

**Custodire la casa comune:
tra sfide e speranze
del nostro tempo**

Dossier alle pagine 3-5

**Alla ricerca
di «risonanze della fede»
nella società
dell'accelerazione**

Dossier alle pagine 6-29

**Ripartiamo?**

Settembre. Tempo di passaggi e riprese. Pensieri e progetti si rimettono in moto. In molte culture e tradizioni, questo mese porta, inoltre, con sé significati profondi: per le Chiese cristiane, segna l'inizio del Tempo del Creato, dedicato alla custodia della Terra e alla riflessione ecologica; per il popolo ebraico, si apre il tempo di Rosh Hashanah, il capodanno che rinnova l'alleanza con la vita (הַנִּשְׂחָף שָׁנָה, «capo dell'anno»), che si celebra all'inizio o alla fine di settembre a seconda del calendario lunisolare; e per molti insegnanti, più che gennaio, è settembre a rappresentare il vero inizio dell'anno, quello che fa fiorire progetti, programmi e speranze. Dopo la sospensione estiva, in molte regioni d'Europa e dell'Occidente, la vita collettiva si riallinea al battito delle

istituzioni che riprendono vita: scuole, laboratori e università si dischiudono come soglie verso progetti che riprendono forma e orizzonti da ripensare. Ma questa scansione stagionale non è universale. Altrove, settembre non segna né un inizio né una tregua: è spesso un tempo di fatica continua, spezzato da conflitti, incertezze, stagioni dettate dalla necessità più che dai calendari. Eppure, per chi può permetterselo, rimane una soglia simbolica, densa di significato. È il tempo in cui il pensiero può tornare a specchiarsi nel mondo e farsi lento per coglierne le trasformazioni. Un invito, sempre più urgente, a fermarsi, a riflettere, a immaginare nuove direzioni. Settembre ci chiama a un esercizio di pensiero che guarda avanti, con lucidità e speranza.

Ogni ripartenza dovrebbe portare con sé una rinnovata consapevolezza: il sapere non è mai neutro, e chi lo coltiva – chi lo racconta, lo interroga, lo abita – è chiamato a misurarsi con le grandi domande del nostro tempo. Questo editoriale vuole offrire uno sguardo plurale e critico, capace di connettere i tanti fili che attraversano il tessuto fragile e potente della conoscenza contemporanea.

Siamo immersi in un tempo febbrile, attraversato da faglie profonde: la terra si torce sotto il peso degli abusi, le società si sfilacciano, i conflitti tracciano nuovi percorsi di sofferenza, mentre i punti cardinali della nostra cultura svaniscono, lasciandoci spaesati in un orizzonte che cambia forma. L'ambiente soffre la pressione delle nostre omissioni; i

(Continua a pagina 36)

Alla ricerca di «risonanze della fede» nella società dell'accelerazione

Atti del V Festival della Dottrina sociale organizzato dalla Rete Laudato si'

«La religione è [...] la promessa che il mondo, l'universo o Dio continuano a parlare [...] anche quando i nostri assi di risonanza sono caduti nel silenzio»¹.

La sfida dell'accelerazione: trovare risonanze nella società veloce

La Summer school nell'agosto 2024 della Rete Laudato si' della Svizzera italiana ha proposto il tema dell'accelerazione sociale e la sfida che essa rivolge alla testimonianza dei valori del cristianesimo oggi²: «Fare spazio al tempo: la cura della comunità al tempo delle connessioni veloci». Come tutti gli anni, il Festival della Dottrina sociale (novembre 2024), che segue la Summer school a pochi mesi, riprende il tema e lo riflette attraverso il format diverso di molteplici tavole rotonde che propongono una declinazione del tema da più angolature sia disciplinari che esperienziali. Nell'anno scorso, il V Festival ha fatto emergere da una molteplicità di prospettive come la fede cristiana possa essere una risposta concreta e creativa alla sfida dell'accelerazione. Hartmut Rosa stesso, che propone la lettura critica della modernità e del nostro presente attraverso la lente dell'accelerazione, ha individuato la risposta nel termine della «risonanza»: infatti, è lo stesso soggetto, affermato nella modernità come «schermato» nei confronti del mondo (termine che prende da Charles Taylor), a diventare capace di risonanza e in cerca di rapporti di correlazioni che possano assicurarli quell'esperienza esistenziale di corrispondenza con il mondo, che ha perso nella modernità. Tale perdita sta poi alla base della specifica angoscia che esistenzialmente lo accompagna: per la prima volta analizzata da Søren Kierkegaard e poi ripresa da Martin Heidegger, essa costituisce il centro di molte analisi della nostra contemporaneità (Karl Jaspers, Eugen Biser, Byung-Chul Han ecc.). L'angoscia è una conseguenza della perdita del mondo e degli altri con cui cerchiamo una relazione esistenziale pro-

fonda: proprio perché ormai è tutto a disposizione dell'individuo, nella logica consumistica e narcisistica si dissolvono i legami più profondi e significativi. Con questa perdita, è intimamente connessa quella di un rapporto alla propria interiorità, cioè a se stessi: Kierkegaard, infatti, vedeva i prodromi di un'era senza pathos ed eroismo, come segni caratteristici di

di **Markus Krienke**

un periodo senza Dio. Ed ecco la terza perdita di relazione fondamentale: quella a Dio, che nella prospettiva cristiana sta alla base di tutte le paure. Biser analizza, a riguardo, come l'angoscia corroda l'affermazione della vita e degli altri, e dunque quella dimensione esistenziale che viene rafforzata dalla fede: «[i]n modo impercettibile essa ne distrugge il presupposto esistenziale. Perciò è [...] il vero opposto della fede»³. Ma se l'«assenza di paura è una condizione fondamentale per lasciarsi coinvolgere in relazioni di risonanza»⁴, allora il cristianesimo può giocare un ruolo legittimo non tanto in quanto una religione tra le tante istanze di «offerta di risonanza riuscita», ma come condizione di possibilità di entrare con il mondo in risonanza positiva – qualsiasi sia poi tale risonanza in concreto. Proprio a questo riguardo, Biser ha definito Gesù Cristo come «precursore di una nuova forma di costruzione dell'identità»⁵: se dunque il cristianesimo è una «religione terapeutica» in quanto offre ai nostri contemporanei l'occasione di rinsaldare i rapporti esistenziali agli altri (mondo), al sé e a Dio, allora non si tratta di un mero sentimento romantico – che esclude ogni negatività e avversità –, ma di una capacità di realizzazione esistenziale, ossia di entrare in rapporti di corrispondenza che significano la realizzazione o esplicitazione della propria identità. In questo modo, la «risonanza» diventa il concetto contemporaneo per esprimere la «vita buona» o la «felicità». Proprio per-

ché non sorpassa le negatività della realtà, le relazioni non riuscite e le vulnerabilità, tale concetto di Rosa si avvicina molto all'idea cristiana dell'amore⁶. In questo modo, emerge ciò che intende veramente: ossia un atteggiamento di approccio a una realtà, da parte di un soggetto in ricerca, che si trova disorientato nel mondo dell'accelerazione.

Infatti, il tratto caratteristico del mondo moderno è, secondo Rosa, che riesce a stabilizzare le proprie istituzioni solo attraverso la garanzia di un'accelerazione, per cui la loro attuale crisi si lascia comprendere per le disfunzionalità che tale accelerazione produce all'interno delle stesse. Ciò avviene per il fatto che i cambiamenti repentini non si situano più «soltanto» tra le generazioni, ma si realizzano nel percorso di esse per cui l'attesa di uno sguardo sul futuro capace di concepire il perdurare, diventa impossibile: ecco il motivo della situatività della politica, dell'economia, del consumismo, ecc.⁷. Secondo Rosa, l'accelerazione produce nuove insicurezze e rende più difficile l'entrare del soggetto in un rapporto di risonanza con l'ambiente. Ecco perché con le nuove tecnologie, il mondo diventa più accessibile ed è sempre più a nostra disposizione, ma ciononostante sentiamo di perdere il controllo. La disintermediazione in corso è dunque uno dei risultati più preoccupanti dei nostri tempi, a cui nell'ambito della fede corrisponde una specifica «deistituzionalizzazione dell'esperienza religiosa». Ciò non significa che la religione sparisce perché viene sostituita da alternative, ma subisce le conseguenze di una radicale privatizzazione⁸. In quanto alla base di tale tendenza sta la scissione tra «io» e «mondo», essa si intensifica con l'accelerazione che promuove le tendenze autoreferenziali di ogni soggetto. Molto significativamente, era proprio Hegel che intravedeva questo rischio della modernità e cercava di sottrarre la religione da questa tendenza – sia per non perde-

re ciò che necessariamente la caratterizza sia per mantenere intatta la sua funzione per la società moderna. Così, ciò che per Rosa è un *telos* inevitabile della modernità⁹, per la prospettiva cristiana invece appare nella luce della perdita di una relazione fondamentale della vita: e i contributi di questo Festival parlano dei molti modi di come riscoprirla e viverla nella realtà di oggi.

Il nostro oggi, infatti, ossia la nostra tarda modernità, è caratterizzato dal fatto che la religione ha perso il suo potenziale di delucidazione dell'esistenza dell'individuo, perché quest'ultimo non si trova più rimandato così immediatamente al mondo come prima. La sua esperienza si svolge innanzitutto all'interno di un insieme di esperienze soggettive e di spiegazioni «scientifiche» del mondo, come ha analizzato Charles Taylor: esiste una «cornice immanente» della vita che produce un io sempre più «schermato»¹⁰, e tale evoluzione non è immediatamente la stessa cosa di «secolarizzazione». In un tale contesto, la religione affronta inaspettate difficoltà di essere vissuta coerentemente dal soggetto moderno, e «fare i conti con la modernità» significa esplorare le modalità della fede all'interno di questa realtà. La sfera pubblica è per definizione secolare per cui chi vi partecipa non «incontra» più «normalmente» Dio, e al suo posto è confrontato con domande di autenticità personale. In tale contesto, il cristiano riuscirà a recuperare la forza carismatica che Max Weber attestò al fondatore del cristianesimo, Gesù Cristo, e che è un forte veto contro la perdita di ogni risonanza con il mondo oggi, nonché la capacità di costituire ancora un'autentica comunità?

In tale luce, ciò che è emerso dal Festival è che la risposta all'accelerazione non è la fuga dalla realtà in spazi «salvi» da essa, ma occorre coglierla come un'opportunità all'interno della quale ridisegnare la realtà attraverso scelte quotidiane (pratiche di cura e relazioni), per ripensare il nostro rapporto con il tempo, la comunità e il proprio sé, e cristianamente tutto questo all'interno del rapporto con Dio: le varie tavole rotonde erano laboratori alla ricerca di come queste scelte quotidiane si lasciano individuare meglio, non solo nella vita privata, ma anche al posto di lavoro, nell'incarico di responsabilità pubblica, ossia nei diversi ruoli del-

la vita sociale. Per aver contribuito a tali riflessioni, la Rete Laudato si' della Svizzera italiana ringrazia tutti i relatori e in modo particolare chi di loro ha contribuito con un testo a questi atti del Festival.

La gentrificazione come sfida dei nostri tempi

La proiezione del film, in apertura del Festival, «Io non abito più qui» di Luigi Montebello con la collaborazione di Davide Rinaldi che ha partecipato ai dibattiti in sala, ha messo al centro delle problematiche dell'accelerazione il fenomeno della gentrificazione ossia del fatto che per l'aumento del valore e dei costi di un quartiere, in conseguenza di politiche mirate, una grande parte della popolazione originaria non può più permettersi di viverci ed è costretta a lasciarlo. Matteo Vegetti osserva come questo fenomeno sia spesso propagato con termini positivi come «riqualificazione» o «rilancio», ma nasconda una vera e propria «ripulitura» da strati di popolazione non più gradita. Così si realizza un «dominio simbolico» dello spazio, in forme di «colonialismo interno», per far trionfare le categorie del consumo, dell'innovazione e della creatività borghese. Paradigmaticamente, egli esemplifica tutto ciò attraverso le trasformazioni nel caso di Milano (e in particolare dei quartieri Paolo Sarpi ed Isola), valorizzando una capacità straordinaria della città di reinventarsi dopo la fine dell'industria produttiva, che però con gli investimenti che attira accelera la gentrificazione. A volte con l'uso della forza, si sono realizzati dei processi trasformativi che hanno comportato il rimpiazzamento di popolazioni e la trasformazione dell'identità di tali quartieri, al fine di rivenderli a caro prezzo.

Anche a Lugano la gentrificazione è spinta da un mercato immobiliare finanziarizzato (fondi, casse pensioni, banche) e da promotori esterni che comprano, demoliscono e progettano senza partire dai bisogni degli abitanti, come analizza Cristina Zanini Barzaghi, ponendo l'attenzione soprattutto su Breganzona e Pregassona. Contro le insufficienze della politica pubblica e una cieca fiducia nel «mercato che si autoregola», in un contesto cantonale con politiche arretrate per quanto riguarda gli alloggi a pigione moderata nonostante i suoi bisogni elevati, la ex municipale e ora granconsigliera propone nuove regole di assegnazione pro-bisognosi,

riqualificazione del patrimonio comunale, incentivi ai proprietari «virtuosi» e priorità al risanamento per mantenere pigioni e ridurre sfratti.

Il terzo settore alla sfida dell'accelerazione

La prima delle quattro tavole rotonde che hanno strutturato il «Festival Day», è stata presentata da Chiara Gerosa: attraverso quattro approcci che tematizzano la cura, il limite, la preghiera e le relazioni, si è cercato «un'armonizzazione dell'essere e del fare» al fine di contrastare l'accelerazione. Marialuisa Parodi, per la quale la cura è un valore economico essenziale, denuncia il carico di cura solo sulle donne e propone empowerment e strumenti concreti di conciliabilità vita-cura-lavoro. Per Stefano Frisoli decelerare significa prendersi tempo per riflettere e per aprirsi all'alterità: egli critica il mercato consumistico che «inghiotte» il tempo e propone di rimettere al centro limite e fragilità come condizioni generative di responsabilità e impegno. Letizia Libotte e Rina Ceppi-Bettosini sottolineano la necessità di costruire «oasi di decelerazione» nella prassi umanitaria attraverso la preghiera, capaci di offrire prospettiva e avvenire. Infine, per Fra Martino Dotta, la cura rimodula i ritmi organizzativi in funzione delle persone fragili, per cui nelle strutture di accoglienza il tempo degli operatori diventa quello degli ospiti.

Giovani e lavoro all'interno della transizione digitale

La seconda tavola rotonda si è occupata del tema del lavoro e dei giovani, di fronte alle sfide che essi subiscono nella società dell'accelerazione. Barbara Sorce approfondisce, in tale prospettiva, la transizione digitale, accelerata dalla pandemia, e come essa stia ridisegnando il lavoro e il futuro dei giovani, che si interrogano circa le competenze richieste e le nuove professioni. In tale situazione non solo servono soft skills e competenze ibride, ma anche un sistema educativo che realizzi l'inclusione attraverso l'orientamento, la formazione e l'accompagnamento continui. Alessandro Trivilini pone queste considerazioni nel contesto esplicito della sfida delle nuove tecnologie al mondo del lavoro dei giovani, sottolineando che l'innovazione richiede un'etica come discernimento e responsabilità. Principi come trasparenza, giustizia e accountability vanno resi operativi in *governance by design*, non solo

proclamati. L'impegno, specialmente nell'ottica delle nuove generazioni, potrebbe essere quello di esercitare il pensiero critico e una verifica delle informazioni per evitare inganni («allucinazioni») dell'IA, mantenendo la curiosità, da un lato, e la centralità della dignità umana, dall'altro.

Una politica di «altri tempi» come stile alternativo sempre attuale?

Le conseguenze dell'accelerazione sulla politica e inevitabilmente uno sguardo su un modello e stile diversi di politica quale furono rappresentati ad esempio da Alcide De Gasperi – che insieme a Konrad Adenauer e Robert Schuman viene annoverato tra i padri fondatori dell'Europea – è stato il tema della terza tavola rotonda della giornata. Leonardo Brancaccio percorre i momenti di vita di De Gasperi, lungo i tre passaggi, dall'essere deputato nell'Impero austro-ungarico a difesa dei trentini, attraverso la fase di cittadino italiano e fondatore del PPI, perseguitato dal fascismo e rifugiato in Vaticano, fino a essere presidente del Consiglio dal 1946 (o 1945) al 1953, evidenziando come la sua idea di libertà e giustizia sia radicata nella fede. A lui viene associato Aldo Moro e il suo stile politico, ed entrambi sono valorizzati come «fari» di una politica migliore, posta al servizio del bene comune. Anche per Simone Bertinotti, Moro si allinea con De Gasperi nel principio «La persona prima di tutto», e tale primato dell'umano sull'economico o tecnologico acquisisce importanza soprattutto nell'era dell'IA. Egli riassume l'eredità di questi due grandi politici in: «dialogo come metodo», «politica come servizio» e «appello ai giovani».

L'accelerazione e la religione: risposte da una «teologia cesellata nella pietra»

L'ultima tavola rotonda ha proposto un'analisi delle chiese come edifici religiosi e in quanto nell'architettura attuale si esprime una presa di consapevolezza o reazione della fede all'accelerazione sociale. Corinne Zaugg pone la propria esperienza di frequentazione di una comunità di fede viva all'interno del contesto svizzero attuale dove il numero dei cittadini che dichiara di non appartenere a nessuna comunità religiosa ha superato per la prima volta la comunità dei cattolici. Allo stesso momento, però, avverte di assolutizzare tali dati perché anche oggi «i temi

«spirituali» continuano ad interessare molto». Da loro si può imparare ad interpretare la fede come un cammino anziché un possesso (definito e dogmatico), e così la ricca tradizione del cristianesimo diventa un terreno dove la ricerca dell'uomo e della donna possono realizzare la propria «dimensione esistenziale della religione», al prezzo del rischio di individualizzarsi. Ecco l'importanza di cercare, alla fine, le persone oltre le dottrine, come Zaugg esplicita con esempi di odierne comunità riuscite. Questa ricerca, per molti si esprime in un «vivere di paesaggio» come esperienza primaria, come analizza Antonio Longo: il sacro si realizza così nella relazione tra corpo e luogo – passo, respiro, parola, silenzio – mentre si pratica e si percorre il paesaggio. L'inquietudine o contraddizione del praticare il paesaggio, il percorso o immaginazione che tengono insieme memoria e progetto, e infine la rappresentazione ed esperienza comuni che aprono alla cura, sono elementi che caratterizzano tale esperienza. Traduzioni architettoniche di tali dimensioni vengono tematizzate da Davide Macullo che presenta il progetto della «Chiesa Astratta» cioè di un luogo accogliente e neutro per la preghiera e il dialogo personale, senza iconografia, ma con forme archetipiche della tradizione cristiana, mentre il «Tempio del Pensiero» è un santuario laico dove recuperare la libertà di pensare o di essere contro l'iperproduttività, mettendo al centro la percezione, le emozioni e la relazione. Categorie che hanno determinato anche in Germania la ricostruzione della Cattedrale di Berlino oppure la decisione di non costruire una Chiesa e favorire l'incontro e la comunità con concetti alternativi nel quartiere Freiham di Monaco di Baviera. Sono esempi tra tanti che ispirano le riflessioni teologiche e culturali finali di questi atti.

Arrivederci al prossimo Festival: 28-29 novembre 2025

Ringraziando tutti quanti hanno contribuito al Festival anche senza presentare in questi atti un proprio contributo: Dante Balbo, Alberto Stizzoli, Fabio Dal Seno, Simona Rusconi, Michele Guerra, Greta Gysin, Mons. Alain De Raemy, Marta Buoro, Aldo Ragusa, Lulo Tognola, Davide Rinaldi, Daria Lepori, Brian Wullimann, Matteo Vairani, Andrea Puglia, Cecilia Brenni, Mattia Lepori, Roberto Ghiazza, Giovanna Pedroni, Francesco Muratori ed Alessandro Simone-

schì, per il loro tempo e la professionalità che ci hanno dedicato, la Rete Laudato si' dà l'appuntamento al VI Festival il 28-29 novembre 2025.

Note

1. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin 2016, ebook, pos. 296 (tutte le traduzioni, se non indicate diversamente, sono mie; M.K.).
2. Cfr. gli atti nel n. 281 di «Dialoghi» (marzo 2025).
3. E. Biser, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Herder, Freiburg 20052, p. 37.
4. Rosa, *Resonanz*, cit., pos. 271.
5. Biser, *Der obdachlose Gott*, cit., p. 96.
6. «Senza amore, rispetto e stima, il legame con il mondo – le assi della risonanza – resta rigido e muto» (Rosa, *Resonanz*, cit., pos. 16).
7. «La tarda modernità (come nuova fase all'interno della modernità) comincia là dove la velocità del cambiamento sociale raggiunge un ritmo intragenerazionale, per cui identità e politica tendono a diventare situazioni, perché non è più possibile garantire un'integrazione e una sincronizzazione degli eventi e degli sviluppi orientata al futuro» (ibid. pos. 344).
8. Questa interpretazione è di T. Luckmann, *Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?*, in: O. Schatz (ed.), *Hat die Religion Zukunft?*, Styria, Graz-Wien-Köln 1971, pp. 69-82, qui p. 79.
9. «Poiché la risonanza è possibile solo accettando – o, più ancora, affermando – un Altro indisponibile e irriducibile, che non può mai essere completamente assimilato e porta sempre con sé anche la possibilità del contraddire, essa non è, in ultima analisi, compatibile con l'idea del dominio intellettuale, tecnico, morale ed economico del mondo. La catastrofe della risonanza, nel senso del definitivo ammutolimento del mondo, non appare allora come una sventura, ma proprio come il *télos* del processo di modernizzazione» (Rosa, *Resonanz*, cit., pos. 377).
10. Cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007, p. 27.

Gentrificazione e giustizia spaziale

A partire dalla metà degli anni Novanta ho visto i processi di gentrificazione abbattersi sulla mia città, Milano, e trasformarla brano a brano, quartiere dopo quartiere, in un movimento incessante che è a tutt'oggi lontano dall'essersi esaurito. In venticinque anni Milano è diventata un'altra città.

Nessuna metropoli in Europa ha attraversato una trasformazione tanto profonda. Lo si deve al fatto che nessuna aveva una quantità di spazi industriali in disuso paragonabile a quella di Milano. E forse neppure le capacità imprenditoriali per rinnovarsi tanto profondamente, passando da un modello produttivo di fabbrica all'industria creativa della moda, del design, della pubblicità e dei media (senza parlare dei settori finanziari globalizzati). Solo la moda milanese conta oggi 7.000 imprese. Il design gode a sua volta di una dimensione reputazionale internazionale: tutto il mondo usa la porta Milano per entrare nel sistema di conoscenza dei prodotti che incrocia aziende, centri di progettazione e designer; un sistema che si avvantaggia di luoghi di esposizione di importanza mondiale¹.

A partire dagli anni Novanta, la città è stata il volano di una crescita economica che, intercettando alcune dinamiche chiave della globalizzazione, l'ha posta nelle condizioni ideali per rinnovarsi, per attrarre capitali e investimenti. È qui che la gentrificazione ha iniziato imporsi come il nuovo paradigma della trasformazione urbana, così come l'edilizia popolare lo era stata fino a un ventennio prima.

Citerò a scopo esemplificativo due casi paradigmatici, anche se diversi tra loro: quello della Chinatown del quartiere Sarpi-Bramante-Canonica e quello del quartiere Isola, così chiamato perché fisicamente isolato dal resto della città dal tracciato ferroviario. Il primo è un caso studio ideale per comprendere il rapporto tra la gentrificazione e il patrimonio simbolico di un quartiere etnico. Va innanzitutto premesso che la comunità cinese di Milano si è installata in via Paolo Sarpi e dintorni già negli anni Venti, e rappresenta perciò la presenza etnico-culturale più antica della città. Pur essendo molto centrale, il quartiere, animato dai negozi e dai ristoranti cinesi, ha sempre avuto una connotazione popo-

lare, molto vivace e caratteristica, con una composizione sociale variegata. Malgrado il nome, la popolazione italiana è sempre stata numericamente prevalente, e la sua convivenza con la comunità cinese, piuttosto introversa, non ha mai generato tensioni.

di **Matteo Vegetti**

Le cose cominciano però a cambiare tra la metà e la fine degli anni Novanta, quando la comunità cinese cresce di numero e la sua economia si trasforma: dalla tradizionale produzione artigianale (tessile e pelletteria) si passa alle attività di *trading* all'ingrosso di merci provenienti principalmente dalla megalopoli cinese di Wenzhou. Il commercio all'ingrosso – con il relativo traffico di mezzi pesanti, le operazioni di scarico e carico, il disagio dovuto al rumore – viene percepito dai residenti italiani come un processo di invasione e alienazione del quartiere. Ne nasce un conflitto in due fasi: prima la forte protesta degli italiani organizzata dall'associazione di quartiere Vivisarpi, con il conseguente intervento della forza pubblica per controllare e ostacolare le attività (non sempre regolari) dei cinesi, e poi una manifestazione pubblica della comunità cinese – supportata dalla loro ambasciata – per denunciare le vessazioni subite e il loro implicito significato discriminatorio. È in questo frangente che il Comune decide di pilotare un processo di gentrificazione con lo scopo di espellere gradualmente la comunità dei lavoratori cinesi e di riqualificare la zona in modo tale da creare un quartiere etno-chic, a vantaggio, per dirla con Richard Florida, delle classi creative² emergenti. Evidentemente, la trasformazione non avrebbe toccato solo i cinesi, ma anche la popolazione italiana a basso reddito, spesso non proprietaria delle abitazioni. La strategia per attuare questo piano si è avvalsa di diversi strumenti, ma il principale è stato la creazione di una Zona a Traffico Limitato (ZTL), la quale ha portato a sua volta con sé l'installazione di un alto numero di telecamere di sorveglianza per il controllo del traffico. La funzione più immediata dell'isola pedonale era quella di impedire i commerci della comunità cinese, ma, indirettamente, essa aumentava il valore degli immobili e il costo degli affitti³. A quel punto la gentrificazione si è svolta come una

sorta di colonizzazione spontanea che ha riqualificato e rivalutato il quartiere attraverso una rapida impennata dei prezzi e degli affitti.

L'ingegneria sociale del Comune ha dunque avuto pieno successo, ma al costo dell'espulsione della maggior parte della popolazione del quartiere, costretta a spostarsi in contesti periferici disagiati, dove la composizione multietnica non è un valore, ma fonte di forti tensioni. Tensioni che, a loro volta, deprimono il valore immobiliare di quei contesti, aumentando drammaticamente la differenza tra le zone gentrificate del centro e le periferie degradate.

Spesso rappresentata con toni neutri o positivi (rigenerazione, riqualificazione, rilancio, ecologia urbana) la gentrificazione nasconde in realtà, sotto la superficie, una logica di espropriazione e di sostituzione socio-antropologica che si avvale di forme di coercizione indirette: ristrutturazioni, aumento degli affitti, chiusura di esercizi di prossimità, trasformazione del tessuto culturale, stigmatizzazione dei residenti storici, pedonalizzazione, strategie securitarie. Non si tratta evidentemente di un fenomeno nuovo; è anzi possibile considerarlo come l'ultima metamorfosi della strategia capitalistica di «rinnovamento urbano» che risale alle origini stesse dell'urbanistica, cioè all'opera del barone Haussmann. I *grands travaux* parigini furono infatti innanzitutto un'impresa speculativa volta a ripulire il centro di Parigi dalle classi lavoratrici, dagli emarginati e dai piccoli commercianti, bonificando aree urbane dal valore potenzialmente inestimabile, capaci di attrarre gli investimenti delle classi borghesi più facoltose. I fattori che rafforzano il senso dell'analogia storica rispetto agli odierni processi di gentrificazione non mancano: basti pensare all'uso economico-politico del verde, dei servizi di mobilità pubblica, dell'arredamento urbano (una novità assoluta), delle politiche securitarie (spesso motivate da questioni sanitarie o da «emergenze» sociali di varia natura). Tutte queste tattiche – volte a modificare l'ambiente sociale come conseguenza indiretta del risanamento e abbellimento dell'ambiente fisico – sono ancora oggi alla base delle dinamiche di gentrificazione. Walter Benjamin ha acutamente nota-

to che l'estetica in età moderna svolge una funzione politica, e che la svolge ancora meglio se riesce a dissimulare il potere dietro la neutralità del bello. In questo senso la gentrificazione è indubbiamente una nuova specie di «haussmannizzazione», e come tale è una forma di governo dello spazio (spesso guidata o assecondata dalla mano pubblica) funzionale alla valorizzazione capitalistica dello spazio. Essa non rappresenta però solo un fenomeno socioeconomico, ma una pratica di dominio simbolico che si iscrive in una genealogia ben più ampia: quella del colonialismo interno. Così come il colonialismo tradizionale ha occupato territori e assoggettato popolazioni «altre», la gentrificazione riconfigura lo spazio urbano come territorio da pacificare, bonificare, mettere a valore attraverso il governo della composizione sociale e antropologica dello spazio.

Se ha ragione Henri Lefebvre nel sostenere che lo spazio è un «prodotto sociale»⁴, nel quale si riflettono le trasformazioni dei rapporti di classe, dell'economia urbana, e anche dell'estetica (un concetto che comprende gli stili di vita, di consumo, di socializzazione, di uso del tempo libero), possiamo pensare la gentrificazione come un metodo di produzione dello spazio tipicamente contemporaneo. Un metodo la cui cifra caratteristica è quella dell'imposizione simbolica: una forma di purificazione estetica e sociale che cancella i segni del passato (operaio, migrante, popolare, o socialmente misto) per installare una nuova rappresentazione: il quartiere come luogo del consumo, dell'innovazione, della creatività borghese.

Vengo allora a questo proposito al secondo esempio milanese, la gentrificazione del quartiere Isola. L'Isola – un quartiere tradizionalmente industriale, con una edilizia popolare diffusa – è stata oggetto di appetiti speculativi e piani di ammodernamento già alla fine degli anni Sessanta, quando l'amministrazione milanese tentò di sfrattare ottomila abitanti per fare spazio al progetto di un nuovo centro direzionale, simbolo di Milano capitale economica del Paese. Il progetto fallì anche a causa della coriacea resistenza dei comitati di quartiere, spalleggiati dai movimenti di sinistra milanesi e non solo.

All'inizio degli anni Settanta, in concomitanza con la crisi dell'industria, il quartiere si guadagnò la fama di

luogo di resistenza artistico-politico alla speculazione immobiliare e ai progetti urbanistici imposti alla popolazione dalla municipalità. E fu proprio questa nomea ad attrarre nel quartiere diversi artisti internazionali, tra i quali il lussemburghese Bert Theis, che scelse proprio l'Isola come luogo d'adozione, fino a diventarne l'animatore culturale.

Al principio degli anni Duemila il quartiere si trovò ad affrontare una minaccia ben più grande della precedente, e in un contesto socio-economico profondamente mutato. Cominciano infatti a circolare in questi anni i piani di intervento sull'area Garibaldi-Repubblica-Ex Varesine: un'area urbana molto grande, in cui rientra anche l'Isola. Come sappiamo, proprio qui nascerà la nuova immagine di Milano, con la costruzione dei grattacieli finanziati dalla Hines, leader globale degli investimenti nel settore immobiliare. Anche in questo caso il quartiere si organizza in modo spontaneo per opporre una forte resistenza a un progetto urbanistico percepito come una minaccia esistenziale. È in questo contesto che emerge la figura di Bert Theis e del suo OUT («Office for Urban Transformation», fondato nel 2002), un esperimento unico di architettura partecipativa e di produzione collettiva dello spazio pubblico. OUT mirava a informare la popolazione del quartiere sui piani del Comune, e a organizzare il dissenso contro l'edificazione dei grattacieli, il progetto di riqualifica del quartiere che all'inizio si chiamava «Città della moda», la gentrificazione dell'Isola e degli «isolani». Da questa straordinaria esperienza collettiva nascerà in seguito un'iniziativa ancora più ambiziosa: l'Isola Art Center, un luogo di produzione artistica collocato all'interno della cosiddetta «Stecca degli artigiani» (un corpo di fabbrica abbandonato, gestito da una comunità di ciclisti, restauratori, falegnami, saldatori, tappezzeri).

Dalla collaborazione tra Isola Art Center e le associazioni locali nascono una serie di attività nuove: giardinaggio, mercatini biologici, riqualificazione partecipata dell'edificio della Stecca e attivazione di laboratori, creazione di una camera oscura pubblica, di una sala prove e una sala proiezioni, con tanto concerti frequentati dagli studenti del Conservatorio e pure il «Ristorantino alla Stecca». Isola Art Center riesce così ad attrarre nel quartiere una rete di artisti internazionali

d'eccezione⁵ che collaborano con i comitati e la cittadinanza a imbastire attività artistiche dal valore politico («l'avvenire dell'arte non è artistico ma urbano»⁶, scriveva già Lefebvre). Il quartiere diventa così un centro di produzione culturale informale, un punto di ritrovo per studenti e intellettuali, un luogo di resistenza all'omologazione della città. Ma tutto ciò non va a vantaggio della battaglia del quartiere. Paradossalmente – ma è un paradosso essenziale, direi persino connotato al fenomeno – proprio questo fermento civico e culturale finisce per aumentare l'attrattività del quartiere, contribuendo involontariamente ad accelerarne la gentrificazione (Bert Theis era consapevole del rischio, ma nonostante questo, non ha potuto evitarlo⁷; e del resto, come avrebbe potuto?). In uno stesso momento l'Isola si è trovata ad affrontare due nemici apparentemente diversi, ma in realtà complementari: da un lato un nemico ben visibile, vale a dire il capitale speculativo incarnato da un *global player* come la Hines; dall'altro un nemico molto più rarefatto e invisibile, quello rappresentato dai crescenti appetiti della nuova economia delle classi creative e imprenditoriali milanesi, in cerca di spazi centrali a basso costo sui quali investire. In questa morsa, il destino del quartiere era scritto.

Il 17 aprile 2007 è in tal senso una data simbolica. È questo infatti il giorno in cui la forza pubblica sgombera e poi demolisce la Stecca degli artigiani, e con essa anche Isola Art Center. Da quel momento, il processo di erosione sociale – già sotterraneamente in atto – subirà un'accelerazione. Nel giro di pochi anni la popolazione del quartiere viene rimpiazzata e il suo patrimonio culturale trasformato in gallerie d'arte, locali alla moda, spazi del consumo. Oggi l'Isola è uno dei simboli della *coolness* milanese. Il suo crescente valore immobiliare respinge persino i ceti medi, e indirizza il quartiere verso uno sviluppo selettivo, orientato solo verso le attività più redditizie, con un'ulteriore riduzione della varietà dell'offerta pubblica.

Pur nella loro diversità, i casi della Chinatown milanese e dell'Isola presentano almeno un tratto in comune: la gentrificazione tende a mantenere alcuni elementi della vita tradizionale del quartiere (quelli che dotavano il quartiere di una precisa identità e di una caratteristica atmosfera), ma transvalutandoli in una forma astratta e addomesticata. La gentrificazione

ne funziona così come una forma avanzata di industria culturale, in cui i simboli della vita pubblica vengono espropriati, estetizzati, e rivenduti come parte di un *brand* urbano. Là dove c'era una comunità, oggi c'è un distretto creativo; là dove c'erano le fabbriche, ora si creano dei loft, là dove c'era un mercato etnico, oggi si promuove un quartiere *ethnic-chic*. La vicenda della Chinatown milanese è in fondo l'emblema di come il capitale simbolico e identitario di un quartiere possa essere oggetto di un'operazione che potremmo definire *estrattivismo culturale*.

Più in generale, la gentrificazione estrae il carattere specifico di un luogo e lo elabora come «prodotto tipico». In questo processo di *sostituzione* delle qualità socio-spaziali, vengono sistematicamente eliminate le differenze antropologiche, la mescolanza dei ceti, l'imprevisto, l'ignoto, le pratiche ritenute indesiderate – siano esse illecite o semplicemente dissonanti rispetto al gusto e allo stile del nuovo ambiente sociale. Il patrimonio immateriale viene così cooptato nella logica del capitale: un'appropriazione culturale che ricalca su scala urbana le logiche del colonialismo simbolico.

Per contrastare i processi di gentrificazione contemporanei occorrerebbe rivendicare una forma di giustizia spaziale capace almeno mitigare le logiche di mercato. E questo non tanto in nome di un ideale astratto di giusti-

zia, ma nell'interesse stesso della città, della sua vitalità, della sua capacità di integrazione e redistribuzione; della sua funzione sociale. In questo senso, lo stesso concetto di «diritto alla città» di Lefebvre andrebbe a mio avviso riformulato a partire dalla decostruzione delle retoriche della rigenerazione, della sicurezza, del decoro, che oggi legittimano l'espropriazione simbolica dei quartieri popolari, e dalla simmetrica affermazione di un'idea di città come un luogo di vita costitutivamente plurale, e come tale strutturalmente incompatibile con gli usi della gentrificazione in quanto strumento di produzione dello spazio sociale⁸.

Note

1. Cfr. P. Perulli, *Anime creative. Da Prometeo a Steve Jobs*, il Mulino, Bologna 2024.
2. Cfr. R. Florida, *The Rise of the Creative Class*, New York Basic Book 2019.
3. Per un'attenta e documentata ricostruzione di tutta la vicenda, rimando a M. Bricocoli e P. Savoldi, *Milano downtown. Azione pubblica e luoghi dell'abitare*, et al./EDIZIONI, Milano 2010.
4. Cfr. H. Lefebvre, *La produzione dello spazio* (1974), Milano, Moizzi, 1991, p. 28: «lo spazio è un prodotto sociale. Lo spazio prodotto serve per produrre. Lo spazio è un mezzo di produzione, ma anche un prodotto di produzione».
5. Solo per citarne alcuni: John Armleder, Peter Kogler, Adrian Paci, Tomás Saraceno, Dan Perjovschi, Andreas Siekmann. Ma c'erano anche molti artisti italiani, come Luca Vitone, Stefano Arienti, Daniene Innamorato e Federica Perazzoli. Sull'opera di Theis, e soprattutto sul suo impegno nel quartiere Isola, si veda: AA.VV., *Bert Theis. Building philosophy*, Graphi Centre, Fougères 2010.

6. H. Lefebvre, *Il diritto alla città* (1970), tr. it., Marsilio, Padova, 1970, p. 153.

7. Cfr. B. Theis, *Out&Theis. Office for urban transformation & Bert Theis*, Antiga Edizioni, Venezia 2010. Scrive Theis: «Da anni non è più un segreto che musei, centri d'arte, gallerie e programmi di public art fanno parte degli strumenti usati per la gentrificazione dei quartieri popolari. [...] Il meccanismo è identico in tutte le città del mondo: l'impianto di luoghi e progetti d'arte contemporanea in quartieri ex-industriali, poveri o popolari attirano un nuovo ceto sociale. Artisti, architetti, designer, collezionisti e persone della classe medio-alta comprano casa per viverci nei nuovi loft, che all'inizio costano poco. Si crea un'atmosfera di dinamismo e di cambiamento. Nascono gallerie, nuovi bar, ristoranti e altri commerci. I prezzi delle case vanno alle stelle. Gli abitanti di una volta non si possono più permettere di vivere lì e se ne vanno. Alla fine del processo la natura sociale del quartiere è totalmente cambiata. Essendo consapevoli del rischio di diventare complici involontari della gentrificazione del quartiere Isola, abbiamo sperimentato una via diversa. Da un lato ci siamo alleati con le associazioni di quartiere che combattevano la trasformazione imposta dall'alto [...]. Dall'altro lato abbiamo elaborato e cominciato a sperimentare con le associazioni di quartiere il concetto di un nuovo tipo di centro per l'arte e il quartiere, con spazi interni ed esterni dedicati all'arte e al quartiere. Questo sogno collettivo ha portato negli anni a una simbiosi delle diverse associazioni che oggi organizzano e realizzano insieme gli eventi d'arte come azioni contro la speculazione edilizia e la gentrificazione».

8. Quando guidata da logiche integrative, è vero, la gentrificazione può costituire una risorsa. Ma ciò accade solo se accompagnata da politiche pubbliche forti, redistributive e partecipate. Cfr. A. La Spina, «Types of Gentrification, crime and social impact», in G. Semi et alii (a cura di), *Gentrification and Crime. New Configurations and Challenges for the City*, CPCL Series, Bologna 2020.

Abitare a Lugano fra visioni e concretezza

«[...] devo attrarre la tua attenzione su una qualità intrinseca di questa città ingiusta che germoglia in segreto nella segreta città giusta: ed è il possibile risveglio – come un concitato aprirsi di finestre – d'un latente amore per il giusto, non ancora sottoposto a regole, capace di ricomporre una città più giusta ancora di quanto non fosse prima di diventare recipiente dell'ingiustizia».

(Da «Le città invisibili» di Italo Calvino, le città nascoste 5. Berenice)

Introduzione

Sono figlia di persone di estrazione modesta. Ho trascorso i primi anni in un piccolo appartamento lungo una strada trafficata a Chiasso, con tanti fratelli e sorelle. L'ascensore sociale

di **Cristina Zanini Barzaghi**

del welfare degli anni Settanta mi ha permesso di fare un percorso professionale e politico per nulla evidente. Ho progettato e costruito la mia casa. I miei figli ci sono cresciuti e dopo molti anni, sono sempre felice di abitarci. Sono una privilegiata. Molte persone purtroppo non hanno l'opportunità di abitare dignitosamente, nemmeno in un paese benestante come il nostro. Lo trovo ingiusto e perciò mi dedico spesso al tema dell'abitare e alla socialità. Il mio triplice impegno di ingegnera civile, di socialista e di presidente di una cooperativa abitativa mi permette uno sguardo interconnesso¹, senza separazione fra economia, socialità, ambiente e governance come

gli obiettivi per lo sviluppo sostenibile dell'ONU² che formano un tutt'uno in forma circolare. Nei seguenti capitoli raccolgo le mie esperienze riguardo all'abitare a Lugano, una città che, come Berenice, racchiude in sé giustizia e ingiustizia.

L'alloggio nell'agenda politica ticinese

Il tema dell'alloggio è da tempo nell'agenda politica in Ticino³. Nel corso degli anni si sono susseguiti diversi studi e atti parlamentari, ma senza importanti azioni concrete da parte dell'ente pubblico a favore di alloggi a pigione moderata. Il nostro Cantone resta molto arretrato a riguardo. Ciò è particolarmente grave, visto che in Ticino la popolazione che vive sotto la soglia di povertà raggiunge quasi il

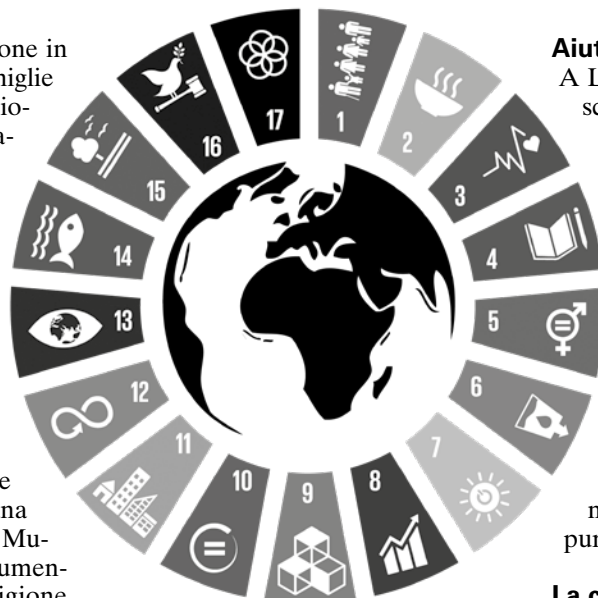
20%. L'ampia casistica di persone in fragilità comprende anziani, famiglie monoparentali, giovani professionisti, disoccupati di lunga durata e persone in assistenza per motivi di salute e molti non hanno una situazione abitativa dignitosa. È dimostrata da tempo la necessità di più alloggi a pigione moderata, soprattutto nelle aree urbane del nostro cantone. Gli appartamenti di proprietà della città sono solo l'1.3% del totale, in gran parte vetusti, ma molto richiesti viste le pigioni più basse rispetto alla media⁴. Ma sono una goccia nel mare. Ho proposto in Municipio diverse iniziative per aumentare la quota di alloggi con pigione accessibile: poche hanno attecchito, molte altre non sono riuscite a superare lo scoglio della maggioranza politica, che è convinta che il mercato sia in grado di autoregolarsi. Non è così.

Il mercato immobiliare non si indirizza ai bisogni reali

Nel nostro paese la politica fondiaria è in mano all'economia privata. Inevitabilmente il tema dell'abitazione viene gestito principalmente da fondi immobiliari, da casse pensioni, assicurazioni e banche. Gli interessi bancari bassi e addirittura negativi convogliano i capitali nell'immobiliare, con investimenti che rispondono soprattutto a logiche finanziarie di rendimento. Anche da noi ci sono fenomeni di gentrificazione come quelli esposti nel documentario «Io non abito più qui» sulle città statunitensi. Promotori sganciati dalla nostra realtà entrano ovunque nel mercato con compravendite spregiudicate, acquisiscono terreni e edifici e fanno progetti senza tenere conto dei bisogni di chi abita sul posto. Si distruggono interi isolati per realizzare appartamenti più costosi, che spesso restano sfitti. Con disdette-vendita si allontana dalla città chi non può permettersi di pagare affitti alti. La città si trasforma in un luogo meno vitale e con più traffico; anche i commerci e i ristoranti ne risentono. Gli ultimi avvenimenti a Brezzanone e Pregassona, che toccano la vita di centinaia di persone, illustrano bene questa dinamica.

Ci vuole una politica fondiaria pubblica più attiva

Solo l'ente pubblico può rendere la città più giusta. Le principali città svizzere hanno riconosciuto l'emergenza alloggio da decenni e hanno adottato una politica fondiaria più attiva con



acquisti di aree dismesse e con la promozione di cooperative di alloggi per far sì che la densificazione e la gentrificazione possano avvenire tenendo sotto controllo le esigenze sociali. Sono innumerevoli le esperienze interessanti di processi partecipativi dal basso e di partenariati fra pubblico e privato, con enti senza scopo di lucro. Nei miei undici anni da municipale ho cercato di portare a Lugano queste esperienze. Risvegliare l'interesse su un tema trascurato da decenni è stato impegnativo. Di seguito illustro alcune azioni avviate. Spero che si potranno vedere degli effetti nei prossimi anni.

Si può fare qualcosa con piccoli gesti

In un clima politico difficile, bisogna operare per piccoli passi e trovare soluzioni che possano raccogliere il consenso generale. Una prima azione è stata quella di gestire meglio le proprietà della città. Con un nuovo regolamento di attribuzione degli alloggi della città, abbiamo ora regole chiare per favorire le persone più bisognose alla ricerca di un alloggio. Allo stesso tempo abbiamo stanziato un credito di 10 milioni di franchi per rinnovare gli appartamenti della città, in gran parte molto vetusti, come ad esempio il quartiere di via Trevano – le cosiddette case del '48⁵. Fino a pochi anni fa, questo complesso di casette con ampio giardino, realizzato dal rinomato architetto ticinese Rino Tami, era destinato alla demolizione per essere sostituito da anonime palazzine. Il risanamento ha permesso di mantenere alloggi a prezzi convenienti e di conservare il carattere architettonico originale⁶.

Aiutare i proprietari virtuosi

A Lugano esistono pochi enti senza scopo di lucro che si dedicano all'alloggio sostenibile. Per favorire le loro iniziative è stata introdotta una nuova ordinanza per dare bonus edificatori a chi vuole realizzare alloggi a pigione moderata. Fra i beneficiari di questa nuova ordinanza ci sono la cooperativa Emmy in corso di ampliamento e la cooperativa Vivi Lambertenghi, che ha ricevuto un terreno in diritto di superficie dalla città. Altri proprietari, nel caso di rinnovo di edifici esistenti, potranno pure beneficiarne.

La cooperativa Emmy di Loreto⁷

Come municipale ho l'impressione di non essere riuscita a fare molto, ma cerco di fare la mia parte al di fuori dalla politica. Dal 2012 sono presidente della cooperativa Residenza Emmy, proprietaria di una palazzina a Lugano-Loreto con una ventina di appartamenti per persone anziane di reddito modesto. Si tratta di un'iniziativa attivata negli anni Sessanta dalle associazioni femminili e da allora sempre gestita da donne. La cooperativa rivolge il proprio impegno al benessere degli inquilini. Oltre ad appartamenti semplici, la casa dispone di una sala comune in cui si tengono delle attività ricreative. Un'infermiera è disponibile una volta alla settimana per un controllo-salute. Ora stiamo rinnovando e ampliando la nostra casa. Non abbiamo sfrattato i nostri inquilini ma abbiamo trovato una soluzione transitoria in una casa vicina e il prossimo anno torneranno in spazi completamente rinnovati. Anche per questo siamo un riferimento per altri enti senza scopo di lucro rivolti all'abitare che potrebbero nascere in futuro.



La sfida dell'economia circolare

L'enorme patrimonio costruito nel dopoguerra, oggi invecchiato, non può essere abbattuto completamente per lasciare spazio a nuovi edifici con affitti ben più alti. Con il risanamento dell'esistente è possibile mantenere pigioni accettabili e contenere gli sfratti. In effetti la struttura degli edifici, che ben conosco come ingegnera civile, in genere resta robusta per decine di anni. Demolire a raso e ricostruire nuovo è un enorme spreco di materiale e di soldi. Ma il mantenimento degli edifici esistenti è complesso e con il cantiere della cooperativa Emmy ho toccato con mano tanti ostacoli normativi che potrebbero essere superati facilmente con delle disposizioni meno restrittive e più rispettose dell'esistente. A Lugano abbiamo oggi un'occasione ideale con l'introduzione del nuovo piano direttore comunale⁸ che permette di discutere le procedure e le strategie territoriali future con tutti gli interessati.

Ci vuole vita in comune e spazi pubblici

Da ultimo mi sembra fondamentale segnalare che, oltre ad alloggi per tutti, la città deve garantire spazi pubblici di qualità: piazze, parchi e edifici ben tenuti e disponibili alle iniziative spontanee degli abitanti. Come municipale ho promosso diversi progetti rivolti al sociale. Le ex case comunali nei quartieri discosti della città sono divenute degli spazi d'incontro⁹. Sono particolarmente orgogliosa della creazione della Masseria della Solidarietà¹⁰, un progetto reso possibile da un partenariato a tre fra città, Fondazione Francesco e Rotary Club Lugano Lago, e sono lieta che è stata scelta come sede del convegno della rete Laudato si¹¹.

Il necessario, il possibile e l'impossibile

Spesso la politica è lenta; è per me a volte scoraggiante vedere pochi risultati dopo molti anni. Non mi scoraggio e seguo la massima di San

Francesco «*Cominciate col fare ciò che è necessario, poi ciò che è possibile, e all'improvviso vi sorprenderete a fare l'impossibile*». Con impossibile intendo più giustizia sociale, nel convivere, nell'abitare e nel costruire.

Spunti di lettura

Lettera enciclica Laudato Si del Santo padre Francesco sulla cura della casa comune, 2015¹¹.

Italo Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi di 1972.

Lorenza Hofmann, Karin Stefanski, *La cooperativa Emmy, un'impresa femminile*, AARDT 2019.

Fra Martino Dotta, *La masseria della Solidarietà, dall'utopia alla realtà*, Fontana edizioni 2021.

Vittorio Magnago Lampugnani, *Contro la città usa e getta: per una cultura del costruire sostenibile*, Bollati Boringhieri 2024.

Richard Sennet, Pablo Sendra, *Progettare il disordine, idee per la città del XXI secolo* Treccani 2022.

Laurent Guidetti, *Manifesto per una rivoluzione territoriale*, 2023, edizioni Espazium.

Ingrid Paoletti, *Siate materialisti!*, Einaudi 2021.

Note

1. Festival Laudato si: *Tutto è connesso*: con questo principio centrale dell'enciclica papale intendiamo proporre a ciascuno di assumere le proprie responsabilità per la costruzione di una società più rispettosa dei diritti fondamentali di ogni essere umano e della sostenibilità ambientale, della giustizia sociale e delle scelte economiche degli individui e delle collettività.
2. https://sdgs.un.org/#goal_section
3. <https://www4.ti.ch/dss/dasf/temi/sostegno-sociale/analisi-alloggi-a-pigione-sostenibile/piano-cantonale-dell'alloggio>
4. <https://www.lugano.ch/temi-servizi/territorio-e-mobilita/edilizia/politica-alloggio/>
5. <https://www.rivistadilugano.ch/1392-le-case-del-1948-esempio-di-edilizia-popolare>
6. <https://www.stan-ticino.ch/premio-stan-2024/>
7. <https://www.rsi.ch/info/ticino-grigioni-e-insubria/Residenza-Emmy-un'impresa-femminile-al-passo-con-i-tempi-2646099.html>
8. www.Pdcomlugano.ch
9. https://www.lugano.ch/tools/search-results.html?category=&search_text=case+spin
10. <https://fondazionefrancesco.ch/la-masseria-della-solidarieta/>
11. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_it.pdf



© Studio PAGI per Rotary club Lugano Lago

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.

La comunità alla prova della *rapidación*: il contributo del terzo settore

«Il mio lavoro mi stressa molto e non ho tempo. Il tempo per me è molto limitato. Il mondo sta diventando sempre più veloce e sempre più mobile, con i computer. Qui [il Camino di Santiago], si ha tempo per se stessi e si può pensare alle cose. Questo per me è stato molto importante»¹.

Il dibattito del sabato mattina sulla comunità alla prova della *rapidación* si è aperto con questa citazione, tratta dal Journal of Consumer Research, la rivista accademica più importante nell'ambito degli studi sul consumatore. Una citazione che sembra raccontare di un'opposizione, una discrepanza fra la quotidianità che viaggia ad un ritmo accelerato ed esperienze nel tempo libero che camminano in senso opposto, decelerando pensieri, ritmi fisiologici e corpo.

Ma davvero siamo costretti a vivere così? Non è possibile decelerare dentro la quotidianità? Con l'aiuto di quattro esempi virtuosi che cercano di creare vere e proprie oasi di decelerazione, abbiamo voluto percorrere insieme, con calma, le strade per giungere ad un'armonizzazione dell'essere e del fare che possa essere spunto per tutti noi. Cavalcando temi come la cura, il limite, le relazioni e la preghiera. Alla riscoperta della bellezza di rallentare, dando spazio a ciò che davvero conta: l'incontro autentico con gli altri, il tempo per sé stessi e la pace interiore che solo la lentezza può nutrire. Perché è in questa decelerazione che possiamo trovare il cuore pulsante di una comunità più sana e consapevole, capace di affrontare le sfide della vita moderna senza perdere di vista ciò che è essenziale.

Di cura e di risultati aziendali, due termini che all'apparenza sembrano stridere, ci parla nel suo contributo Marialuisa Parodi, direttrice di Equilab, associazione che offre consulenza e accompagnamento in progetti riguardanti l'equilibrio lavoro-famiglia e la valorizzazione delle differenze di genere. EquiLab lavora per emancipare, o meglio, *recuperare*, il senso della cura quale valore economico essenziale, rifiutando la dicotomia fuorviante tra cura e profitto, economia e socialità. L'economia

sana, quella meglio ancorata al suo genuino significato, quella che fa fiorire e progredire le comunità, si basa ed è definita dalla cura.

E questo vale anche sul piano microeconomico: i risultati delle aziende che fanno del rispetto e della cura delle relazioni, interne ed esterne, la loro cifra, conseguono risultati qualitativamente e quantitativamente superiori. Proprio attraverso il concetto di cura, andrebbe dunque esplicitato tutto l'impianto dello sviluppo sostenibile e della responsabilità sociale d'impresa.

di **Chiara Gerosa**

La cura è antitesi della fretta e della rapidità, come impariamo prendendoci cura di un altro essere vivente, che sia un bebè, un malato, una pianta, un animale. È empatia, rispetto, generosità, attenzione e ci dà in cambio un senso di gratificazione, perché ci riporta all'essenza dell'esistenza e all'istinto di adattamento alle condizioni ambientali.

Ma quando le norme sociali ed economiche non riconoscono nella cura un bene essenziale, la fatica che comporta diventa più aspra. Ancora oggi, il compito della cura ricade essenzialmente sulle donne e consiste in un carico di lavoro sproporzionato, fisico e mentale, non corroborato da alcuna predestinazione biologica.

Generazioni di donne hanno lottato per guadagnare spazio fuori dalle mura domestiche; il diritto di assecondare le inclinazioni individuali femminili e soddisfarle alle stesse opportunità date agli uomini è scritto nelle costituzioni e nelle leggi. Ma la parità professionale non è stata raggiunta, né tantomeno un'equa ripartizione del lavoro non retribuito, a sua volta presupposto e fondamento di un sistema economico che si ostina a non riconoscerne il valore. E non lo fa (forse per non cadere in contraddizione?) nemmeno nel caso delle professioni remunerate che orbitano intorno alla cura, le più bistrate, dove le donne lavorano in massa.

Le donne sono stanche e nessuno più di loro avrebbe desiderio di rallentare; ma dovremmo onestamente domandarci oggi: possono farlo? E altrettanto onestamente risponderci che

significherebbe rinunciare alle proprie aspirazioni, ritirandosi in buon ordine nella sfera loro tradizionalmente riconosciuta: quella privata, domestica e di cura. Con il paradosso che, ai nostri giorni, le lavoratrici madri single o le lavoratrici caregiver, due coorti demografiche in crescita esponenziale, non potrebbero nemmeno farlo per scelta.

L'empowerment femminile diventa allora strumento essenziale per recuperare il senso della cura quale valore economico essenziale, riappropriandoci, come collettività intera, del primordiale istinto alla cooperazione. Questa la sintesi del nostro lavoro a EquiLab: offrire strumenti di conciliabilità vita-cura-lavoro, valorizzando le differenze di genere.

E di conciliabilità ci parla anche Stefano Frisoli, direttore di Caritas Ticino: conciliabilità tra «prendersi il tempo di riflettere» e i ritmi frenetici per aprirsi maggiormente all'altro, alle relazioni, con persone, cose e contesti. Il rischio per le organizzazioni è quello di rimanere schiacciati dall'operatività, dalla quotidianità stringente perché confrontati con bisogni e necessità che non consentono spesso di fare astrazione sufficiente. Quindi quando parlando di tempo immediatamente mi viene in mente il tema della riflessione.

Immagino che prendersi il tempo, passi dal generare spazio per comprendere meglio, per approfondire, non come un atto di autocoscienza solipsistico di colui che si astraie dal tutto, per fare un percorso solitario ed escludente, ma di apertura, perché per natura siamo relazione anche se qualche teoria psicologista affermerebbe che questa affermazione sia errata. Siamo profondamente connessi anzi correlati con l'alterità. Lo siamo fin dal nostro momento aurorale che non è la nascita ma il tempo che la precede, dal concepimento al parto, dove l'elemento simbiotico con la madre diviene la struttura di riferimento paradigmatica che riviveremo costantemente nella nostra esistenza. Lo sviluppo delle nostre capacità intellettive e della nostra emotività sarà certamente innervato dalle relazioni e dal contesto nel quale cresceremo. Prendersi del tempo per me richia-

ma quindi questa dimensione, capire quali siano le relazioni che mi abitano che siano queste fisiche, virtuali o con il contesto nel quale vivo. Il tempo come riflessione diviene sguardo sull'alterità. Anche quando questa assume le fattezze della meditazione. In fondo anche in questa modalità richiamiamo in modo diverso la verticalità, o la naturalità, ma in ogni caso qualcuno o qualcosa «altro» da noi. La relazione necessita comprensione e ritrovarci in questo percorso ci sposta immediatamente in una «terra di mezzo» abitata fittamente ma mai pre-data. Il dipanarsi della vita ci «getta» così dentro un tempo diverso e nuovo, il tempo dell'incontro, dove l'alterità si cela sempre ad una comprensione piena, rimane sempre un mistero esattamente come nella tradizione ebraica, la shekinà vela in volto di Dio.

Pensare così ad un tempo di qualità, a mio giudizio, non per forza ci allontana dall'impegno e dalla nostra quotidianità, come se necessariamente fosse un tempo disincarnato, anzi la rilancia. Rilancia la dimensione dell'impegno e della passione che insieme alla responsabilità divengono motori della nostra azione. Poi c'è la fatica chiaramente. Mettere insieme una giornata fatta di tante cose produce stanchezza, ma per quella c'è il riposo.

Quando siamo animati da una grande propensione a quello che facciamo, il tempo diviene sempre denso. Credo che rimanga forse fuorviante immaginare che per avere un tempo di qualità, ci si debba necessariamente staccare dalle cose, come a voler rigenerare le energie, perché forse il rischio potrebbe diventare quello di «perdere» del tempo, avvitandosi su percorsi sterili.

In questa prospettiva il rivedere la percezione del tempo ritematizza anche le logiche di mercato e quindi il modello economico stesso che possiamo immaginare. Rimette a tema anche i bisogni stessi e come oggi li soddisfiamo. Il modello di acquisto e consumo in realtà è un modello che azzerà la riflessione e la relazione e produce esso stesso «consumo» di tempo in qualche modo fagocitandolo. Il tempo viene così assorbito e asservito a logiche disumanizzanti e fuorvianti che annichiliscono la dimensione del vivere insieme. Ritorna così il mito greco di Kronos (Crono) sovrano dei Titani che temendo che i suoi figli gli avrebbero inflitto violenza, castrazione o peggio, li ingoiò tutti non appena

sua moglie, Rea, li partorì, tranne Zeus salvato dalla madre stessa.

Un modo di intendere il tempo funzionale ad altro, una sorta di scatola vuota che si può riempire di ogni cosa. È la logica dell'economia consumistica e del mercato che «scarta» residui finali di produzione, elementi finali dei processi ma al contempo «scarta» donne e uomini che si ritengono non adeguati e non competitivi. Si coglie come il tempo in questa accelerazione perda le sue connotazioni e si caratterizzi in ultimo con la paura della morte e del limite. Ma cos'ha il limite di così sbagliato? Perché ne abbiamo così mortalmente paura?

Dovremmo probabilmente ricostruire una narrativa completamente diversa proprio a partire dal limite. Il limite che ci delinea e che ci pone come creature uniche e irripetibili. Il limite che diviene segno dell'impossibilità ma al contempo si pone come luogo per accedere «oltre». Il limite come possibilità laddove l'umano riscopre la sua natura fragile e precaria, ma straordinariamente luminosa. Ripartire dal limite e dalla fragilità può diventare il novus, per poter raccogliere quella pietra scartata dai benpensanti, dai sacerdoti del liberismo e dai ricchi potenti e porla lì dove nessuno l'avrebbe utilizzata, per farla divenire testata d'angolo.

Il limite e la fragilità sono temi quotidiani per Letizia Libotte e Rina Ceppi-Bettosini, di CSI (Christian solidarity International). Il quotidiano delle persone che sostengono con i loro progetti non è un vertiginoso susseguirsi di cose da fare ma piuttosto una situazione di costante sofferenza, di ricerca spasmodica di una stabilità e di libertà minime che sono loro negate. Ma come è possibile, dentro queste enormi fragilità e limiti, andare oltre? Come è possibile stare dentro queste circostanze e scoprire che le fragilità possono essere occasione per affidarsi e per lasciarsi plasmare da un Altro?

Come costruire «oasi di decelerazione» all'interno di CSI, un'organizzazione umanitaria cristiana sovraconfessionale fondata nel 1977 presso Zurigo, che si batte per la libertà religiosa e la dignità umana? La nostra missione si basa su alcuni fondamenti biblici: la parabola del buon samaritano, cioè un appello all'amore incondizionato per il prossimo sofferente, il passo di 1 Cor 12,26, un invito alla solidarietà fra le membra del corpo, nella gioia e nel dolore, e la preghiera. Il fermarci a pregare, quindi, rientra

proprio nella nostra struttura di lavoro. La preghiera è la nostra linfa vitale: ci orienta. Ci fermiamo per far spazio all'essenziale, Gesù Cristo: Lui ci dà la forza per compiere ciò che ci chiede, e ci dona anche il tempo necessario per farlo. Questo è quanto desideriamo trasmettere anche a chi in vari modi ci sostiene. Allo stesso tempo, riceviamo appelli dalle persone che aiutiamo di fermarci a pregare per loro. La preghiera è il perno e il motore della nostra missione! Nella preghiera affidiamo il nostro lavoro a Gesù, i nostri sostenitori fanno lo stesso, i sofferenti ci chiedono di pregare per loro e loro pregano per noi.

Un altro aspetto della nostra opera, fra *rapidación* e *derapidación*, è il seguente. Lavorando a stretto contatto con realtà di sofferenza e persecuzione, veniamo calati anche noi in una dimensione temporale diversa dalla nostra vita frenetica, dove il quotidiano non è un vertiginoso susseguirsi di cose da fare bensì una situazione di costante sofferenza che sembra annientare tutto il resto. Il tempo, insomma, sembra scorrere a due velocità: il tempo di CSI, che ha il compito di informare, organizzare, raccogliere fondi, agire, e il tempo delle persone bisognose, che vivono un eterno presente di persecuzione. Le giornate di un prigioniero, uno schiavo, una persona che subisce violenze, sono sempre le stesse, sono una realtà che non cambia mai! Da qui, l'importanza di offrire a queste persone una prospettiva di vita, un avvenire!

Una prospettiva di vita e un avvenire di cui ha parlato anche Fra Martino Dotta della Fondazione Francesco, che ha raccontato durante la mattinata di come il tempo degli operatori diventi quello degli ospiti delle strutture che la fondazione gestisce.

Abbiamo scoperto che è possibile, a volte con piccoli gesti di pochi minuti, a volte prendendo per mano seriamente la parola «cura» e praticandola. Oppure giocandoci nelle relazioni, prendendo il tempo di valutare quali siano le relazioni che ci abitano. Abbiamo capito come la *decelerazione* non sia solo una scelta personale, ma un'opportunità collettiva: si tratta di un viaggio possibile, fatto di piccole scelte che, messe insieme, possono ridisegnare il nostro rapporto con il tempo, con le persone, e con noi stessi.

Nota

1. K.C. Husemann / G.M. Eckhard, *Consumer Deceleration*, in: Journal of Consumer Research, Oxford, Oxford University Press, 45, 2019, p. 1142.

Giovani – Lavoro – Opportunità: alla prova della transizione digitale

Viviamo in un tempo in cui il cambiamento è la regola. La trasformazione digitale, accelerata in modo esponenziale dalla pandemia, sta ridefinendo il mondo del lavoro e, con esso, il futuro delle nuove generazioni. Per i giovani, questa rivoluzione rappresenta allo stesso tempo una sfida e un'opportunità, a condizione che le istituzioni, le aziende e la società civile collaborino per costruire un ecosistema inclusivo e orientato alle competenze.

La transizione digitale: una soglia da attraversare, non un muro da temere

Nel mio ruolo in Randstad, osservo quotidianamente come le competenze richieste dalle aziende stiano cambiando. L'automazione, l'intelligenza artificiale, il lavoro da remoto e l'uso pervasivo dei dati non stanno semplicemente eliminando professioni: ne stanno creando di nuove, che richiedono capacità ibride, dove le competenze tecniche si intrecciano con quelle umane – pensiero critico, collaborazione, comunicazione.

I giovani non devono essere lasciati soli in questo passaggio epocale. Spesso si trovano disorientati, tra un

sistema educativo che fatica a stare al passo e un mercato del lavoro che richiede flessibilità, adattabilità e aggiornamento continuo. È proprio qui che entra in gioco la responsabilità condivisa degli attori del territorio.

di **Barbara Sorce**

Orientamento, formazione, accompagnamento: la triplice chiave dell'inclusione

Come ACLI Svizzera, crediamo che l'inclusione lavorativa e sociale passi da tre parole chiave: orientamento, formazione e accompagnamento. Orientare i giovani vuol dire aiutarli a leggere il mondo che cambia, fornendo strumenti per scegliere consapevolmente un percorso, sia esso accademico o professionale. Formare significa garantire accesso a competenze digitali di base ma anche avanzate, colmando divari generazionali e sociali. Accompagnare vuol dire esserci nei momenti di passaggio, offrendo opportunità di stage, tirocini, mentorship.

In Svizzera – e nel contesto della migrazione – questo tema è ancora più delicato. Molti giovani di origine ita-

liana o straniera si trovano in bilico tra due mondi: quello delle loro radici familiari e quello di un Paese ad alta specializzazione, dove il networking conta quasi quanto il curriculum. Qui le ACLI, insieme a partner pubblici e privati, possono diventare ponti tra culture, generazioni e competenze.

Un futuro da costruire insieme

La transizione digitale non è neutra: può amplificare le disuguaglianze, ma può anche ridurre i gap, se affrontata con uno sguardo etico e inclusivo. Ai giovani non basta «adattarsi»: hanno bisogno di sentirsi protagonisti. Le aziende devono saperli ascoltare, coinvolgere nei processi di innovazione, valorizzare la loro creatività.

Come professionista delle risorse umane, sono convinta che oggi più che mai serva un patto tra imprese, scuola, istituzioni e terzo settore. Un patto per trasformare la sfida digitale in una vera opportunità di crescita collettiva.

Il futuro del lavoro non è scritto. Ma possiamo scriverlo insieme – giovani e adulti, lavoratori e formatori – partendo da un'idea semplice e potente: nessuno deve restare indietro.

La dimensione umana che manca all'algoritmo

Il complesso rapporto tra progresso tecnologico ed etica richiede più della sola innovazione: esige una riflessione sul suo significato più profondo. L'etica non è semplicemente un insieme di regole, ma implica discernimento, giudizio e una presa di posizione consapevole sui valori umani, affinché l'essere umano non corra il rischio di diventare un semplice spettatore passivo del cambiamento, al servizio dell'algoritmo, ma resti al comando della propria consapevolezza e delle responsabilità che lo rendono artefice della propria esistenza e del proprio futuro. Con l'integrazione crescente dell'Intelligenza Artificiale Generativa (IAG) nelle nostre vite, questa responsabilità diventa ancora più urgente. Non dob-

di **Alessandro Trivilini**

biamo limitarci a sfruttarne il potenziale, ma dobbiamo anche garantire che il suo sviluppo sia allineato a principi etici di più profonda rilevanza, salvaguardando la dignità umana, l'autonomia cognitiva e il bene comune. Le risposte dell'IAG non possiedono una reale validità morale, poiché l'etica richiede discernimento, giudizio e una presa di posizione consapevole sui valori, elementi che implicano la libertà del soggetto. La responsabilità morale ricade sempre su di noi, poiché le allucinazioni dell'IAG spesso riflettono difetti strutturali della società e ne incorporano intrinsecamente i

pregiudizi, fungendo così da specchio critico della nostra realtà. Per questo motivo, dobbiamo assicurarci che la riflessione su cosa sia l'etica dell'IAG moderna sia integrata *by design* del processo innovativo.

Il raggiungimento di questo obiettivo richiede che gli addetti ai lavori studino una convergenza attorno a principi come trasparenza, giustizia e responsabilità, segnali di un crescente riconoscimento della necessità di un allineamento etico nei sistemi di Intelligenza Artificiale Generativa (IAG). Tuttavia, questi principi da soli non bastano: devono essere concretamente operazionalizzati all'interno di nuovi quadri di governance, per garantire

che i sistemi di IAG rispettino i diritti umani e i valori sociali fondamentali.

Ma quanti tecnici, scienziati e manager impegnati oggi nello sviluppo dell'IAG sono davvero disposti a investire il proprio tempo prezioso per incoraggiare i propri collaboratori a sedersi su una panchina, nel mezzo di un parco pubblico, e osservare «semplicemente» ciò che li circonda, con l'obiettivo di individuare una situazione concreta in cui le loro competenze, unite a quelle di altri in forma transdisciplinare, possano sfruttare i benefici dell'IAG per risolvere un problema reale?

In un'epoca in cui la tecnologia avanza a un ritmo vertiginoso, è fondamentale che i professionisti del settore si fermino a riflettere su ciò che significa essere umani. La capacità di osservare, ascoltare e comprendere il contesto sociale ed emozionale è ciò che distingue l'uomo dalla macchina. La transdisciplinarietà di cui parliamo non deve limitarsi a unire diverse aree di competenza, ma deve anche abbracciare discipline umane, come la filosofia, la psicologia e le scienze sociali. Queste possono fornire una cornice etica che guida lo sviluppo delle tecnologie in modo da rispettare e promuovere i valori umani fondamentali, come la dignità, l'inclusione e la giustizia. Infatti, mentre i robot possono elaborare dati senza sosta e produrre risultati impeccabili, pensando alla programmazione informatica, essi non possono comprendere il significato di ciò che producono. Non possono provare empatia, né gioia, né dolore. Queste emozioni sono centrali nella nostra esperienza umana e devono essere integrate in qualsiasi progetto che miri a influenzare la vita delle persone. La vera sfida è quindi quella di creare un'IA che non solo sia efficace, ma che contribuisca a un mondo migliore, riconoscendo e valorizzando prima di ogni cosa le emozioni e le esperienze umane. Incoraggiare i tecnici e i manager a osservare il mondo con questa nuova lente non è solo un esercizio di riflessione, ma un passo necessario verso un'innovazione responsabile e consapevole.

Tutto questo trova ancor più significato pensando ai prossimi imminenti sviluppi che porteranno i Big della tecnologia a proporci le prime forme di Intelligenza Generale Artificiale (IGA), ossia quella, secondo i massimi esperti, in grado di comprendere, apprendere e svolgere qualsiasi compito cognitivo che un essere umano

può affrontare, in modo flessibile e autonomo. La questione dell'IGA è senza dubbio uno dei temi più controversi e affascinanti nel campo della ricerca sull'Intelligenza Artificiale. È comprensibile che ci sia un certo allarmismo attorno a questo argomento, dato il potenziale impatto che una forma di intelligenza così avanzata potrebbe avere sulla società. Ma è fondamentale affrontare questi timori con una prospettiva equilibrata e razionale. Innanzitutto, bisogna sottolineare che, nonostante i progressi rapidi dell'IAG, non possiamo trascurare l'importanza della coscienza e dell'empatia, che sono tratti distintivi dell'intelligenza biologica. L'IAG può emulare comportamenti e rispondere a stimoli in modo che possa sembrare «intelligente», ma non possiede una vera comprensione o esperienza emotiva. Questo la limita intrinsecamente rispetto all'intelligenza umana. Da qui, la necessità immediata di ridefinire il nostro rapporto con queste tecnologie, spostando il focus dall'interazione alla relazione. È essenziale che siano le persone a stabilire le regole e i filtri che guideranno l'utilizzo dell'IGA, piuttosto che lasciare che siano imposti da algoritmi o interessi economici rinchiusi in scatole nere ricche di opacità. Tuttavia, è altrettanto importante non farsi sopraffare dalla paura.

Personalmente non credo dobbiamo averne paura; piuttosto, dovremmo affrontarla con curiosità e un forte desiderio di prepararci a esplorare aspetti nuovi e inediti che oggi ci sono ancora sconosciuti. L'IGA rappresenta una straordinaria opportunità per innovare e migliorare vari aspetti della nostra vita, ma il nostro approccio deve essere proattivo e consapevole, con l'uomo sempre al centro. Il vero rischio, in questo contesto, non è tanto l'IGA in sé, quanto la pigrizia e la superficialità con cui potremmo considerarla. Accettare tutto ciò che l'IGA propone come una «scatola nera» da utilizzare senza comprendere come funziona significa delegare senza consapevolezza le nostre decisioni e attività. Questo atteggiamento potrebbe portarci a perdere il controllo sui processi e sulle scelte che influenzano la nostra vita quotidiana, rendendoci vulnerabili a decisioni automatizzate e stereotipate prive di creatività che non sempre riflettono i nostri valori o le nostre necessità.

Attraverso questo approccio saremo in grado di sviluppare un pensiero cri-

tico, utile per cogliere le opportunità e limitare i rischi, che non mancano di certo. Ad esempio, significa che dobbiamo imparare a verificare le informazioni prima di crederci e agire. Dobbiamo essere in grado di riconoscere segnali di allerta e approcci sospetti, come comunicazioni che richiedono informazioni personali o finanziarie senza una ragione valida. Inoltre, è fondamentale non lasciarsi ingannare dalle apparenze: anche se un messaggio sembra provenire da una fonte affidabile, è sempre consigliabile controllare direttamente la veridicità delle informazioni. Siamo in un periodo in cui distinguere il vero dal verosimile Artificiale può diventare complicato. Dobbiamo imparare ad adottare un approccio critico, il quale implica anche interrogarsi sulle motivazioni dietro a certe comunicazioni e analizzare il contesto in cui si presentano. Non dobbiamo mai dare per scontato che ciò che vediamo o sentiamo sia autentico. Verificare l'identità delle persone coinvolte, utilizzare canali ufficiali di comunicazione e, se necessario, consultare esperti o fonti attendibili, sono tutte pratiche che possono aiutarci a evitare i nuovi rischi fondati sull'inganno dell'IA di ultima generazione.

Siamo in un periodo storico dominato dall'IA in cui, per noi esseri umani, è più importante porsi le giuste domande, piuttosto che trovare facili risposte. Con questa prospettiva nasce spontanea la domanda che in molti si pongono: l'Intelligenza Artificiale avrà mai il potenziale per sostituire, un giorno, l'umanità?

La preoccupazione che l'IA possa un giorno sostituire l'umanità è comprensibile, ma l'unica certezza su questo tema è legata alla nostra capacità di approfondimento e comprensione. È fondamentale staccarsi dalla superficialità e affrontare l'argomento con serietà e impegno. Non dobbiamo permettere che la pigrizia ci faccia delegare completamente alle macchine tutto ciò che è possibile delegare, né tantomeno possiamo rinunciare alla nostra curiosità innata. Questa curiosità è ciò che ci ha sempre consentito di crescere, scoprire e innovare. L'intelligenza biologica è come un muscolo che richiede allenamento e cura continui. Dobbiamo continuare a sviluppare le nostre capacità critiche e preservare i nostri valori fondamentali, affinché possiamo utilizzare l'IA come uno strumento di supporto e potenziamento, piuttosto che come sostituto.

De Gasperi e Moro: tra attualità e universalità

Alcide De Gasperi

Il 28 febbraio 2025, nel Palazzo Apostolico Lateranense, si è svolta la sessione di chiusura dell'inchiesta diocesana sulla vita, le virtù eroiche, fama di santità e dei segni del Servo di Dio, Alcide De Gasperi (Pieve Tesino-Trento, 3 aprile 1881 – Sella di Valsugana-Trento, 19 agosto 1954), laico e padre di famiglia, politico, padre cofondatore della Repubblica italiana e dell'Unione Europea. In tale occasione, il cardinale vicario per la Diocesi di Roma, Baldassare Reina, ha definito De Gasperi un «modello attuale, capace di offrire insegnamenti validi per le persone impegnate in politica e nel sociale», specialmente in un momento storico in cui si avverte la necessità di leader «credibili e coerenti», e «faro per le generazioni future»¹.

La Vita di De Gasperi ha tanto da raccontare e da insegnare². Spesso l'attenzione si concentra sull'ultima fase della vita di Alcide De Gasperi (1943-1954): quella successiva alla caduta del fascismo, in cui dopo essere stato rappresentante della Democrazia cristiana (Dc) nel Comitato di Liberazione Nazionale, De Gasperi diventa primo ministro degli Esteri nei governi Bonomi e Parri (1944) e, dal dicembre 1945, presidente del Consiglio rimanendo alla guida di diversi governi (1945-1953), in cui svolge un ruolo di primo piano nella prima fase repubblicana, caratterizzata dalla necessità di riconciliazione e riorganizzazione politica dello Stato italiano, dalla ricostruzione socioeconomica, dalla ricerca di una nuova collocazione internazionale nel contesto della guerra fredda e dall'avvio del processo di integrazione europea. Ma anche le prime due «vite» di De Gasperi hanno molto da raccontare e insegnare.

Suddito dell'Impero austro-ungarico (1881-1918): Alcide De Gasperi nasce, infatti, il 3 aprile 1881 a Pieve Tesino (Trento), che farà parte dell'Impero asburgico fino al termine della prima guerra mondiale. Nel 1911 viene eletto deputato per il collegio di Fiemme al Parlamento di Vienna, dove sostiene l'autonomia delle popolazioni italiane del Trentino. Il 28 luglio 1914, il Parlamento di Vienna viene chiuso e decade l'immunità dei parlamentari.

Con l'inizio della prima guerra mondiale, oltre 55.000 trentini partono, nell'agosto dell'anno 1914, per il fronte russo con la divisa dell'impero austro-ungarico: dei trentini partiti, 11.000 non faranno più ritorno a casa; a tale dramma, si aggiunge la sofferenza di 70.000 civili che, in pochi giorni, vengono sfollati in Austria, Boemia e Moravia e, se sospettati di irredentismo, a Katzenau, presso Linz, dove vengono internate 1.700 persone.

di Leonardo Brancaccio

De Gasperi viene inserito nella lista di proscrizione ma, avvertito per tempo, riesce ad attraversare il Brennero e a portarsi a Vienna, ove si mette al servizio dei trentini espulsi o costretti a fuggire, prendendo parte attiva al comitato dei profughi.

Cittadino del Regno d'Italia (1918-1946): Al termine della guerra, De Gasperi diventa cittadino dello Stato italiano e assume la pienezza politica e giuridica della sua italianità. È tra i fondatori del Partito Popolare Italiano, di cui diventa segretario nel 1923. Eletto deputato al Parlamento italiano nel 1921, matura una posizione decisamente antifascista.

L'11 marzo 1927, De Gasperi è in viaggio verso Trieste con la moglie Francesca Romani (dal matrimonio avvenuto il 14 giugno 1922 sono nate le prime due figlie: Maria Romana nel 1923 e Lucia nel 1925); giunti alla stazione ferroviaria di Firenze, il treno s'arresta e la polizia fascista irrompe nel vagone dei coniugi De Gasperi che vengono arrestati con l'accusa di tentato espatrio clandestino e trasferiti a Roma. Francesca, convalescente da una broncopolmonite, viene condotta al carcere femminile delle Mantellate e liberata dieci giorni dopo; Alcide, invece, viene trasferito nel carcere romano di *Regina Coeli*. Dopo aver scontato 16 mesi di reclusione (nell'ultimo periodo, a causa di gravi disturbi all'apparato gastroenterico e a un rene, viene posto in custodia coatta presso la clinica Ciancarelli di Roma), nel 1929 trova rifugio in Vaticano, ove, anche grazie all'intercessione di Igino Giordani (dirigente della Biblioteca apostolica), riceve un lavoro come im-

piegato della Biblioteca e contribuisce alla riorganizzazione della Democrazia cristiana.

Dal carcere fascista, il prigioniero politico De Gasperi scrive all'amico Giovanni Ciccolini: «Non c'è nessun merito ad essere primi, quando si marcia sotto un sole trionfante e una bandiera, avvezza di vittorie. [...] Quanto mare salato dovrò attraversare ancora? Che la lezione giovi ai nostri figlioli. I quali sappiano comunque, che la libertà e la giustizia sono figlie di Dio e che il cristianesimo applicato alla vita pubblica vuol dire lealtà, franchezza, coraggio, sacrificio»³.

Il 18 agosto 2016, in occasione della *Lectio* degasperiana svolta a Pieve Tesino (Trento), il presidente della Repubblica italiana, Sergio Mattarella, ha affermato: «La storia ce ne mostra la levatura. La passione civile la vicinanza. Tutti abbiamo il dovere di guardare al suo insegnamento, e al suo coraggio, per trarne ispirazione di fronte ai problemi attuali, difficili ma certamente non di più di quelli che De Gasperi, nel suo tempo, ebbe il compito di affrontare»⁴.

Aldo Moro

Il 15 marzo 2018, a quarant'anni dal sequestro dello statista pugliese, Renato Moro (nipote dello statista e professore di Storia contemporanea presso l'Università degli studi Roma Tre), ha affermato in un'intervista al quotidiano *Avvenire*: «Se Moro è ricordato in Italia e nel mondo è per il suo rapimento. L'immagine più diffusa resta quella con dietro la stella a 5 punte delle Brigate Rosse. In parte era inevitabile. Ma oggi, a 40 anni dalla sua tragica fine [...] è arrivato il momento di restituire a Moro la sua voce, la sua vita»⁵.

I 61 anni della vita di Aldo Moro (Maggie-Lecce, 23 settembre 1916 – Roma, 9 maggio 1978) sono molto intensi e significativi⁶. Negli anni dell'adolescenza vissuta a Taranto – mentre in Italia si sviluppa la dittatura fascista – invita i giovani dell'Azione cattolica a dare il «bell'esempio»; nei primi mesi della seconda guerra mondiale, da presidente nazionale della FUCI, invita gli universitari al «raccolimen-

to» e a svolgere una «preghiera umile e ardente per la pace»; da giovane docente universitario di Filosofia del diritto, presso la Regia Università di Bari «Benito Mussolini», insegna i «diritti della persona» e ricorda ai suoi studenti che «ogni persona è un universo» e viene «prima di tutto»; la sua figura di uomo di Stato emerge già alla fine della seconda guerra mondiale, quando nel 1946 viene eletto all'Assemblea Costituente, come rappresentante della Dc, ed entra a far parte della Commissione dei Settantacinque che ha il compito di redigere il testo costituzionale; da antifascista, democratico e cattolico il suo ruolo appare fondamentale nella definizione di quei principi che innervano la nostra Costituzione per costruire e ri-costruire, sulla base dei valori di libertà, giustizia e solidarietà, il tessuto morale e civile del Paese e dei suoi abitanti, lacerato dalla dittatura fascista e dall'atroce conflitto mondiale; negli anni successivi, ricopre molteplici incarichi governativi (è ministro di Grazia e Giustizia, della Pubblica Istruzione, degli Esteri) ed è Presidente del Consiglio dei ministri nel periodo del centro-sinistra «organico» (1963-1968) – durante il quale inaugura una grande stagione di riforme sociali – e negli anni dei governi di solidarietà nazionale (1976-1978).

Il 23 settembre 2016, il presidente della Repubblica italiana, Sergio Mattarella, in occasione della cerimonia per il centenario della nascita dello statista pugliese, ha affermato: «Dalla testimonianza di personalità come Aldo Moro ci giungono, con forza, suggestioni importanti e lezioni che fanno riflettere»⁷.

Conclusioni

Papa Francesco, nella Lettera enciclica *Fratelli tutti*, ricorda che «Per rendere possibile lo sviluppo di una comunità mondiale, capace di realizzare la fraternità a partire da popoli e nazioni che vivano l'amicizia sociale, è necessaria la migliore politica, posta al servizio del vero bene comune. Purtroppo, invece, la politica oggi spesso assume forme che ostacolano il cammino verso un mondo diverso»⁸.

Alcide De Gasperi e Aldo Moro hanno incarnato e sono stati testimoni della migliore politica, auspicata oggi da Papa Francesco e indicata da Papa Pio XI, il 18 dicembre 1927, come «campo più vasto della carità»⁹. Il loro insegnamento e la loro testimonianza sono un «faro» per noi e per le future generazioni.

Note

1. L. Leonardi (ed.), *De Gasperi, il cardinale Reina: col suo esempio riscoprire il valore del servizio pubblico*, VaticanNews, Città del Vaticano, 28 febbraio 2025.
2. Cfr. L. Brancaccio, *Alcide De Gasperi. Cittadinanza attiva, buona politica, bene comune*, Ecra, Roma 2024.
3. La lettera che Alcide De Gasperi scrive all'amico Giovanni Ciccolini è riportata nel volume di I. Giordani, *Alcide De Gasperi*, Arnoldo Mondadori Editore, I edizione, novembre 1955, pp. 102-106; cfr. anche L. Brancaccio, *Alcide De Gasperi*, cit., p. 69.
4. Sergio Mattarella, *70 anni di una Repubblica europea. La visione e il coraggio di Alcide De Gasperi*, in: *De Gasperi. La visione e il coraggio*, *Lectio degasperiana* del presidente della Repubblica (Pieve Tesino, 18 agosto 2016), Fondazione Trentina Alcide De Gasperi, Pieve Tesino (TN) 2016, pp. 11-26; cfr. anche L. Brancaccio, *Alcide De Gasperi*, cit., p. 138.
5. A. Picariello, *Mio zio Aldo Moro era un uomo libero. È ora di riscoprirlo*, Avvenire.it, 15 marzo 2018.
6. Cfr. L. Brancaccio, *Aldo Moro. Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, Ecra, Roma 2022.
7. *Intervento del Presidente della Repubblica Sergio Mattarella per i cento anni della nascita di Aldo Moro*, Roma Palazzo del Quirinale, Quirinale.it, 23.09.2016.
8. Francesco, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Paoline Editoriale Libri, Milano, 2020, p. 124 (Capitolo Quinto, La migliore politica).
9. *Discorsi di Pio XI*, SEI, Torino 1960, vol. 1, pp. 742-746; cfr. anche L. Brancaccio, *Aldo Moro*, cit., p. 172.

Alcide De Gasperi e Aldo Moro: esempi e modelli per i giovani

Preziosi i libri del prof. Leonardo Brancaccio¹ che, attraverso un ritratto minuzioso e autentico di due grandi statisti italiani, Alcide De Gasperi da una parte e Aldo Moro dall'altra, offrono al lettore l'opportunità di riflettere sulle fondamenta del pensiero politico cristiano e sulla necessità di tradurlo tutt'oggi in pratica con coerenza e determinazione, in risposta alle molteplici sfide del nostro tempo.

«La persona prima di tutto»²: così apriva le sue lezioni di filosofia del diritto il giovane Aldo Moro nel 1941 all'Università di Bari, esprimendo in modo sintetico ma altrettanto potente l'essenza del proprio pensiero: la centralità della persona umana come fondamento di ogni costruzione giuridica, sociale e istituzionale. A distanza di oltre ottant'anni, quella frase conserva intatta la sua forza e attualità,

di **Simone Bertinotti**

in un tempo governato dalla tecnica – si pensi, più recentemente, agli sviluppi dell'intelligenza artificiale –, in cui l'efficienza e la funzionalità tendono a prevalere sull'unicità e sulla dignità dell'essere umano, mentre le disuguaglianze sociali ed economiche si fanno sempre più profonde. In questo contesto, le parole di Moro devono continuare a indicare una direzione chiara ai giovani cristiani impegnati in politica: riportare la persona al centro del dibattito politico, riaffermando il primato dell'umano sull'economico e sul tecnologico.

Ma l'esperienza politica di Moro, e prima ancora quella di De Gasperi, ci parla anche della necessità del dialogo come metodo e orizzonte della

politica. Entrambi vissero stagioni segnate da forti divisioni ideologiche, economiche e culturali. Ciononostante, compresero che la via del confronto era la strada per consolidare la democrazia e garantire la convivenza civile.

De Gasperi nell'immediato dopoguerra cercò l'intesa con le altre forze politiche nella fase costituyente dell'Italia repubblicana, pur nel rispetto delle distanze ideologiche. Aldo Moro, negli anni successivi, raccolse questa eredità, promuovendo a sua volta il dialogo con la controparte politica del suo tempo. Il celebre compromesso storico non fu un atto di cedimento, ma l'espressione di una visione politica fondata sull'ascolto e sulla mediazione.

Il dialogo, per entrambi, non era dunque debolezza, ma responsabilità. Non

era rinuncia, ma apertura. Il confronto con il prossimo non rappresentava una minaccia, ma anzi una risorsa per la crescita democratica.

In un tempo come il nostro, caratterizzato da polarizzazioni e chiusure identitarie, l'insegnamento di questi due statuti ci appare più che mai attuale. Promuovere il dialogo non significa rinunciare ai propri principi, ma riconoscere nell'altro una parte essenziale della soluzione comune. Costruire ponti tra opinioni e culture differenti non è una debolezza, ma una prova di forza democratica e di visione politica alta, capace di orientare il presente verso un futuro condiviso. Anche questa consapevolezza fa parte dell'essenza del pensiero politico cristiano.

Con le loro vicende personali e politiche, De Gasperi e Moro ricordano poi che l'impegno politico, qualunque sia il ruolo ricoperto, è prima di tutto un servizio alla collettività, non una conquista di potere. La sobrietà del loro stile, il rigore morale e la coerenza tra pensiero e azione restano tratti distintivi delle loro rispettive personalità che parlano ancora oggi, suggerendo alle nuove generazioni l'efficacia di un approccio fondato su responsabilità e misura. In tempi di personalismi esasperati e leadership urlate, il loro esempio richiama la necessità di una politica fatta di studio, dedizione e spirito di servizio.

È del resto la loro solida preparazione, il forte equilibrio e il loro spiccato senso di responsabilità che li condusse ad erigere i pilastri istituzionali del proprio Paese e non solo. Il contributo, in particolare di De Gasperi, nella fonda-

zione delle istituzioni sovranazionali rappresenta peraltro un lascito prezioso alle nuove generazioni. Quest'ultimo comprende infatti con lungimiranza che il futuro del proprio Paese, annichilito dal fascismo e dalla guerra, non poteva prescindere da un progetto di cooperazione internazionale. L'Europa e le sue istituzioni nascevano dunque come progetto di pace, di riconciliazione e di solidarietà, fungendo da garanti di stabilità e di diritto.

In questo senso, proprio l'acuirsi delle tensioni geopolitiche, la sfiducia di un numero crescente di cittadini verso le istituzioni, alimentata da moti populistici, e il riemergere dei nazionalismi fanno oggi apparire più che mai evidente la necessità di difendere e rilanciare con forza quel sistema che per decenni ha assicurato stabilità, sviluppo e collaborazione.

Per quanto le sfide del nostro tempo possano apparire complesse – dalla crisi della rappresentanza alla disuguaglianza crescente, dalla frammentazione sociale al dominio impersonale della tecnica – la storia di Alcide De Gasperi e Aldo Moro ci ricorda che anche nel passato non sono mancati momenti bui. Eppure, in quei contesti difficili, essi non arretrarono, né si chiusero nella rassegnazione o nel lamento.

De Gasperi, rappresentante, in quanto giovane trentino, di una minoranza linguistica e culturale dell'Impero austro-ungarico, seppe affermare le sue idee con coerenza anche quando ciò comportava isolamento politico. Le ribadì anche sotto il fascismo, venendo per questo perseguitato, e seppe infine tradurle in azione concreta nel

difficile compito di ridare un'immagine affidabile e dignitosa ad un Paese sconfitto, diviso e prostrato dalla guerra, rialzatosi soprattutto grazie alla collaborazione da egli avviata con chi la guerra l'aveva vinta contro quello stesso Paese.

Aldo Moro, che con altrettanto coraggio insegnava ai suoi studenti la propria visione del diritto quale strumento di tutela della libertà e della dignità umana in un'Italia ancora fascista, non abdicò ai suoi valori nemmeno durante uno dei periodi più drammatici della storia repubblicana, sfregiato dal terrorismo e dalla violenza, ma li declinò anzi con fermezza e spirito di dialogo, consapevole della responsabilità che ogni scelta politica porta con sé.

Il loro esempio, oggi, deve incoraggiare soprattutto i giovani. Perché, se è vero che le difficoltà non mancano anche nel nostro tempo, è altrettanto vero che è nei momenti più critici che si misura la statura morale e civile di chi sceglie di servire il bene comune. Non tutti sono chiamati a fare politica in senso stretto, ma ognuno può assumere un impegno civico e culturale che dia senso alla propria partecipazione alla vita collettiva. E la storia insegna che chi ha il coraggio di credere, di dialogare e di impegnarsi con serietà e responsabilità, può davvero fare la differenza.

Note

1. L. Brancaccio, *Alcide De Gasperi – Cittadinanza attiva, buona politica, bene comune*, Ecra, Roma 2024; Id., *Aldo Moro – Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, Ecra, Roma 2022.
2. L. Brancaccio, *Aldo Moro – Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, cit., p. 101.

Comunità senza chiese/Chiesa

Vorrei iniziare col fare alcuni esempi a partire dalla mia personale esperienza di come nel corso degli anni, è cambiato il modo di frequentare e percepire l'edificio chiesa e il rapporto con la Chiesa stessa.

Agli inizi gli anni '90, ho abitato a Melide e vedevo la chiesetta evangelica protestante dalle finestre della mia sala. Vedevo l'affluenza diminuire di celebrazione in celebrazione, si può dire, fino a quando il suo portone di legno si è definitivamente chiuso. E così è stato per diversi anni, fino a

di **Corinne Zaugg**

quando il piccolo edificio è passato di mano ed è stata acquistata dalla Chiesa ortodossa russa. Il cambiamento si è ripercosso su tutto il quartiere circostante dove è venuta a crearsi una piccola comunità ortodossa russa.

Poi fino al 2016 ho abitato in valle di Muggio dove il parroco aveva da gestire 11 parrocchie. E quando c'era da modificare il calendario delle messe

erano... dolori. Le persone di queste piccolissime comunità avrebbero desiderato che ogni domenica la messa fosse nella loro chiesa. Chiesa in cui si erano consumati e celebrati tutti i momenti salienti della loro vita. Battesimi, prime comunioni, matrimoni, funerali, celebrazioni domenicali. Di queste chiese le donne della comunità, poi, da generazioni si prendevano grandissima cura: fiori, tovaglie dell'altare, pulizia e quant'altro. Tutto rigorosamente a titolo gratuito e con una fedeltà che attraversa gli anni e le generazioni. Le chiese erano ritenute

ancora più significative dei parroci. Questi passano, mentre le Chiese restano.

Oggi abito a Mendrisio dove negli ultimi 10 anni sono state chiuse due chiese che frequentavo settimanalmente: una per ragioni di vicinanza da casa e l'altra per via della vivacità della sua comunità. Oggi mi definirei una nomade religiosa. Nel senso che la domenica frequento la messa di volta in volta in base ai miei orari, alle mie esigenze spirituali, ai miei legami amicali. Punto fisso di ogni mia settimana è però la lectio divina con alcune persone amiche (senza la presenza di un presbitero ma nella mia parrocchia) in preparazione del vangelo della domenica successiva. Questo è il mio momento comunitario, questo legame la mia comunità.

Mi capita di fare anche molti chilometri per cercare quello che sento corrispondermi. O quello che sento di aver bisogno a livello spirituale. Faccio periodici ritiri presso il convento benedettino di Camaldoli, in Toscana. Mi piace passare dalla Fraternità di Romena di don Luigi Verdi. Quando posso vado a trovare padre Alberto Maggi a Montefano o ancora i fratelli e le sorelle della comunità di Bose. Ma anche mi accade di passare dalla comunità delle suore francescane di Cademario. Tra una visita e l'altra seguo questi preti o religiosi/e attraverso il web.

Ma diamo ora un'occhiata alle statistiche per capire come sta cambiando la religiosità nel nostro Paese (Ufficio statistica Svizzera): nel 2022 (statistica più recente) è la prima volta che i non credenti risultano il gruppo più numeroso in Svizzera. Attenzione: si parla di persone «senza appartenenza religiosa»: non senza una fede o una vita spirituale.

Il 34% della popolazione non appartiene a nessuna comunità religiosa, contro il 32% che si definisce di credo cattolico.

Le statistiche devono venir lette, però. Perché ci sono due tipi di bugie: quelle dalle gambe corte e... le statistiche.

L'appartenenza religiosa o la credenza sono difficilmente misurabili o esprimibili solo con un sì o un no. Il tema delle religioni rappresenta forse il nostro ultimo tabù. L'ultimo argomento di cui proviamo un vago

disagio a parlare e che ci fa sentire vulnerabili e «nudi» ad affrontarlo, se non in un contesto che sentiamo sicuro e protetto.

Da un lato, quindi, è difficile parlarne. Dall'altro presenta moltissime sfumature che è complicato esprimere tutte e successivamente trasformarle in cifre. Da queste statistiche sfugge per esempio la categoria delle persone alla ricerca. E le donne sono molto numerose in questa categoria (basta vedere chi frequenta le tante e varie proposte di spiritualità che vengono offerte).

Dalla mia decennale esperienza radiofonica di «Chiese in diretta», mi sento di affermare che i temi «spirituali» continuano ad interessare molto. La gente è aperta alla ricerca e sensibile alle diverse forme di trascendenza. Chi si definisce ateo lo fa non tanto rispetto ad un Dio che nega, ma piuttosto rispetto ai suoi rappresentanti e alle strutture tradizionali in cui non si riconosce (più). Si fuggono le risposte stereotipate, i linguaggi incomprensibili, le situazioni non convincenti o incoerenti. Oggi la tendenza generale è quella di abbandonare tutto ciò che è istituzione, imposizione, verità preconfezionata, calata dall'alto: tutto questo non funziona più.

Il «no», quindi, non è necessariamente a Dio, ma all'istituzione burocratica che talora lo rappresenta. La ricerca delle persone migra invece più verso figure (padri/madri spirituali) che possano accompagnare in una riflessione esistenziale adulta e dare risposte attuali rispetto alla vita e alle sfide dell'oggi.

Oggi per molti la fede viene interessata più come un viaggio, un cammino più che una difesa di una «cittadella sicura». C'è anche questo, ossia il volersi rinchiudere in un porto sicuro per custodire una mitica età del passato. Ma oggi mi interessa di più guardare e parlare del popolo in cammino. Di coloro che cercano.

Come ovunque, anche in ambito spirituale oggi si cercano piuttosto «esperienze» da vivere. In molti si mettono fisicamente in cammino per visitare santuari (Lourdes, Medjugorie, apparizioni non verificate...), percorrere cammini, incontrare persone.

La spiritualità si individualizza. Ognuno cerca ciò che gli serve. Ciò

di cui ha bisogno per dare un senso alla sua vita quotidiana. Alla sua fatica quotidiana. Ma quali sono i pericoli, le contro indicazioni di una vita spirituale che tende sempre di più ad individualizzarsi? «Non è bene che l'uomo sia solo» (in *Gs 2*), forse si applica anche alla vita spirituale. Perché mi viene da affermare che o l'esperienza religiosa avviene all'interno di una comunità o non è. Perché a camminare da soli si finisce per perdere il linguaggio comune (si parla di alfabetismo religioso/culturale: non si sanno più leggere i segni, le immagini, l'arte, gli edifici, ecc.); il bagaglio della tradizione (quello che lega le generazioni tra di loro, il passato e il presente, ecc.); il fare memoria comune (tessuto che viene a mancare); le categorie di pensiero che uniscono e infine anche il confronto critico delle rispettive esperienze.

Che cosa, invece, questo nuovo modo di cercare, vedere, vivere porta questa nuova spiritualità? Sembra che a perdere quota sia l'immagine o l'idea di un Dio onnipotente e onnisciente a favore di quella di un «Dio fragile» (Etty Hillesum) che abita nel profondo di noi, o del Dio «on-nidebole» di don Sadro Vitalini. E in questo giorno anniversario della morte di Etty Hillesum (30 novembre 1943) mi permetto di fare questa citazione dal suo Diario: «Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare in questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzetto di te in noi stessi, mio Dio».

Oggi quello che sembra veramente essere in crisi, scrive il teologo gesuita ceco Tomáš Halík, è «il cristianesimo come visione del mondo». È il suo dialogo con la modernità che si è come... inceppato. Sembra che le categorie di pensiero che la religione propone (almeno per la civiltà europeo-atlantica) non funzionino più. E suggerisce che ci sarebbe bisogno di una nuova inculturazione».

La domanda quindi è questa: come parlare di Dio all'uomo del XXI secolo? Come leggere gli eventi, la nostra storia attuale in chiave religiosa? Sempre Halík sostiene che gli eventi vanno letti e contemplati. Nel senso che occorre stare dentro le cose. E lasciarsi interrogare da essi.

Un'indicazione in questo senso ci viene facendo una doppia etimologia della parola «religione»: da una parte *re-ligo*: «collegare» ma anche *re-legere*, ossia «rileggere». Quindi capacità di collegare e di rileggere quanto accade per cambiare il mondo, attraverso un discernimento spirituale che si fonda sulla Parola illuminata dallo spirito: che è soffio, che è vita che entra. Perché e per questo, conclude Halík, il cristianesimo vivo è sempre in movimento.

Oggi si va cercando sempre più una dimensione esistenziale della religione e delle persone disposte all'ascolto e all'accompagnamento personale. La modalità delle parrocchie (sempre più luoghi della burocrazia religiosa, uffici che dispensano documenti, sacramenti, verità calate dall'alto o semplicemente circoli chiusi) risulta sempre meno attrattiva.

Più che luoghi oggi si cercano persone. Anche se vi sono luoghi che meglio di altri hanno saputo o continuano a intercettare l'interesse delle persone. Ecco qualche esempio:

- Casa delle religioni di Berna (8 religioni)
- Spazi condivisi, ospitalità religiosa (chiesa di Massagno che offre spazio agli eritrei, per esempio)
- Spazi interreligiosi negli ospedali/università/ stazioni ferroviarie, aeroporti (esempio USI di Lugano)
- Esempio della chiesa della comunità di Bettingen-Riehen (Canton Basilea). Una chiesa *non* della sola domenica (ma capace di essere luogo di riferimento lungo l'arco di tutta la settimana: mensa, doposcuola, sala di riunione, luogo di ritrovo anziani, ecc.)

Oggi c'è curiosità per tante esperienze diverse: c'è la voglia di tanti, di scoprire l'unicità nella molteplicità. Si scopre la complementarità delle religioni attraverso la conoscenza reciproca e all'apertura all'altro/agli altri.

Ma, in conclusione, in che modo la Chiesa stessa si pone di fronte alla questione dei luoghi religiosi. Forse ci stupirà leggere in *Evangelii Gaudium*, esortazione apostolica del 2013, che non vi guarda con ansia, ma come ad un segno dei tempi che invita a riflettere e ad aprirci al cambiamento, e ci propone una riflessione che minimizza l'importanza degli spazi a favore del tempo. Perché «dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarcie».

Il paesaggio come luogo del sacro

Oltre la visione

Il termine paesaggio è complesso e polisemico. Landscape, Landschaft, paysage, paesaggio, fino all'antico cinese Shan Shui (山水), il paesaggio attraversa e sostanzia la riflessione filosofica, estetica e letteraria, civile e politica, naturalistica, geografica ed ecologica, in contesti storici, culturali e linguistici diversi. Ciò può creare non poco disorientamento in chi cerca di raccapezzarsi nell'uso del termine tra teorie, concetti, e definizioni giuridiche, come quelle – differenti tra loro – a cui rimandano l'Articolo 9 della Costituzione Italiana e la Convenzione Europea del Paesaggio. Nella cultura anglosassone è prevalentemente oggetto, in quella ecologica tedesca sistema di relazioni mentre, nell'accezione comune nella cultura Italiana e francese, il paesaggio ha che fare indissolubilmente con la rappresentazione e, come tale, implica il distacco e la distanza dell'osservatore dall'oggetto: il paesaggio esiste perché lo osserviamo, lo sentiamo, come insieme di immagini e come più vaga e indicibile «intonazione» di fatti, corpi, elementi nello spazio, quell'insieme di fattori che Simmel definiva *Stimmung*.

Possiamo perciò concettualizzare il paesaggio e tradurlo in opera artistica e culturale e, in coerenza con questa idea, il paesaggista è prima di tutto un pittore, sia esso un celebre maestro o una persona sensibile e abile

che si diletta con l'acquarello, che affida un'immagine alla memoria e alla storia perpetuandola, oppure è un progettista che modifica il paesaggio, che lo trasforma dando ad esso forma e rendendolo visibile, anche solo disponendo in un luogo specifico una panchina e organizzando nello spazio, una scena, un punto di vista (D'Angelo 2021, Küster 2009, Jakob 2014). Il paesaggio è anche oggetto di tutela che corrisponde a beni culturali in un'accezione patrimoniale, grazie alla quale esistono leggi speciali, aree protette, piani e progetti, enti associazioni e istituzioni di tutela (Settis 2019).

di **Antonio Longo**

Diversamente, nella cultura orientale e in particolare nella accezione cinese classica, il paesaggio non è mai un oggetto, è invece una condizione immateriale, esito della relazione dinamica tra opposti, immagine evanescente quando è pittura, immagine senza forma quando è concetto: *Shan Shui*, che significa *Montagna e Acqua*, sono elementi complementari che formano una sola parola, tra i quali e nei quali il paesaggio si manifesta, esiste, accoglie la vita, diviene spazio abitato anche quando è affidato ad una rappresentazione. Se accettiamo di muoverci tra concetti plurali e non sovrapponibili e, prima ancora, proviamo a «vivere di paesaggio» utilizzando l'espressione di François Jullien

(Jullien 2014) proprio con riferimento alla cultura cinese, potremo traghettare il tema come luogo della spiritualità e del sacro attraverso alcune condizioni ricorrenti e fondamentali che presuppongono, in primo luogo, lo stare, il percorrere il paesaggio. Ci muoviamo contemporaneamente tra diversi significati e ciò ci permette di concordare sul fatto che, prima di ogni concettualizzazione, il paesaggio è un fatto corporeo ed estetico prossimo al senso comune e condiviso: stare nel paesaggio, relazionarsi con esso, percepirlo e viverlo, individualmente o collettivamente sono esperienze elementari e fondamentali della vita di ciascuno. Lungi da una dimensione quieta e rassicurante, il paesaggio apre alla conoscenza, all'inquietudine, alla ricerca, alla conoscenza.

Questo breve testo, che nasce da un'occasione di dialogo libero tra architetti, paesaggisti e teologi sui luoghi del sacro, intende quindi proporre una riflessione sull'esperienza del paesaggio vissuto e sulle sue relazioni possibili e indirette con la dimensione del sacro: non tratta di ciò che è ritualmente consacrato ed esito di un progetto di architettura o del paesaggio, ma ciò che si offre, che si rivela come paesaggio ed eventualmente come paesaggio sacro. Per quanto fin qui osservato sacro è inteso come accadimento che si compie tra il corpo e il luogo, il passo e il respiro, la parola e il silenzio, nel pa-

esaggio. Tre sono le diverse condizioni che brevemente tratterò nei prossimi paragrafi: l'inquietudine e la contraddizione del praticare il paesaggio come luogo di riflessione e spiritualità; il percorso e l'immaginazione come modo per vivere di paesaggio, in una condizione immanente che unisce la ricostruzione del passato e la proiezione di un futuro possibile, del progetto che presuppone la speranza; infine il paesaggio come rappresentazione ed esperienza comuni (l'una e l'altra come condizioni necessarie), condizione che apre alla necessità della cura consapevole dello spazio e della natura, intesa – nel senso impresso da Francesco – come casa comune.

Nel paesaggio, esplorazione e inquietudine

«Oggi spinto dal solo desiderio di vedere un luogo celebre per la sua altezza, sono salito sul più alto monte di questa regione, chiamato giustamente Ventoso. Da molti anni mi ero proposto questa gita; come sai, infatti, per quel destino che regola le vicende degli uomini, ho abitato in questi luoghi sino dall'infanzia e questo monte, che a bell'agio si può ammirare da ogni parte, mi è stato quasi sempre negli occhi»¹.

Coin queste parole, dal tono quasi colloquiale, inizia la lettera nella quale Francesco Petrarca racconta l'esperienza della salita al Monte Ventoso condotta con il fratello e dei due servi accompagnatori alle fine di Aprile 1326. Molti autori in questo testo si riconoscono le origini dell'idea moderna di paesaggio (J. Ritter 2001, M. Jakob 2009) e se tale è l'idea contraddittoria, polisemica, inquietante a cui si è sopra accennato, non si può non essere d'accordo.

Il testo, una delle lettere *Familiares*, destinata all'agostiniano Dionigi da Borgo San Sepolcro, consiste nel racconto dell'ascesa inteso come percorso sia fisico che spirituale, accompagnato da descrizioni paesaggistiche sorprendenti per chiarezza e modernità, da riferimenti continui a autori classici e a passi delle *Confessioni* di Sant'Agostino. Luoghi, paesaggio e sacralità sono elementi inscindibili del racconto, scritto probabilmente negli anni 50 del '300, quindi circa vent'anni dopo l'esperienza effettiva della salita. L'idea di paesaggio che nello scritto di Petrarca prende forma, reca con sé una irriducibile contraddizione tra vita e rappresentazione, tra esperienza corporea e forme simboliche e astrat-

te, fino a smaterializzare il paesaggio stesso. In prossimità della vetta Petrarca utilizza due punti di vista differenti: da un lato la vista limpida della cima del monte tra le nubi. Le riflessioni si alternano ad immagini ferme, a quadri. Dall'altro sequenze di piani, dall'alto verso il basso, prospettive sulla regione, sui fiumi, sulle pianure, verso l'orizzonte orientale dell'Italia, definiscono un'immagine per piani in successione per sfocatura, un espediente prospettico che ricorrerà nella pittura rinascimentale.

La riflessione nega il valore delle stesse immagini, le cancella, le riduce e frammenta. Oltre i limiti del punto di vista e della rappresentazione statica, l'esperienza e la rappresentazione tipiche dell'approccio occidentale e contemporaneo al paesaggio trovano nel movimento e nella relazione tra spazi e paesaggi l'espressione più vicina alle origini del concetto. Il corpo e la dimensione fisica del paesaggio sono al centro della descrizione nella parte centrale della lettera, sottolineando l'ascesa e la percezione del paesaggio dall'altro, per poi dissolversi nella discesa dove prevale la dimensione astratta e riflessiva. Nel testo il paesaggio si costruisce progressivamente, le immagini vivide e il discorso interiore si intrecciano.

Ciascuno, come Francesco Petrarca, uomo della modernità che simula di scrivere il racconto la sera stessa del ritorno a casa, mentre lo scrive una ventina di anni dopo con tutto l'agio della distanza e della riflessione, ha i propri paesaggi di vita, ciascuno può riconoscerli il seme della propria esperienza e, a volte, sacralità.

Peraltro nulla di ciò ha a che vedere con un'equivoca idea di bellezza dei luoghi. Per me che scrivo queste note la condizione in cui si è verificata la corrispondenza tra paesaggio e sacralità può corrispondere ad un prato in una valle alta delle Dolomiti di Fanes, un altare in pietra in un avvallamento degli avamposti austriaci della Prima guerra mondiale dove i soldati si riunivano all'alba. Non vi sono recinti, né targhe commemorative: solo silenzio, erba corta, e la luce del cielo e delle rocce. Sacra, in una sua particolare accezione, è la via che conduce a San Fruttuoso sul mare ligure, sospesa a picco sul mare ligure: non tanto per la meta in sé, quanto per il modo in cui il sentiero si snoda, si incurva, si espone alla luce e al vento. E similmente sacra può essere la striscia di terra che

attraversa i campi verso Chiaravalle a Milano, un interregno tra le ultime cascate e i capannoni industriali della periferia milanese e qui, persino, ciò che perdura della superficie della ex discarica di Porto di Mare, oggi una prateria alle porte meridionali di Milano: il rumore delle ferraglie dei treni lontano e suono cupo dell'autostrada. Oltre un viadotto, la torre dell'abbazia che resiste nel tempo a pochi passi da luogo consacrato, il cimitero al di fuori del quale, in un campo anonimo la poetessa Antonia Pozzi si addormentò nell'erba gelata. Ci si interroga allora: che cosa rende un luogo paesaggio? È forse la mera estensione spaziale, i segni e i simboli intrinseci, la storia stratificata? O non piuttosto il modo in cui entriamo in relazione con esso, mediante il corpo, la memoria, la parola?

Attraverso il paesaggio

La scrittrice e grafica berlinese Judith Schalansky, in un limpido capitolo del libro *Verzeichnis einiger Verluste* (in Italiano tradotto con il titolo «Inventario di alcune cose perdute») dedicato ad una versione perduta del quadro del porto di Greifswald di Caspar David Friedrich, distrutta insieme a molte altre opere d'arte a seguito dei bombardamenti nel corso della seconda guerra mondiale, racconta il cammino lungo il corso di un piccolo rivo che dall'entroterra, tra boschi e paludi, giunge al mare, nello stesso luogo rappresentato nella veduta originale di cui oggi restano poche fotografie in bianco e nero (Schalansky 2018). Caspar David Friedrich è il pittore romantico per antonomasia, l'autore del celebre quadro del viandante che osserva il paesaggio sul mare di nebbia, forse il dipinto che meglio di altri rappresenta il concetto romantico e moderno di paesaggio come punto di vista e quadro: nello spazio definito dalla cornice, un uomo di spalle, al centro della scena, osserva il paesaggio dall'alto, tra le nubi si intravedono lontane rocce e valli. Quattro piani si succedono: il nostro, di osservatori partecipi, quello della cornice, quello del viandante, infine la sequenza prospettica sulla valle. Nel quadro del porto di Greifswald oggi perduto, la cornice inquadrava il profilo delle navi, gli alberi, le vele: il viandante siamo noi, che osserviamo l'alba che delinea le figure in controluce. Nell'intento di restituire il quadro perduto alla memoria, Schalansky si mette in cammino, il suo cammino diviene cronaca e racconto. Dalle sorgenti del rivo che scende verso il porto il racconto è dettagliato, informato dall'osserva-

zione della natura, dalla descrizione delle sensazioni, della consistenza del suolo, dell'umidità del muschio. Il paesaggio perduto viene sostituito da un nuovo paesaggio, tra passato e futuro, che presuppone l'immaginazione, la speranza, la capacità di immaginare e progettare. Le osservazioni precise sulla biologia e sull'ecologia del luogo, sulle sensazioni e gli stati d'animo, sui ricordi e i riferimenti personali, ridefiniscono il punto di vista, ricostruiscono il paesaggio attraverso le tracce dell'opera perduta, che rappresenta il punto di arrivo. Il paesaggio come rappresentazione statica è sostituito da una nuova condizione paesaggistica viva, immanente, che è esito del camminare come esperienza creativa attraverso i luoghi e degli spazi, una condizione dinamica e che evolve e cambia nel tempo, come esposizione del corpo alla rugosità e alla resistenza del suolo e del vento, alla mutevolezza della luce, alla discontinuità e imprevedibilità del percorso.

In cammino nel paesaggio. Conoscenza e cura

Torniamo all'esperienza comune. Per ciascuno di noi camminare è un atto conoscitivo, etico profondamente creativo. Nell'atto del camminare il paesaggio si manifesta. La forma più antica tramandata di questa pratica è quello dei cammini di pellegrinaggio, percorsi che hanno avuto in alcuni casi la capacità di segnare il suolo, disegnare geografie e confini, sequenze di mo-

numenti come nelle tappe dei cammini sacri, nelle sequenze di monumenti ed edifici dei Sacri Monti, nei molti luoghi di memoria e di preghiera che segnano le tappe dei percorsi. Ma il cammino può essere anche una forma di relazione attraverso la condivisione delle esperienze: con chi ci accompagna nel percorso, con coloro che ci hanno preceduto su quelle stesse tracce, e con l'intera realtà che ci circonda. Anche da questa profonda interazione, forse, scaturisce l'esperienza del sacro nel paesaggio come fatto che supera la dimensione individuale e che si apre, necessariamente alla coscienza e alla cura: il paesaggio che prende forma e sostanza nel corso del cammino è anche occasione di consapevolezza comune, che deriva dall'esperienza condivisa dei luoghi, dei temi, delle condizioni di cambiamento, di rischio, di azione di cura necessaria. È in questo crocevia che le parole di Papa Francesco, enunciate nell'enciclica *Laudato si'*, trovano una risonanza inattesa e profonda con l'esperienza del paesaggio, pur non facendo diretto uso del termine. Come noto, La Terra, egli afferma, non è un mero ambiente da sfruttare, ma la nostra casa comune. Un luogo da abitare non come distaccati spettatori, ma come ospiti responsabili, compartecipi. Un luogo da custodire con venerazione e amore. Il paesaggio, manifestazione sensibile del mondo, in questa prospettiva, non è una risorsa inerte da cui attingere, ma una trama vivente di relazioni

complesse, dinamiche e condivise. È ciò che si manifesta quando si prende sul serio la presenza ineludibile degli altri – esseri umani, animali, vegetali, materie inorganiche, persino l'invisibile che permea l'esistenza e che richiama in modo ineludibile alla cura.

Riferimenti bibliografici

D'Angelo P. (2021), *Il paesaggio, Teorie, storie, luoghi*, Laterza.

Küster H. (2009), *Schöne Aussichten. Kleine Geschichte der Landschaft*, Beck Verlag.

Jakob M. (2009), *Il paesaggio*, Il Mulino.

Jakob M. (2014), *Sulla panchina. Percorsi dello sguardo nei giardini e nell'arte*, Einaudi.

Jullien F. (2014), *Vivre de Paysage. Entre les montagnes et les Eaux*, Galilard.

Ritter J. (2001), *Paesaggio* (edizione a cura di M.V. Ferriolo), Guerini Associati.

Schalansky J. (2018), *Verzeichnis einiger Verluste*, Suhrkamp.

Settis S. (2019), *Paesaggio Costituzione Cemento*, Einaudi.

Nota

1. Per il testo latino e le note critiche si fa riferimento Francesco Petrarca, *La lettera del Ventoso*, Tarara, Verbania 2021. La traduzione è estratta da F. Petrarca, *Le familiari*, trad. it. di U. Dotti, Argalia, Urbino 1974, vol. I.

Conferenza ecclesia

di **Davide Macullo**

La realtà quotidiana ci pone costantemente di fronte a sfide insite nel processo di progettazione. Non si tratta tanto della complessità tecnica del mestiere, quanto piuttosto della volontà di operare nel rispetto di principi e valori profondamente legati a un concetto di ecologia, sia ambientale che umana. Sono infatti le emozioni che disegnano gli spazi: ogni spazio reagisce e influisce sugli stati d'animo di chi lo vive, influenzandone la vita. Questa è la responsabilità più grande che assumiamo, nel contribuire ad una crescita sostenibile anche in termini spirituali dell'uomo. Edificare nel rispetto della natura, comprende la natura umana. Il fine ultimo è provvedere a un mondo dove ogni individuo possa coltivare il suo essere in un costante miglioramento.

Nel nostro lavoro, cerchiamo costantemente un contatto autentico con la nostra umanità e con quella dei nostri committenti. Progettiamo con gioia e passione, nel rispetto del contesto in cui inseriamo i nostri edifici. Crediamo che progettare significhi prendersi cura: ascoltare con attenzione i bisogni espressi e trasformarli in opportunità cariche di significato.

Oggi la Chiesa cattolica si confronta con l'urgenza di trovare nuove modalità per rispondere all'evoluzione del modo in cui le persone vivono la fede cristiana. Negli ultimi anni è emersa con chiarezza una tendenza verso una spiritualità più personale e individuale. In questo contesto si in-

serisce il nostro progetto della Chiesa Astratta: un luogo che offre libertà completa nell'approccio alla fede, pur mantenendo un legame profondo con le forme archetipiche dell'architettura sacra.

È uno spazio in cui ogni individuo si sente accolto e libero di intraprendere il proprio cammino spirituale. Questo nuovo luogo di preghiera personale e meditativa invita all'incontro e allo scambio. Pur eliminando l'iconografia tradizionale, conserva gli elementi spaziali che caratterizzano la tradizione cristiana, trasformandosi così in una casa aperta a tutti, al di là di pregiudizi e distanze istituzionali. Offre un accesso diretto e personale ai valori cristiani, in un ambiente neutro, ma carico di significato.

La Chiesa Astratta si inserisce nella naturale evoluzione dell'architettura sacra, rispondendo al bisogno di una continuità dinamica dell'espressione cristiana. Le motivazioni che hanno spinto le generazioni passate a costruire Chiese e luoghi di culto sono qui rilette e celebrate in chiave contemporanea, nel segno del rispetto e del dialogo con quanto già esiste. Questo nuovo spazio si propone dunque come segno di rinnovamento, ma anche come testimonianza viva di una tradizione che continua a parlare al presente.

Dialogare con il proprio sé e nutrire la propria dimensione spirituale rappresentano aspetti fondamentali per coltivare il benessere interiore e la propria umanità. Siamo esseri capaci di produrre pensiero: un dono prezioso che dovremmo riconoscere e valorizzare, anziché darlo per scontato.

In quest'ottica, diventano centrali la percezione, le emozioni, i sentimenti e la dimensione sociale. Solo attraverso un profondo ascolto dell'essere umano, l'architettura può farsi strumento generativo di spazi realmente connessi con l'uomo – un'arte organica, in armonia con il cosmo. Per raggiungere tale obiettivo, è necessario intervenire sul piano psicologico, fisiologico e collettivo, immaginando l'architettura

non solo come forma, ma anche come esperienza.

Il Tempio del Pensiero¹ nasce con l'intento di concepire lo spazio come entità insieme fisica e spirituale, capace di leggere ogni individuo attraverso un'unica lente: quella dell'umanità. Il progetto aspira a unificare il senso della vita, transcendendo ogni barriera culturale, religiosa, climatica o politica. Risponde a un'esigenza universale: il pensare.

Una necessità e una facoltà che, grazie al Tempio del Pensiero, trovano nutrimento e accoglienza in un luogo dove la libertà è tanto intensa da rendere possibile l'astrazione. Il Tempio del Pensiero è un luogo in cui l'essere umano può tornare a pensare e, dunque, a essere. La singolarità delle sensazioni che evoca lo rende un santuario dell'anima, uno spazio dove coltivare la genuinità del pensiero o, semplicemente, sperimentare quella forma di pensiero libero, fanciullesco e disinibito che ci rende profondamente umani.

Questo Tempio è un manifesto del pensiero astratto, una rivendicazione della naturale inclinazione dell'uomo a riflettere sulla propria esistenza – un'attitudine oggi spesso demonizzata in nome di una produttività meccanica e svuotata di ogni spiritualità.

In una società consumistica che ci spinge a perdere di vista i nostri valori per inseguire bisogni artificiali, il nostro compito è ricostruire un'architettura vicina all'uomo: al suo benessere, ai suoi desideri più autentici, alla sua necessità di relazione. Creare luoghi – e non semplici spazi – significa tracciare linee che accolgono, anziché escludere. Significa progettare con consapevolezza ambienti in cui l'essere umano possa sentirsi libero di essere, pensare, dialogare e anche stare, in solitudine.

Diversamente dal passato, oggi l'architetto è chiamato a ricoprire un ruolo diverso: più vicino alle discipline umanistiche e connesso alla tecnica in modo nuovo e transdisciplinare. Deve riconoscere che la tecnologia ha sostituito molte capacità umane, che ora necessitano di essere trasformate, reinterpretate e orientate verso nuove forme di pensiero e progettazione, attraverso la ragione, unico antidoto alle guerre.

Nota

1. Piccola scultura ispirata a un frutto o fiore di un albero locale, realizzata con materiali e manodopera del territorio. Il primo esempio, a Rossa (Alpi svizzere), ha forma di pigna, è in legno di larice e misura 130x170 cm, dimensioni pensate su scala umana. È un'iniziativa mondiale che ha già visto realizzati due Templi in Albania, con nuove progettazioni in corso in Romania, Ecuador e Italia.

Identità cristiana in tempi di accelerazione: testimonianze architettoniche

«[N]onostante le crisi spirituali che hanno segnato la vita del Continente [europeo] sino ai nostri giorni, la sua identità sarebbe incomprensibile senza il Cristianesimo».

(Giovanni Paolo II)¹

Segni di un cambiamento in atto
L'identità cristiana dell'Europa, descritta da Giovanni Paolo II, viene testimoniata ancora oggi dagli edifici sacri delle Chiese che sono testimoni della fede attraverso le pietre: dunque una «teologia cesellata nella pietra»². Tale testimonianza, tuttavia, diminuisce sempre di più con l'avanzare della secolarizzazione e della pluralizzazione religiosa della nostra società, per cui per la maggior parte

di **Markus Krienke**

dei nostri contemporanei esse testimoniano, semmai, una «fede ormai morta» in quanto Dio non è più il presupposto necessario per la spiegazione dei fatti naturali o sociali del mondo. La società occidentale e la spiegazione del mondo si realizzano oggi su base razionale, per cui Nietzsche aveva profetizzato questa epoca del nichilismo con le parole: «[c]he altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?»³. In tale contesto, le chiese cristiane vengono considerate pari alle piramidi o ai templi greci, cioè come testimoni di un mondo passato, casomai ancora dotate di valore artistico o storico, ma non più come espressioni di un cri-

stianesimo vivo – rispecchiando una dimensione di sacralità – e dunque di un'identità. Allo stesso momento, la presenza massiccia di chiese all'interno di una tale società, pone domande fondamentali ad essa – e che le sue dinamiche di accelerazione tendono a rimuovere o far tacere. Domande che però non vengono più accettate qualora formulate da un'istituzione, come le Chiese, e che gli edifici sacri trasmettono senza alcuna intermediazione. In tale contesto, è notevole che – oltre al fatto che molte chiese ormai vengono chiuse e vendute o distrutte – l'architettura sacrale reagisce a questa situazione nuova, segno di una società accelerata, cercando di coglierne le questioni ed esigenze fondamentali e formularne delle risposte. Due esempi recenti sono particolarmente esplica-

tivi in merito, ossia la restaurazione della cattedrale di Berlino e la presenza della Chiesa in un nuovo quartiere a Monaco di Baviera, il più grande in divenire in Europa.

A Berlino, la Cattedrale Sant'Edvige (St. Hedwig), costruita nel 1747 come prima chiesa cattolica a Berlino dopo la Riforma e distrutta sotto i bombardamenti il 1° marzo 1943, è architettonicamente ispirata al Panteon di Roma e venne riaperta, dopo la ristrutturazione, il 24 novembre 2024. Si presenta – a sorpresa di non pochi – senza i connotati classici della spiritualità cristiana: niente santi o altari, quello centrale e rotondo non è nemmeno elevato, mentre in generale i simboli religiosi sono molto rari. Un luogo scarno e bianco, che a giudizio di molti riflette una profonda spiritualità. Ma proprio per questo, pone degli interrogativi di massima attualità ad un contesto urbano dove non esistono più «nessi di senso» universalmente condivisi, laddove è tramontato persino qualsiasi senso per una «grande narrazione». Il significato di tale nuova architettura sacra di Sant'Edvige è quello di aprire la sensibilità per qualcosa di assoluto al di là di questa nuova «cacofonia» delle città post-cristiane⁴. La città porta certamente con sé l'eredità per cui durante il socialismo non fu tollerata la religione, mentre oggi affronta le sfide della secolarizzazione e della massiccia presenza di altre culture e religioni. L'arcivescovo Koch infatti affermò: «era importante per noi che i cattolici trovassero in questa chiesa una casa, e che anche le persone che non condividono la nostra fede si sentissero interpellate dal linguaggio dell'architettura e dal design artistico, potendo percepire questa chiesa come un luogo di riflessione, dialogo e ricerca aperta»⁵.

Inoltre, la Chiesa è circolare e la sedia del vescovo non è più esposta di fronte al popolo, ma inserita nelle altre sedie che hanno un ordine quasi «da parlamento»: in questo modo l'architettura rappresenta lo spirito sinodale. Tale idea, come realizzazione del Concilio Vaticano II, era principalmente del card. Woelki – oggi arcivescovo di Colonia che era nel suo periodo a Berlino l'iniziatore di questa ricostruzione – il quale testimonia la validità spirituale della rinnovata cattedrale: «quando sono entrato nella sala, sono rimasto completamente sopraffatto. Sono rimasto senza parole per la luminosità, l'ampiezza e la libertà che questo spazio respira. È praticamente

irricognoscibile rispetto all'ambiente che ricordavo»⁶. Come ci si può però immaginare, tale restauro urtò contro la sensibilità cattolica di molti fedeli, e così per qualcuno la nuova cattedrale è – per il suo stile scarno – espressione del «culto dello Zen dei benestanti intorno al 2000» o di un'«idea di un cattolicesimo che vuole liberarsi dalla propria storia»⁷.

L'interno completamente bianco è dunque segno di una Chiesa che vuole liberarsi dalla propria storia e addirittura dalle proprie imperfezioni e peccati? Proprio la cattedrale di Berlino non dovrebbe ricordare anche momenti bui, come la collaborazione nel nazionalsocialismo⁸, fino ai recenti scandali degli abusi⁹? Fino a tali punti si sono infatti spinte le critiche, che così, però, si collocano al di fuori di ogni ragionevolezza. Rimane tuttavia in molti la preoccupazione che «[t]utto sembra piuttosto pensato per lo sguardo interessato ma distaccato del borghese colto, piuttosto che per lo sguardo contemplativo dei devoti»¹⁰. Dall'altro canto, l'arcivescovo di Berlino rigetta qualsiasi accusa che la cattedrale potrebbe essere ora troppo «protestante»: il motivo più marcato per la cattolicità, egli lo individua significativamente nella posizione centrale dell'altare nell'ambiente rotondo dell'edificio¹¹. E almeno nell'intenzione dei designer e architetti, la purezza dell'interiorità deve garantire una concentrazione spirituale riducendo al massimo elementi di disturbo, per rendere l'edificio il luogo dove cielo e terra si uniscono. La conseguenza e modernità con cui si realizza tale programma, così afferma Koch, «non ha uguali in Germania»¹².

Un secondo esempio è il quartiere Freiham di Monaco di Baviera: concepito per 30.000 abitanti e dunque il progetto di una costruzione di spazio abitativo più grande dell'Europa, prevede anche un'area edificabile per la Chiesa delle dimensioni di quasi un campo di calcio (5.400 metri quadri), dove però la diocesi ancora non ha iniziato nessuna costruzione, sebbene i primi abitanti arrivarono già nel 2019. Ufficialmente, l'area «GB4» è assegnata a «scopi educativi e religiosi»¹³. Gli intenti della diocesi non sono quelli di edificarvi una chiesa ma un «centro di formazione», gestita dalla stessa Chiesa, che contiene – accanto a una scuola primaria, un asilo con mensa e una palestra – anche una «sala di preghiera». Ma nemmeno tale progetto è stato realizzato, e nel frattempo la

presenza delle Chiese (non solo quella cattolica ma anche la protestante e avventista) si realizza con un veicolo mobile. Si vuole evitare, evidentemente, di aggiungerne un'altra alle tante chiese vuote. «A Monaco non riempiamo più le chiese. La vita delle persone sta cambiando e stiamo cercando una risposta su come, come Chiesa, dobbiamo esserci per loro oggi», afferma il referente pastorale Johannes von Kruijsbergen¹⁴. In generale, le Chiese in Germania fanno fatica a mantenere i propri edifici che causano troppi costi rispetto al numero dei fedeli sempre più in diminuzione. Negli ultimi trent'anni, in Germania la Chiesa protestante ha dismesso 700 chiese, e quella cattolica 500.

Siccome le chiese sono luoghi in cui si concentra la cultura di un paese, oppure luoghi di arte e di importanza storica, la chiusura di una chiesa è sempre più che solo il segno della crisi di fede. Ora queste funzioni, insieme alla formazione (scuole, asili) o alla cura, vengono realizzate maggiormente da altri enti pubblici, non più dalla stessa Chiesa.

Tuttavia, non c'è l'intenzione di lasciare questo quartiere senza una presenza cristiana: e mentre la Chiesa cattolica pensa ad un'amministrazione realizzata dalle parrocchie confinanti, esiste il progetto protestante «projekt:k» – il nome per una «chiesa start up» – con cui si cerca di rispondere alla situazione reale del cristianesimo di oggi. Esso pone la domanda se si può garantire la fede cristiana anche senza riferimento a un edificio sacrale. Non solo il culto protestante viene realizzato nelle case private, ma si cerca anche di incontrare persone nei parchi, entrando in dialogo con loro. Così, l'entrare fisicamente in una Chiesa, viene sostituito dai contatti personali: è questa una traduzione adeguata e coerente della realizzazione di religione nell'odierna società? Anche in altri luoghi, la Chiesa protestante integra nelle chiese case abitabili e centri di incontro, riducendo l'utilizzo a una sola parte di quella che si rivela una chiesa troppo grande per i nostri tempi. In questo modo, così si afferma, si riesce a mantenere almeno gli edifici e a «salvarli» da un uso completamente trasformato.

Ciò che concepiva Bonhoeffer secondo il quale il cristianesimo non dovesse occupare gli spazi ma agire nella realtà concreta¹⁵, è diventato parte anche dell'annuncio di Papa

Francesco e costituisce un orizzonte all'interno del quale contemplare le opzioni di Berlino e Freiham. Per la teologia, il fatto che la «Chiesa non è più al centro del paese», diventa dunque una sfida per riflettere sui modi di presenza della fede nella società del futuro. Esso richiederà alla Chiesa più capacità missionaria: è su tale spinta, esercitata dai fedeli soggetti e protagonisti di tale presenza, che si articola il cristianesimo non più padrone degli spazi¹⁶. Sono certamente i tratti di una Chiesa che vive più con la forza dello Spirito Santo che non sulla base dell'organizzazione parrocchiale, e ciò fa comprendere quanto radicali – e radicati nello spirito del Concilio Vaticano II – siano i cambiamenti attualmente in corso. Inoltre, tale principio prende atto anche della realtà: non più i cristiani – che tra cattolici e protestanti sono il 45% della popolazione tedesca – ma i «senza religione» con 47% sono il gruppo più grande in materia di «religione», e dunque coloro che affermano esplicitamente di non interessarsi all'esistenza di Dio o di un assoluto¹⁷.

La spiritualità nella modernità ha cambiato decisamente posto e si è ritirata nella dimensione interiore delle persone, di fronte alla quale l'importanza dell'istituzione «Chiesa» retrocede visibilmente. In questo senso, le sue architetture sono uno specchio dello sviluppo della religiosità nella società. Sorge allora spontaneo chiedersi: quali ripercussioni hanno questi sviluppi sulla fede vissuta, e che cosa ne segue per lo stato attuale della fede nella popolazione?

Una riflessione teologica

Berlino e Freiham: entrambi i progetti sono reazioni alle mutate modalità secondo cui la fede è presente nella società, tutte e due le volte in maniera deistituzionalizzata e lontana da quei riferimenti cristiani che finora hanno trovato una forte identità in una realizzazione architettonica, ossia negli edifici delle chiese stesse. Soprattutto la capacità sempre più precaria delle Chiese di costituire un legame forte con le persone si rispecchia nelle modalità cambiate di realizzare la propria presenza. In ambedue i casi si cerca di abbassare il livello presupposto per l'incontro con le persone lontane dalla religione: mentre nel primo caso si eliminano molti elementi specifici del cristianesimo concernenti il culto e l'edificio, nel secondo caso si rinuncia alla presenza fisica in quanto tale, valorizzando la relazione vissuta con

le persone. Ciò avviene, però, mettendo a prova di irritazione o persino di estraniamento il legame religioso dei propri fedeli con la comunità: «[u]na Chiesa che rinuncia, allenta o distrugge tali spazi allenta volontariamente il legame – già sempre più sottile – tra sé e la propria società»¹⁸. L'importanza di tale legame si evince del resto anche dal fatto che esso ha effetti anche oltre i confini della propria comunità di appartenenza religiosa: questo fenomeno chiamato *vicarious religion* descrive il fatto che nella società secolarizzata molti non vanno in chiesa e non associano con tali edifici un valore religioso o simbolico, ma sono a favore che esistono persone con tali convinzioni e atteggiamenti. Per alcuni, è persino importante il sapere che anche se non frequentano tali luoghi, ne avrebbero la possibilità qualora un giorno ne sentissero il bisogno – appunto perché tali luoghi esistono grazie a chi li frequenta.

In entrambi i nostri casi di studio, però, non si rinuncia completamente allo spazio: solo che la presenza fisica e spaziale viene realizzata in modalità diversa rispetto al classico edificio sacrale. Così si fanno i conti con la nuova pluralità, anche dello stesso fenomeno religioso nella società. Di fronte a tale realtà, la Chiesa ripensa il suo modo di comunicare (di «offerta» si potrebbe dire): a Berlino si cerca di condividere la condizione di vita di una persona in una città secolarizzata e plurale di oggi, mentre a Freiham si presenta la fede come prassi di vicinato attraverso il dialogo e viene sottolineato che *teologicamente* non esiste nessuna necessità di edifici sacri (fenomenologicamente e antropologicamente, si lasciano invece trovare tutti gli argomenti a favore)¹⁹, adeguandosi a temi futuri in cui, come alcuni ritengono, «la comunità cristiana del futuro sarà così piccola da stare di nuovo in un soggiorno»²⁰. In questo senso, i due esempi di Berlino e Freiham sono – in gradi e con «argomenti» differenti – parte del processo che ridefinisce il luogo e il significato del *sacro* in società secolari o post-secolari. Sono due modi diversi di collocare la fede cristiana nelle dimensioni della città di oggi – che rinunciano a quegli elementi tradizionali, e attraverso le loro espressioni architettoniche tradizionali, che nelle città di oggi non sono più comprensibili e creano al contrario un distacco apriori.

Generalmente le tradizioni religiose perdono valore nella lettura e inter-

pretazione del presente e della propria dimensione esistenziale all'interno di esso. Per questo, la stessa critica di tali progetti si nutre del fatto che anziché opporsi alla diminuzione della fede, la si asseconderebbe: nel caso di Berlino, concependo un luogo anonimo e freddo senza rappresentare gli elementi del cristianesimo che creano identità e accoglienza delle persone proprio *nella loro fede*; nel caso di Freiham, rendendo completamente invisibile il cristianesimo negli spazi pubblici, lasciando la prassi cristiana alla fragilità delle relazioni odierne. È vero che la fede deve essere segno comprensibile (Berlino) e missionaria (Freiham), ma si critica che nei due progetti la si svuota nella sua essenza per dare unilateralmente importanza a queste due dimensioni. Edifici sacri classici realizzano dunque uno *staying public* della religione, mentre i loro corrispettivi moderni ne rappresentano un *going public*²¹. L'esperienza religiosa, però, non è «anonima» e non può essere fatta in modo «neutrale». In altre parole: lo spazio esterno aiuta lo spazio interno a diventare un luogo di incontro con Dio²². In quanto è sempre anche un'esperienza specifica, si articola attraverso l'identità di una determinata fede, e proprio tale identità viene meno nei nostri due esempi. Non si tratta più di luoghi che facilitano, in questo senso, un'esperienza religiosa. Radicalizzando ancora di più tale critica, si pone la domanda in che misura una «Chiesa accelerata» sia anch'essa un motore di secolarizzazione. Tali obiezioni non devono essere facilmente rimosse perché tematizzano un problema strutturale della fede (cristiana) nella nostra società, sia rispetto alla sua identità, sia rispetto alla propria presenza in essa e alla sua forza trasformatrice della realtà, considerando anche che sempre più Stati europei stanno diventando nazioni post-cristiane.

In questa prospettiva le Chiese condividono la generale crisi delle istituzioni che subiscono l'impatto della sempre maggiore accessibilità di tutte le realtà, anche quella trascendente, al soggetto moderno, grazie alle nuove tecnologie e all'accelerazione sociale con i suoi effetti «destrutturanti» della realtà. Tuttavia, nel caso della presenza delle Chiese cristiane, l'impatto su di esse è significativamente più grande dal momento in cui devono fare anche i conti con il processo della secolarizzazione (che si accelera con il gap generazionale) e della pluralizzazione della situazione multicultu-

rale e multietnica che rende sempre più città europee *majority-minority*, ossia caratterizzate dal fatto che nessun gruppo etnico determina più una maggioranza (Amsterdam, Bruxelles, Vienna e altre città hanno già questo *status*). Sempre più persone vivono la religione come uno spazio aperto all'interno del quale decidono loro a quali elementi – anche di religioni diverse: e si parla di *multiple religious belonging* – dare spazio e importanza, senza ancora sentire l'effettiva differenza tra le religioni da cui prendono tali elementi, considerandole tutte come diverse espressioni di una forza di amore superiore²³. Queste sono senz'altro dimensioni dell'*accelerazione* sociale nell'ambito religioso che consente meno di soffermarsi sulle differenze specifiche e sugli elementi identitari di una determinata fede²⁴. In riferimento alle chiese e gli edifici sacri, si constata, in coerenza con tale fatto, che l'affermazione di dettagli teologici (e dunque specificamente cattolici) sta in secondo piano rispetto alle dimensioni estetiche.

Una «Chiesa del burnout» non riesce più ad essere un punto di riferimento per l'uomo e la donna contemporanei, ma nemmeno una Chiesa fuori dai tempi sarà riconoscibile e comprensibile oggi. Né «accelerazione» né «decelerazione» possono dunque essere la risposta: occorre invece ritrovare la «risonanza dello Spirito». Come insegna Hartmut Rosa, nel mondo contemporaneo tutto può essere fonte di risonanza, e la religione non ha più una posizione di privilegio per il soggetto. E se le Chiese devono accettare tale situazione, devono inoltre trovare un modo convincente per trasmettere che non l'uomo, ma Dio è la risposta alla ricerca della «risonanza». Nella misura in cui si continua a realizzare qualcosa che oggi sembra un anacronismo, è l'accelerazione stessa che rende la risposta sempre meno credibile.

L'Europa e il cristianesimo

Le chiese sono anche oggi, nella società plurale e secolarizzata, un punto di riferimento per la grande maggioranza della popolazione, anche se vive in molteplici diversi gradi di distanza dal cristianesimo. Studi hanno dimostrato che «i riscontri empirici non forniscono alcun indizio che la popolazione – fatta eccezione per una piccola minoranza talora ostile – sia disposta a rinunciare a queste costruzioni o a «scambiarle» con altre. Piuttosto emerge una situazione in cui,

pur non seguendo necessariamente i consueti percorsi religiosi, le persone ne conoscono ancora il tracciato di un tempo e talvolta vi si avventurano puntualmente»²⁵, anche se incidono poco (o niente) nella vita quotidiana.

In questo dato si esprime dunque qualcosa di più profondo rispetto all'affermazione di una «situazione di fede» nella società. Ratzinger ha tematizzato tale riferimento come quella sintesi tra l'Europa e il cristianesimo che non era una contingenza storica, ma un avvenimento costitutivo per il cristianesimo stesso, il quale di conseguenza non è scindibile dalla stessa cultura o «idea» europea. Da questa constatazione, per il confronto con il relativismo e la nuova pluralità della nostra società – che si condensa in un continuo allontanamento dal cristianesimo e in una matrice comunque sempre più secolarizzata – Ratzinger ha puntualizzato il seguente problema: «la multiculturalità non può sussistere senza basi comuni, senza punti di orientamento offerti dai valori propri. Sicuramente non può sussistere senza il rispetto di ciò che è sacro. Essa comporta l'andare incontro con rispetto agli elementi sacri dell'altro, ma questo lo possiamo fare solamente se il sacro, Dio, non è estraneo a noi stessi»²⁶. Pertanto, per lui il contrassegno caratteristico dell'identità europea risiede in un dialogo tra fede e ragione – quella sintesi tra religione cristiana e cultura greca che si incontravano nella ricerca della verità – per cui il dialogo tra le culture non presuppone solo il riconoscimento ragionevole dell'altro e il valore della tolleranza, ma anche una consapevolezza della dimensione sacra come si è realizzata, nella storia occidentale, tramite il cristianesimo²⁷. E in effetti, molti progetti architettonici contemporanei sono ispirati dall'esigenza di rappresentare questa realtà nel mondo e nella cultura secolare e pluralistica di oggi – e cercano di «dire» qualcosa laddove le chiese classiche non suscitano più nessuna reazione. Anzi, quest'ultime vengono considerate ormai come parte scontata nella realtà di una città o di un paese e, in quanto tale, vengono restaurate e «salvate» dalla degenerazione, mentre nella loro funzione religiosa sono neutralizzate²⁸. E se per Ratzinger l'*ellenizzazione del cristianesimo*, cioè la sintesi con il *logos* della ragione filosofica greca, è un elemento intrinseco della fede cristiana, allora la stessa capacità di mediare il proprio messaggio tramite la ragione moderna – che è sempre anche la ragione culturale del

proprio tempo – fa intrinsecamente parte di essa²⁹: ecco la scia sulla quale può nascere un apprezzamento almeno della motivazione e giustificazione delle «nuove soluzioni» architettoniche. Prima di esprimere, dunque, le pur sempre legittime critiche, si dovrebbe fare lo sforzo di appurare innanzitutto la presenza di tale dimensione che si esprime nei tempi di oggi diversamente rispetto ad altre epoche, culture o condizioni sociali.

Eugen Biser, il teologo e filosofo della religione a Monaco di Baviera, ha caratterizzato il nostro tempo come quello del «Dio senz'atetto»³⁰: non solo non fa più parte della vita pubblica, ormi caratterizzata da un «ateismo strutturale»³¹, ma non è più presente nemmeno nelle sue strutture, nei simboli culturalmente centrali come la «dignità della persona» o nei valori della stessa società (come la «solidarietà»). Egli trova il luogo in edifici sacri che si sono liberati della tradizione cristiana (Berlino) o completamente al di fuori di essi (Freiham). Si rispecchia il fatto che Cristo è nato – non in un edificio di pietra, ma in una stalla. Nella misura in cui non ci sono più le classiche chiese a rappresentarlo nella società, egli rivolge a noi con nuova insistenza la domanda dove gli diamo dimora. In questo senso, i *nuovi edifici* di Berlino e altre città, nonché i «non edifici» come a Freiham rivolgono a quelli vecchi e tradizionali, nonché alla nostra comprensione degli stessi, un interrogativo quale richiesta esistenziale: essi sono ancora compresi e vissuti come la dimora del Dio vivente, diventato «senz'atetto» nella nostra società? La loro continua presenza, anche a livello di nuove costruzioni mentre altrove vengono venduti e rimossi, non sono un segno che anche nella società secolare la fede è in fin dei conti ineliminabile?

In altri termini anche la critica alle nuove «soluzioni architettoniche» come a Berlino, e persino nella scelta radicale dell'assenza di architettura come a Freiham, non considera spesso tale fattore generale, per cui si cerca di rendere la dimensione sacrale o la relazione religiosa a Dio il centro di una «visione sociale» della comunità, al fine di realizzare quell'identità culturale europea, alla cui base non sta la non conflittualità tra fede e ragione, ma il loro reciproco rimando. Questa grande sintesi oggi è di fatto scissa e ciò costituisce uno degli spartiacque più cruciali per la nostra cultura, portando anche al fraintendimento di «nuove

soluzioni» architettoniche. Vale anche per i nostri tempi, che attraverso l'architettura si esprime e si riflette l'auto-comprensione della Chiesa all'interno del proprio tempo attuale. Da tale appello a prestare attenzione a questa ragione teologica intrinseca, alla quale si cerca di dare espressione, non segue certamente nessuna conseguenza per il «giudizio estetico» – in altre parole il riconoscimento della validità di una soluzione architettonica non pregiudica in nessun modo l'opinione lasciata libera a tutti, circa la bellezza o anche l'adeguatezza con cui la dimensione religiosa cristiana è effettivamente rappresentata.

Note

1. Giovanni Paolo II, *Regina Caeli*, 2 maggio 2004, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/2004/documents/hf_jp-ii_reg_20040502_iv-sunday-easter.html (consultato il 3 maggio 2025).
2. S. Gärtner, *Die Theologie der Steine*, in: feinschwarz, <https://www.feinschwarz.net/die-theologie-der-steine/> (consultato il 5 febbraio 2025).
3. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in: id., *Idilli di Messina, La gaia scienza e Frammenti postumi* (1881-1882), a cura di F. Masini (Opere V,2), Adelphi, Milano 1965, pp. 11-276, qui p. 130 (aforisma 125).
4. Questo nesso è stato descritto bene da Charles Taylor: «si assiste a un cambiamento nell'ambiente urbano: confronta una città medievale raccolta attorno alla sua cattedrale gotica con una metropoli moderna. Non è solo che i grattacieli ora sovrastano la cattedrale, se pure ne rimane una. Si potrebbe vedere questo come il riflesso di un nuovo insieme di significati che ha preso il posto dei vecchi – diciamo, il capitalismo che sostituisce il cristianesimo. Ma in realtà, il cambiamento è più drastico. È più come se una cacofonia sostituisse il significato in quanto tale. La forma della città non manifesta più un unico significato onnicomprensivo, ma, da un lato, i singoli grandi edifici monumentalizzano ciascuno qualche corporazione o un imprenditore trionfante, mentre, dall'altro, vaste aree della città formano un patchwork caotico di costruzioni specialistiche – fabbriche, centri commerciali, moli – ciascuna seguendo una razionalità strumentale frammentaria» (C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007, p. 552).
5. *New design of St. Hedwig's Cathedral in Berlin sparks both praise and criticism*, Catholic News Agency del 25 novembre 2024, https://www.catholicnewsagency.com/news/260671/archdiocese-of-berlin-celebrates-reopening-of-st-hedwigs-cathedral-sparking-praise-and-criticism?utm_source=chatgpt.com (consultato il 5 dicembre 2024).
6. Ibid.
7. N. Bernau, *Der Zen-Kult der Wohlstandsbürger*, in: taz del 29 novembre 2024, <https://taz.de/St-Hedwigs-Kathedrale-in-Berlin/!6048242/> (consultato il 5 dicembre 2024). L'autore afferma anche: «Il riformatore Giovanni Calvino, mosso da un furore iconoclasta e anticattolico, sarebbe stato entusiasta di questo ambiente» (ibid.).
8. Questa critica si riferisce al fatto dell'eccezionalità architettonica della chiesa precedente, ricostruita dal 1952 al 1963, con un'immensa apertura tra essa e la cripta dove giacciono i martiri cattolici contro il nazismo, tra cui Bernhard Lichtenberg, che con questa particolarità architettonica erano sempre presenti nelle messe della cattedrale. Bisogna precisare, infatti, che essa ha creato una grande distanza tra i fedeli e il celebrante.
9. «Si esprime forse, in modo inconscio, a Sant'Egidio [o: nella chiesa di Santa Edvige], il bisogno di una Chiesa che ha fatto così tante cose di mostrare che, nonostante tutto, si è ancora tra i buoni?» (P.-H. Campbell, *Unter dem Deckmantel des Euklid: Die Hauptstadtkathedrale macht den Mythos der Stunde Null zum Sakralraum*, in: *Communio* del 30 novembre 2024, <https://www.herder.de/communio/kultur/die-hauptstadtkathedrale-macht-den-mythos-der-stunde-null-zum-sakralraum-unter-dem-deckmantel-des-euklid/> [consultato il 5 dicembre 2024]).
10. B. Leven, *Orientierungslos. Zur Debatte um die Berliner Hedwigskathedrale*, in: *Communio* del 10 gennaio 2025, <https://www.herder.de/communio/spiritualitaet/zur-debatte-um-die-berliner-hedwigskathedrale-orientierungslos/> (consultato il 4 febbraio 2025).
11. H. Koch, in: S. Zimmermann, *Koch zur neuen Kathedrale: So katholisch wie nur wenige andere Kirchen*, in: *katholisch.de* del 23 dicembre 2024, <https://www.katholisch.de/artikel/58256-koch-zur-neuen-kathedrale-so-katholisch-wie-nur-wenige-andere-kirchen> (consultato il 4 febbraio 2025).
12. P. Gessler, *Reiner runder Raum. Ein Gang durch die St.-Hedwigs-Kathedrale in Berlin kurz vor ihrer Wiedereröffnung*, in: *zeitzeichen*, <https://zeitzeichen.net/node/11499> (consultato il 14 luglio 2025).
13. S. Berninger, *Münchner Stadtteil ohne Kirche: Erzbistum sieht «keinen Bedarf»*, in: BR24 Kultur del 12 agosto 2024, <https://www.br.de/nachrichten/kultur/muenchner-stadtteil-ohne-kirche-erzbistum-sieht-keinen-bedarf,UkwxWbD> (consultato il 4 febbraio 2025).
14. Cfr. A. Schwarbauer, *Katholische Gemeinde in Freiam: Statt eines klassischen Gebäudes wird etwas Neues ausprobiert*, in: *Hallo München* (tz) del 30 settembre 2021, <https://www.tz.de/muenchen/stadt/hallo-muenchen/muenchen-katholische-gemeinde-freiam-baut-kein-klassisches-kirchegebaeude-neue-wege-91023432.html> (consultato il 14 luglio 2025).
15. Cfr. D. Bonhoeffer, *Etica*, trad. it. C. Dana (Opere, 6), Queriniana, Brescia 1995, pp. 42-43.
16. Questo è il principio di Papa Francesco formulato nell'enciclica *Evangelii gaudium* «Il tempo è superiore allo spazio» (EG 22): «[d]are priorità allo spazio porta a diventare matti per risolvere tutto nel momento presente, per tentare di prendere possesso di tutti gli spazi di potere e di autoaffermazione. Significa cristallizzare i processi e pretendere di fermarli. Dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi» (ibid. 223).
17. Cfr. *Atheists are now the largest group in Germany*, *Le Monde* del 16 aprile 2025, https://www.lemonde.fr/en/international/article/2025/04/16/atheists-now-the-largest-group-in-germany_6740269_4.html?utm_source=chatgpt.com (consultato il 25 maggio 2025).
18. H.-G. Soeffner, *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Velbrück, Göttingen 2000, p. 131.
19. Cfr. M. Gigl, *Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft* (Kirchen in Zeiten der Veränderung, 3), Herder, Freiburg 2020, p. 484.
20. C. Bauer, *Alpenländische Diaspora? Erkundungen zum nachkonstantinischen Christentum*, in: R. Bucher (ed.), *Nach der Macht. Zur Lage der Kirche in Österreich* (Theologie im kulturellen Dialog, 30), Tyrolia, Innsbruck 2014, pp. 35-73, qui p. 65.
21. Cfr. J. Casanova, *Public religions revisited*, in: H.-J. Große Kracht / C. Spieß (edd.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zur Sozialethik und Religionssoziologie*, Schöningh, Paderborn 2008, pp. 313-338, qui p. 317.
22. Cfr. Gigl, *Sakralbauten*, cit., p. 475. In questo senso, si potrebbe differenziare, però, tra i nostri due esempi: se tale esperienza si intensifica e condensa nella celebrazione dell'eucarestia, allora la cattedrale di Berlino diventa un luogo totalmente centrato su di essa, mentre la completa mancanza di un edificio sacro come a Freiam non può per *definitionem* realizzare tale rimando. In quest'ultimo caso, la celebrazione eucaristica avviene in pura relazionalità al di fuori di qualsiasi spazio dedicato specificamente ad essa.
23. Cfr. M. Kalsky, *Ein Netzwerk-Wir: Religion im Zeitalter der Superdiversität*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 44 (2024), n. 2, pp. 93-107, qui p. 100.
24. Nei confronti di tale tendenza, l'aumento dei gruppi o movimenti identitari in diverse religioni e confessioni – tra cui quella cattolica e in diverse denominazioni protestanti del cristianesimo – sono reazioni fondamentaliste contro tale caratteristica accelerazione della modernità contro la quale cercano di «difendere» l'identità della fede stessa.
25. Gigl, *Sakralbauten*, cit., p. 471.
26. J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in: M. Pera / J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004, pp. 47-72, qui p. 71.
27. «Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture» (Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* [Incontro con i rappresentanti della scienza. Discorso del Santo Padre, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006], https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [consultato il 3 maggio 2025]).
28. Cfr. Gigl, *Sakralbauten*, cit., p. 483.
29. Ratzinger, infatti, rifiuta «l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna. Quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati» (Benedetto XVI, *Fede, ragione e università*, cit.).
30. E. Biser, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Herder, Freiburg 2005².
31. Ibid. p. 75.

(Continua dalla prima pagina)

conflitti ridisegnano le geografie delle ferite; le parole stentano a raccontare la complessità, mentre si affacciano nuovi linguaggi, come quelli dell'intelligenza artificiale, che ridefiniscono i confini tra ciò che è umano e ciò che non lo è. Eppure, è proprio nei momenti di crisi che il pensiero può ritrovare la sua forza generativa. Non è solo un repertorio di soluzioni tecniche, ma anche – e soprattutto – un orizzonte di senso, un modo di abitare la realtà, una forma collettiva di responsabilità. Le sfide che ci attendono richiedono una visione capace di farsi cura, memoria, immaginazione; di riscrivere il patto tra sapere e potere, tra innovazione e giustizia, tra tecnica e umanità.

L'ecologia, in particolare, non può più essere considerata una specializzazione tra le altre. I fenomeni climatici estremi, l'innalzamento delle temperature globali, la perdita di biodiversità e l'inquinamento sistemico sono realtà che interrogano ogni campo del sapere e dell'agire. I dati parlano, ma non basta ascoltarli: serve una nuova cultura del limite, una visione che sappia intrecciare attenzione e cura, precisione e compassione, sostenibilità e giustizia. La crisi ecologica non è soltanto una questione ambientale, ma un indice profondo del nostro modo di abitare il mondo.

In questo quadro complesso, il ruolo di chi narra il sapere si rivela essenziale. Comunicare non significa semplificare, ma rendere accessibili i processi della conoscenza, con i loro successi e le loro ombre. Significa restituire al pubblico non solo risultati, ma anche domande. E significa interrogarsi sui linguaggi che usiamo: quanto parlano davvero a tutte e tutti? Quali esclusioni si celano dietro i tecnicismi? Quali narrazioni si possono costruire per riavvicinare il pensiero all'esperienza comune?

Settembre, poi, è il tempo in cui le aule si riaprono come pagine bianche, pronte ad accogliere nuove domande e sguardi inquieti. Le nuove generazioni tornano a studiare e a formarsi, e questo riaccende la questione educativa in tutta la sua urgenza. Se il sapere vuole essere strumento di cittadinanza, deve imparare a dialogare con i percorsi formativi, a ispirare vocazioni, a offrire strumenti critici. L'educazione non può limitarsi all'acquisizione di nozioni: deve diventare palestra di pensiero, spazio di consapevolezza, occasione per immaginare mondi diversi.

In questo senso, settembre è anche il tempo delle domande radicali. Che tipo di conoscenza vogliamo coltivare? A chi è destinata? Quale rapporto vogliamo costruire tra sapere e democrazia, tra ricerca e bene comune? Sono interrogativi che non possiamo

eludere, perché da essi dipende non solo il futuro dell'apprendimento, ma anche quello delle società. Ogni laboratorio, ogni aula, ogni rivista ha la possibilità di diventare uno spazio di responsabilità condivisa.

La ripartenza, dunque, non è soltanto una questione di calendari e agende: è un momento per ricucire le fratture interiori, per lasciarsi toccare dalla bellezza di nuove possibilità, per immaginare ciò che ancora non esiste. È un'occasione per riconnettere il sapere alla vita, la teoria alla prassi, l'evidenza alla coscienza. Questo numero di «Dialoghi» accoglie nuovamente la sfida di farsi spazio aperto e plurale, dove le voci più attente e coraggiose possano interrogare la realtà, coltivare un sano dubbio, proporre visioni. La rivista abita le soglie tra i saperi, ascolta ciò che si muove nelle crepe del presente, e per restituire parole capaci di orientare senza semplificare. Perché il sapere non è mai un'isola, ma un arcipelago fragile e interconnesso, attraversato da domande, intuizioni e responsabilità condivise. E settembre, ogni anno, ci ricorda – con la grazia severa dell'autunno che avanza – che vale la pena mettersi in cammino. Che ogni idea è un'alba, ogni domanda un seme, ogni ripartenza una promessa di futuro da scrivere insieme.

Dialoghi

In questo numero

Editoriale

RIPARTIAMO? 1

Dossier creato

CUSTODIRE LA CASA COMUNE:
TRA SFIDE E SPERANZE
DEL NOSTRO TEMPO (N. Marchiori) 3

DIO, UOMO E NATURA:
UN TRIANGOLO ECOLOGICO (A. Bruno) 3

Dossier festival della dottrina sociale

ALLA RICERCA DI «RISONANZE DELLA FEDE»
NELLA SOCIETÀ DELL'ACCELERAZIONE
(M. Krienke) 6

GENTRIFICAZIONE E GIUSTIZIA SPAZIALE
(M. Vegetti) 9

ABITARE A LUGANO FRA VISIONI
E CONCRETEZZA (C. Zanini Barzaghi) 11

LA COMUNITÀ ALLA PROVA
DELLA RAPIDACIÓN: IL CONTRIBUTO
DEL TERZO SETTORE (C. Gerosa) 14

GIOVANI – LAVORO – OPPORTUNITÀ:
ALLA PROVA DELLA TRANSIZIONE
DIGITALE (B. Sorce) 16

LA DIMENSIONE UMANA
CHE MANCA ALL'ALGORITMO
(A. Trivilini) 16

DE GASPERI E MORO: TRA ATTUALITÀ
E UNIVERSALITÀ (L. Brancaccio) 18

ALCIDE DE GASPERI E ALDO MORO:
ESEMPI E MODELLI PER I GIOVANI
(S. Bertinotti) 19

COMUNITÀ SENZA CHIESE/CHIESA
(C. Zaugg) 20

IL PAESAGGIO COME LUOGO DEL SACRO
(A. Longo) 22

CONFERENZA ECCLESIA
(D. Macullo) 24

IDENTITÀ CRISTIANA IN TEMPI
DI ACCELERAZIONE: TESTIMONIANZE
ARCHITETTONICHE
(M. Krienke) 25

Articoli

RIFLESSIONI SPARSE
DOPO IL PROCESSO CONTRO
UN PRETE DELLA DIOCESI TICINESE 2

IL PLAGIO NELLE «NUOVE COMUNITÀ»
CATTOLICHE UN LIBRO DI DENUNCIA
(L. Eugenio) 34

BIBLIOTECA 30

TEOPOP 32

NOTIZIARIO (IN)SOSTENIBILE 33

dialoghi di riflessione cristiana

www.dialoghi.ch

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

Redattori responsabili: Alberto Bondolfi e Margherita Nosedà Snider

Redazione: Margherita Nosedà Snider, margherita.nosedas@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.