). La fragilità del presente si esprime anche nella sofferenza di perdere moltissimo in una scelta, se al contempo erano possibili moltissime altre opzioni, e di cui diventa vittima «l'uomo moderno [che mentre] vuole sempre troppo nel suo tempo, ne ha costantemente troppo poco»[20], e questa è la dimensione morale della mancanza di tempo dell'uomo di oggi. Di fronte a tale mentalità, già Benedetto XVI ha sottolineato che «non possiamo "costruire" il regno di Dio con le nostre forze – ciò che costruiamo rimane sempre regno dell'uomo con tutti i limiti che sono propri della natura umana. Il regno di Dio è un dono, e proprio per questo è grande e bello e costituisce la risposta alla speranza» (*Spe salvi*, 35). Ciò che nell'accelerazione viene messo fuori dalla parentesi della modernità, è dunque la dimensione del dono che si realizza soprattutto nelle relazioni all'altro. «Oggi raramente si trovano tempo ed energie disponibili per soffermarsi a trattare bene gli altri, a dire "permesso","scusa","grazie"» (FT 224). Anche dai rapporti di vicinanza, quelli personali o in famiglia, si può generare la «rinascita del tempo». Essi si oppongono ai «rapporti digitali, che dispensano dalla fatica di coltivare un'amicizia, una reciprocità stabile e anche un consenso che matura con il tempo», e pertanto hanno solo «un'apparenza di socievolezza. Non costruiscono veramente un "noi"» (FT 43).

La Dottrina sociale riferisce proprio per questo le realtà sociali all'alterità trascendente di Dio, introducendo una dimensione temporale diversa nelle realtà politiche, economiche, tecnologiche e sociali che è radicalmente diversa e si alimenta della presenza dell'altro – di Dio ma anche dell'altra persona. Dalla *relazione* emerge dunque un *tempo nuovo*. Ciò porta a un atteggiamento poco «attuale» o «contemplato» nella nostra società, che viene descritto da Simone Weil come *umiltà*: «[l]'umiltà nell'attesa ci rende simili a Dio. […] L'umiltà è un certo rapporto dell'anima col tempo. È un'accettazione dell'attesa», dunque ciò che l'accelerazione tecnologico-sociale non prevede più. Da ciò, Simone Weil trae una richiesta: «Dio è attenzione senza distrazione. Bisogna imitare l'attesa e l'umiltà di Dio»[21]. È questo il senso del «principio di Francesco» della superiorità del tempo sopra lo spazio: «[i]l "tempo", considerato in senso ampio, fa riferimento alla pienezza come espressione dell'orizzonte che ci si apre dinanzi, e il momento è espressione del limite che si vive in uno spazio circoscritto. I cittadini vivono in tensione tra la congiuntura del momento e la luce del tempo, dell'orizzonte più grande, dell'utopia che ci apre al futuro come causa finale che attrae. Da qui emerge un primo principio per progredire nella costruzione di un popolo: il tempo è superiore allo spazio» (EG 222).

Note

1. «A partire circa dal 1750 […], dunque molto prima dell'inizio dell'industrializzazione e persino prima della Rivoluzione Francese, compaiono in misura sempre crescente – spesso espressi in uno stato di sbigottimento – resoconti sulla percezione di un'enorme accelerazione del tempo e della storia» (H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, p. 39).

2. Cit. in: *ibidem*, p. 72.

3. Ciò fu constatato già da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 4: «[i]l tempo – lo sappiamo bene – scorre sempre secondo il medesimo ritmo; oggi, tuttavia, si ha l'impressione che sia sottoposto a un moto di continua accelerazione, in ragione soprattutto della moltiplicazione e complessità dei fenomeni in mezzo ai quali viviamo».

4. Cfr. Rosa, *Beschleunigung*, cit., p. 123.

5. Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, tr. it. S. Minucci, Laterza, Roma 2006[8].

6. «Quanto l'intera storia culturale della modernità fino al presente possa essere interpretata alla luce di questa esperienza fondamentale, è stato recentemente chiarito da una serie di studi di storia culturale, il cui focus comune è interpretare l'autocomprensione culturale della modernità come una reazione a un'esperienza trasformata del tempo e dello spazio» (Rosa, *Beschleunigung*, cit., p. 71).

7. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983[2], p. 63.

8. Cfr. Rosa, *Beschleunigung*, cit., pp. 72-73.

9. H.-J. Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Schöningh, Paderborn et al. 2010, p. 201.

10. R. Bodei, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale*, il Mulino, Bologna 2019, p. 366.

11. B.-C. Han, *Die Krise der Narration*, Matthes & Seitz, Berlin 2023, p. 32.

12. B.-C. Han, *Infocrazia*, tr. it. F. Buongiorno, Einaudi, Torino 2023, p. 25.

13. B.-C. Han, *La società della trasparenza*, tr. it. F. Buongiorno, nottetempo, Milano 2016[6], p. 10.

14. D. Folscheid – A. Lécu – B. De Malherbe, *Che cos'è il transumanesimo?*, tr. it. V. Salvati, Queriniana, Brescia 2021, p. 61.

15. Cfr. Rosa, *Beschleunigung*, cit., p. 238.

16. U. Mückenberger, *Metronome des Alltags. Betriebliche Zeitpolitiken, lokale Effekte, soziale Regulierung*, Sigma, Berlin 2004, p. 286.

17. «*Il nostro tempo è segnato dal complesso fenomeno della globalizzazione economico-finanziaria*, cioè un processo di crescente integrazione delle economie nazionali, sul piano del commercio di beni e servizi e delle transazioni finanziarie […]. Sempre più decisivo e centrale diventa il ruolo dei mercati finanziari, le cui dimensioni, in seguito alla liberalizzazione degli scambi e alla circolazione dei capitali, si sono accresciute enormemente con una velocità impressionante» (*Compendio*, 361).

18. Cfr. P. Gomarasca – F. Stoppa, *Salviamo la cosa pubblica. L'anima smarrita delle nostre istituzioni*, Vita e Pensiero, Milano 2024, p. 66.

19. *Ibidem*, p. 58.

20. Höhn, *Zeit und Sinn*, cit., p. 197.

21. S. Weil, *Quaderni*, vol. 4, Adelphi, Milano 2005[2], pp. 177-178.

vato da Dio per rendere l'America di nuovo grande». Visto tanto autorevole feeling, la reverenda ha proseguito, esprimendo con tutto garbo un primo dissenso dalla politica del neo-eletto: «Milioni di persone hanno riposto la loro fiducia in te. Come hai detto alla nazione ieri, hai sentito la mano provvidenziale di un Dio amorevole. Nel nome del nostro Dio, ti chiedo di avere pietà delle persone nel nostro Paese che ora sono spaventate. Ci sono ragazzi gay, lesbiche e transgender sia nelle famiglie democratiche, repubblicane che in quelle indipendenti che temono per la loro vita». Una realtà, insomma, che non si può cancellare per decreto. Con altrettanto garbo, la vescova Budde ha spezzato una lancia in favore degli immigrati, che sono sotto attacco da parte della politica di Trump: tra loro, ha detto, ci sono persone che «raccolgono i nostri raccolti», che «lavorano di notte negli ospedali», o ricoprono altri ruoli essenziali *(da «Adista», 25.1.2025)*.

Trump non è cristiano. In una nota, il presidente dell'Associazione Don Bosco 2000, Agostino Sella, ha commentato l'insediamento di Donald Trump alla Casa Bianca e le sue prime esternazioni. Secondo Sella alcuni elementi della cerimonia «destano grande preoccupazione». In particolare quando parla di migranti, Trump mette in campo una «contraddizione evidente». «Donald Trump, nel suo ruolo di presidente degli Stati Uniti d'America, ha adottato misure drastiche come il ripristino della pena di morte in alcuni Stati, ha condotto una dura lotta contro i migranti, parlando di loro in termini negativi e organizzando rimpatri forzati verso il Messico e l'America Centrale. E poi, lo stesso Trump va a messa a pregare». Secondo Sella la partecipazione alla messa, «che dovrebbe essere un momento di riflessione e vicinanza ai valori cristiani», non è conciliabile «con azioni che colpiscono così duramente i più vulnerabili», «oppure con la reintroduzione di una misura così estrema e disumana come la pena di morte». Questa contraddizione, accusa il presidente, «non può essere ignorata». E prosegue: «Papa Francesco, solo pochi giorni fa, ha ribadito che non è possibile utilizzare il proprio potere per perseguitare i poveri e i deboli, e allo stesso tempo professarsi credenti. Questo atteggiamento non è giustificabile né accettabile alla luce del Vangelo, che ci chiama a difendere la dignità di ogni essere umano, soprattutto dei più fragili. Inoltre, le dichiarazioni infondate di Trump sugli immigrati non fanno altro che alimentare paure ingiustificate e pregiudizi. Dipingere gli immigrati come un pericolo per la sicurezza pubblica è una generalizzazione dannosa e priva di fondamento, che ignora la realtà di migliaia di uomini, donne e bambini che fuggono da condizioni di estrema povertà, violenza e ingiustizia» *(da «Adista», 22.1.2025)*.

Usare il nome di Dio invano. Il 23 febbraio, alla vigilia delle elezioni tedesche, in un'intervista al quotidiano «Avvenire», il presidente della Conferenza episcopale tedesca, il vescovo di Limburg Georg Bätzing, ha messo in guardia da pericolose polarizzazioni e ha lanciato un appello ai partiti democratici e alle forze sociali, Chiese incluse, affinché si uniscano per dare risposte alle paure dei cittadini di fronte a un mondo in subbuglio, paure che alimentano proprio l'estrema destra. «Chi abusa dell'immagine cristiana dell'uomo per la propria propaganda, chi sostiene regimi autoritari e adotta le loro presunte soluzioni a problemi impegnativi e chi fomenta il razzismo e il nazionalismo non solo agisce in modo discutibile dal punto di vista dell'immagine cristiana di Dio e dell'uomo, ma difficilmente può essere definito democratico. Per questo motivo, come chiese cristiane in Germania, invitiamo i tedeschi a votare alle elezioni del Bundestag per i partiti e i politici che si impegnano per una Germania basata sullo Stato di diritto, sulla libertà, sull'apertura al mondo, sulla solidarietà e sulla salvaguardia del creato». Un monito a chi si dichiara cristiano e strizza l'occhio ai sovranisti e ai loro alleati.

Preti sposati. Il Movimento internazionale dei sacerdoti sposati, guidato da don Giuseppe Serrone, ha rinnovato il suo appello a Papa Francesco in occasione dell'anno giubilare. La richiesta mira a reintegrare nella Chiesa i sacerdoti sposati, offrendo loro un percorso conforme al diritto canonico. Secondo il movimento, come riportato da «Open», l'unione matrimoniale e l'ordine sacro non devono essere considerati incompatibili. Don Giuseppe Serrone, ex sacerdote e fondatore del movimento, ha sottolineato nella lettera inviata al Pontefice: «I sacerdoti sposati sono una ricchezza da valorizzare per le diocesi e le parrocchie. Matrimonio e ordine sacro sono due sacramenti conciliabili tra loro, secondo la prassi delle prime comunità cristiane che avevano al loro interno papi, vescovi e preti sposati».

In questo numero

Editoriale

RICOSTRUIRE DAL BASSO RISPETTANDO I DIRITTI DI TUTTI 1

Dossier

FARE SPAZIO AL TEMPO: LA CURA DELLA COMUNITÀ NELL'ERA DELLE CONNESSIONI VELOCI (M. Krienke) 3

IL RAPPORTO TRA L'ESSERE UMANO E IL TEMPO NELL'ANTICHITÀ (E. Borghi e A. Bruno) 7

ECONOMIA, TEMPO, PERSONA ALLA LUCE DELL'ATTUALE CAMBIAMENTO D'EPOCA (W. Magnoni) 12

DALLE «SMART CITIES» ALLE «CARE CITIES»: NUOVI SPAZI UMANI PER UNO SVILUPPO INTEGRALE NELLA VISIONE INTERDISCIPLINARE DEL MASTER POLISMAKER (I. Frunze) 14

ANDRORITMI VS ALGORITMI IL CONTRIBUTO DELLA DOTTRINA SOCIALE PER CONTRASTARE LA «RAPIDACION» (M. Krienke) 16

Articoli

«UN ALTRO EVANGELO» (V. Secco) 20

IL VANGELO SECONDO BIG TECH (S. Toppi) 23

TEOPOP 25

NOTIZIARIO (IN)SOSTENIBILE 26

CRONACA INTERNAZIONALE 27

dialoghi di riflessione cristiana

www.dialoghi.ch

Comitato: Alberto Bondolfi, Ernesto Borghi, Alice Bruno, Gaia De Vecchi, Alberto Lepori, Daria Lepori, Nausicaa Marchiori, Margherita Noseda Snider, Marina Sartorio, Vittorio Secco, Carlo Silini, Paolo Tognina

Redattori responsabili: Alberto Bondolfi e Margherita Noseda Snider

Redazione: Margherita Noseda Snider, margherita.noseda@gmail.com, Alberto Bondolfi, alberto.bondolfi@unige.ch

Amministratrice: Rita Ballabio, via Ponte Vecchio 11, 6982 Agno, rita.ballabio@bluewin.ch

Per cambiamenti di indirizzo: lorenzo.inselmini@editore.ch

Stampa: Tipografia Stazione SA, Locarno

Con il contributo dell'Aiuto federale per la lingua e la cultura italiana.

I collaboratori occasionali o regolari non si ritengono necessariamente consenzienti con la linea della rivista.

L'abbonamento ordinario annuale (quattro numeri) costa fr. 60.–, sostenitori da fr. 100.–. Un numero separato costa fr. 15.– IBAN CH31 0900 0000 6500 7205 4, Bellinzona.