

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Attraversare l'incerto: il pensiero credente e le interpellanze dell'emergenza sanitaria globale

Antonio BERGAMO
Annalisa CAPUTO
Paolo CONTINI
Francesco COSENTINO
Michele ILLICETO
Gianpaolo LACERENZA
Francesco MARTIGNANO
Federico ROVEA
Rosanna VIRGILI
Francesco ZACCARIA

Angelo Giuseppe DIBISCEGLIA
Vincenzo DI PILATO
Francesco RUTIGLIANO
Emanuele TUPPUTI

2 ANNO VII
LUGLIO / DICEMBRE 2021

FDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE – Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo* <http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica>



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2021

Italia € 50,50

Italia annuale enti € 63,50

Europa € 70,50

Resto del Mondo € 80,50

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.*

*Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014

Editore

Centro Editoriale Dehoniano
in fallimento in esercizio provvisorio,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

LegoDigit srl, Lavis (TN) 2021

SOMMARIO

FOCUS

ROSANNA VIRGILI

Esperienza della crisi e speranza. Uno spaccato biblico..... » 285

FRANCESCO COSENTINO

Credere dopo la crisi: sfide e opportunità nel dopo-pandemia » 293

ANTONIO BERGAMO

Tempo, non-tempo e orizzonte di senso » 311

MICHELE ILLICETO

Leggere la pandemia alla luce di un'antropologia della fragilità » 333

ANNALISA CAPUTO

Alcune provocazioni di Emmanuel Falque sul tema del corpo..... » 361

PAOLO CONTINI

«E quindi uscimmo a riveder le stelle». Il ritorno alla vita dopo il Covid-19 tra vecchie e nuove diseguaglianze..... » 389

FRANCESCO ZACCARIA

Il discernimento comunitario. Una via ecclesiale per superare il tempo della pandemia..... » 397

FRANCESCO MARTIGNANO

La pandemia e lo «stato di eccezione liturgica» tra privazione, sostituzione e integrazione..... » 415

FEDERICO ROVEA

La scuola e lo schermo: alcune riflessioni su spazio e tempo scolastici a margine della didattica a distanza » 455

GIANPAOLO LACERENZA

Nuove congiunture etiche tra prossimità e distanza: Global Compact on Education e famiglia » 475

ARTICOLI

VINCENZO DI PILATO

Rinnovamento del metodo teologico e ontologia trinitaria » 501

FRANCESCO RUTIGLIANO

*L'ecclesiologia di papa Francesco nello sviluppo ermeneutico
e di recezione del concilio Vaticano II* » 515

ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA

*«Questa balda falange di giovani speranze». Don Felice Canelli
e il secondo Convegno giovanile cattolico in Capitanata (1920)* » 537

EMANUELE TUPPUTI

*La pastorale pregiudiziale: strumento di sollecitudine pastorale
per i parroci e gli operatori della pastorale e della giustizia.
Accompagnare, discernere, integrare, oltre la casistica* » 553

NOTA

PIER GIORGIO TANEBURGO – ALBERTO BURATO

*Confronti sulla teologia pubblica ecumenica:
Bari e Venezia in sinergia* » 579

RECENSIONI » 591

ANTONIO BERGAMO*

Tempo, non-tempo e orizzonte di senso

Il presente contributo passa in rassegna alcuni plessi concettuali che si offrono all'intelligenza credente alla luce delle interpellanze poste in essere dall'emergenza sanitaria globale del virus Covid19. Dopo una diagnostica del tempo presente, si prenderanno in considerazione la complessità, la relazionalità, la corporeità e la presenzialità per delineare l'esperienza resa possibile per l'essere umano nel *novum* dell'evento pasquale e dischiudendo, in conclusione, alcuni sentieri aperti per una maturazione dell'abitare il tempo e la storia che l'essere umano è e che nella relazione con Dio dispiegano un orizzonte di senso. La consapevolezza che muove la riflessione è che il recupero di una visione ontologica della temporalità possa offrire un contributo nel reggere l'urto dello *shock* della finitezza.¹ Se l'ontologia è quel sapere che coglie l'essere umano nella sua costitutiva relazione con ciò che lo oltrepassa abitando il mondo, allora può darsi un interscambio fecondo fra l'antropologia e la teologia alla luce dell'evento del dirsi/darsi di Dio in Gesù Cristo.²

* Docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica Pugliese e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose metropolitano «Don Tonino Bello» – Lecce (antonio.bergamo84@gmail.com)

¹ Jan-Olav Henriksen, muovendo dall'analisi di Paul Tillich sul rapporto tra finito ed infinito nell'esperienza umana, sottolinea una dialettica tra la condizione finita e l'anelito di infinitezza. Essa è «la condizione per la crescita personale». La consapevolezza della finitezza è collegata all'angoscia, la quale «in quanto "paura" senza un oggetto – consapevolezza della minaccia del non-essere – [...] non può essere pienamente vinta, perché significherebbe che un essere finito sarebbe in grado di superare la finitezza della sua esistenza. L'angoscia serve a mettere in relazione gli uomini con le condizioni ontologiche della nostra esistenza ed esprime la nostra finitezza dall'interno, rivelando così la condizione esistenziale che ci è propria» (J.O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2016, 211).

² Sul tema: Cf. P. CODA, «L'ontologia trinitaria: che cos'è?», in *Sophia* IV(2012)2, 159-170; ID., «Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo», in *Sophia* I(2008)0, 35-46; M. DONÀ, *La Trinità, tra Teologia e Ontologia. Rosmini e l'intuizione di una fides ancilla rationis*, in P. CODA – A. CLEMENZIA – J. TREMBLAY (a cura di), *Un pensiero*

1. Diagnostica del presente

Il dolore, la sofferenza, la malattia, la morte spaventano l'essere umano rimandandolo e inchiodandolo alla sua condizione finita.³ Se questo è significativo per ciò che riguarda la sua esperienza soggettiva, lo è ancora di più quando coinvolge in maniera collettiva l'umanità. La storia delle generazioni che ci hanno preceduto ci ha affidato le testimonianze e il racconto della sofferenza e dell'angoscia vissute ciclicamente da intere popolazioni a causa di epidemie mortali, di cui troviamo attestazione già nei racconti dell'antichità e che ritornano con prepotenza nel trauma della peste nera e del vaiolo in epoca medievale, per riaffacciarsi con sorprendente virulenza nella prima parte del XX secolo con la cosiddetta febbre spagnola.⁴ Il distanziamento, la profilassi e poi successivamente l'avanzamento della prevenzione sanitaria hanno costituito elementi ricorrenti di queste esperienze.

L'apparire del virus Covid19 ha spiazzato la società globalizzata e interconnessa, evidenziando la sua vulnerabilità nonostante l'avanzamento della tecnica e i limiti che caratterizzano i vasi linfatici del suo modello sociale ed economico.⁵ L'incertezza e l'insicurezza che caratterizzano il nostro stare al mondo sono stati esacerbati dallo sperimentare collettivamente una situazione di netta discontinuità rispetto all'abitudine a un tempo accelerato e congestionato, ebbro di consumo di esperienze e di oggetti, presentando piuttosto la sensazione di un tempo sospeso, in cui alla preoccupazione per l'esito di una situazione non governabile da un singolo fa eco l'attesa di una via di uscita.⁶ Un futuro incerto, la lacerante percezione della transitorietà di tutto, il timore di

per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle, Città Nuova, Roma 2016; G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, E.S.I., Napoli 2002.

³ La questione viene approfondita e tematizzata da Sergio Labate individuando nell'esperienza antropologica del dono la possibilità per l'essere umano di essere accompagnato, mediante un'apertura della speranza, nell'accoglienza di quel negativo che preme nell'esperienza del dolore e della sofferenza: cf. S. LABATE, «Antropologia della disponibilità. Dal sistema della distruzione all'armonia della speranza», in R. MANCINI – F. FALAPPA – C. CANULLO – S. LABATE, *Per una antropologia della creaturalità*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 87-112.

⁴ A questo riguardo: cf. W.H. McNEIL, *La peste nella storia. L'impatto delle pestilenze e delle epidemie nella storia dell'umanità*, Res gestae, Brescia 2012; K. BERGOLT, *La peste e l'alba: la grande pandemia e le conseguenze inattese*, Pienogiorno, Milano 2020.

⁵ Ne offre un'analisi S. Leone: cf. S. LEONE, «Per un'etica dell'imprevisto. Il tempo della riflessione dopo la pandemia», in *Ho Theologos* 2-3(2020), 305-323.

⁶ Cf. C. BORASI, «Dopo il corona virus. Il ruolo della complessità e del caos», in *Asprenas* 68(2021), 7-19.

perdere la vita hanno avuto un impatto sul soggetto e sulla sua percezione della linearità cronologica.⁷

Di fronte al nostro abitare umanamente il tempo si palesano due eventi significativi che possono orientare il nostro sguardo invitando la nostra libertà a porvisi responsabilmente. Il primo è quello che Friedrich Nietzsche descriveva come l'irrompere dell'oscurità che sgretola e fagocita ogni possibile orizzonte di senso:

Vidi una grande tristezza invadere gli uomini. I migliori si stancarono del lavoro. Una dottrina apparve, una fede le si affiancò: tutto è vuoto, tutto è uguale, tutto fu! Abbiamo fatto il raccolto: ma perché tutti i nostri frutti si corrompono? Che cosa è accaduto quaggiù la notte scorsa dalla luna malvagia? Tutto il nostro lavoro è stato vano, il nostro vino è divenuto veleno, il malocchio ha disseccato i nostri campi e i nostri cuori. Aridi siamo divenuti noi tutti [...]. Tutte le fonti sono esauste, anche il mare si è ritirato, tutto il suolo si fenderà, ma l'abisso non inghiottirà! Ah, dov'è mai ancora un mare dove si possa annegare: così risuona il nostro lamento sulle piatte paludi.⁸

È questa, anche, l'esperienza posta dall'emergenza globale nei confronti del pensiero calcolante e della ragione ideologica e strumentale che sembrano governare la socialità e l'economia.⁹ L'insieme di apparati strumentali è stato sottoposto allo *stress* di una domanda di senso e sollecitato a considerare un paradigma di cura, a discernere come accompagnare ogni soggetto malato o sano, ma anche quale significato avesse stare al mondo senza essere necessariamente «produttivi» in un senso meramente quantitativo, solo per citare alcune istanze.¹⁰

Eppure, accanto a questo abisso disperante del non senso balena l'erompere di un altro evento, quello che si con-figura nel grido del Crocifisso sulla croce che fa invito alla condivisione e a un tipo di reciprocità non mercantile e che si rende disponibile nell'apertura della fede. Nel «luogo» che è il Crocifisso risorto si offre lo spazio ermeneutico di un abitare umanamente il tempo segnato dal negativo. Nel suo

⁷ Tra le varie riflessioni fiorite in questa fase storica alcune hanno posto in rilievo la necessità del confronto con la paura o l'interpretarla come una risorsa: cf. P. GIORDANO, *Nel contagio*, Einaudi, Torino 2020; R. SORRENTINO, *La paura ci può salvare*, Solferino, Milano 2020; V. MANCUSO, *Il coraggio e la paura*, Garzanti, Milano 2020.

⁸ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2000, 175.

⁹ Noam Chomsky a tale riguardo rileva la necessità di un internazionalismo dei popoli capace di superare il paradigma capitalistico della società neoliberale: cf. N. CHOMSKY, *Crisi di civiltà. Pandemia e capitalismo*, Ponte alle Grazie, Firenze 2020.

¹⁰ È quanto pone in evidenza S. Morandini recuperando le parole-chiave di un paradigma della cura nel suo portato intersoggettivo e relazionale: cf. S. MORANDINI, «La cura del mondo: uno sguardo teologico», in *Studi ecumenici* 3-4(2020), 469-486.

grido che si mostra non tanto come disperazione, bensì come fiducia che culmina nella consegna di sé al Padre, si dischiude un quadro nuovo della temporalità finita in cui niente è perduto, tutto è salvato, nella perennità del dono ricevuto e donato a propria volta nella libertà.¹¹

È l'esperienza ravvisata dal teologo luterano Dietrich Bonhoeffer, quando, di fronte alla messa in crisi della ragione strumentale nel travagliato contesto del primo Novecento, opera una lettura illuminata dall'evento pasquale circa la postura dell'umano:

Solo quando si ama a tal punto la vita e la terra, che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere alla resurrezione dei morti e ad un mondo nuovo; solo quando ci si riconosce sottomesi alla legge di Dio, si può finalmente parlare anche della grazia.¹²

La questione della temporalità è stata posta con grande vigore al centro del dibattito culturale nel XX secolo da Martin Heidegger. La temporalità pone l'essere umano di fronte alla finitezza del proprio esserci e lo consegna a una immanenza che appare come inaggrabile, quasi fagocitante. Essa espone alla precarietà del proprio esserci e lo sbilancia nell'angoscia circa il proprio destino. Michel Foucault poteva così constatare che «la nostra cultura ha varcato la soglia a partire da cui riconosciamo la nostra *modernità* il giorno in cui la *finitezza* è stata pensata secondo un riferimento imprescindibile a sé stessa».¹³

Una temporalità finita, senza sbocchi né relazioni con una qualsiasi eternità, sembra essere la cifra di una epoca nella quale l'individuo è concepito come autoriferimento a se stesso. Come rileva Emmanuel Falque la trascendenza in questa prospettiva non viene a essere negata ma concepita in maniera differente, come relazione da soggetto a soggetto o come sua apertura orizzontale.¹⁴

Il soggetto umano, abituato a osservare il mondo a partire da se stesso e da ciò che gli accade intorno, è come se con l'emergenza sanitaria globale derivante dalla pandemia sia stato costretto ad accorgersi di qualcosa che riguardava al contrario tutti, percependo – almeno per un istante – una condizione comune sperimentata e vissuta soggettivamente.

¹¹ Sul tema del grido di abbandono del Crocifisso: cf. G. Rossé – P. CODA, *Il grido d'abbandono. Scrittura – Mistica – Teologia*, Città Nuova, Roma 2020, 355-362.

¹² D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, Bompiani, Milano 1969, 225.

¹³ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, 323-329.

¹⁴ Cf. E. FALQUE, *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 57.

L'epidemia ha attraversato tutti gli snodi vitali della società, ponendo in evidenza un sistema di relazioni e interconnessioni in cui siamo immersi.¹⁵ Sembra di poter cogliere come non basti una generica interdipendenza tra i soggetti perché vi sia un'autentica solidarietà, per la quale è necessaria invece una intenzionalità mossa dall'amore.

Allo stesso tempo l'epidemia ha comportato un livellamento delle singolarità, per accorgersi col tempo che non tutti erano capaci di portare i pesi della situazione vissuta nello stesso modo. È la significatività della condizione di fragilità umana e di vulnerabilità di cui si rende necessario recuperare la valenza positiva ricollegandole alla relazionalità inter-umana.

L'impatto dell'emergenza sanitaria globale chiede pertanto un ripensamento del nostro sguardo non solo *sul* presente ma *nel* presente.

2. Complessità

La complessità caratterizza la temporalità con il suo esprimere una tessitura del reale della quale l'essere umano possiede coscienza non solo orizzontalmente, come apertura del tempo nella linearità cronologica, ma anche verticalmente, nella prismaticità del nesso che lega gli istanti dipanando un senso.¹⁶ La complessità del tempo ci pone dinanzi alla irriducibile incertezza della nostra conoscenza, ci affida a quello spaesamento ontologico intuito da Martin Heidegger,¹⁷ in cui sperimentiamo la messa in crisi del mito della compattezza e dell'eshaustività che inhabita il pensare umano e che per secoli ha guidato il procedere della scienza.

Di fronte alla complessità del tempo la riflessione di Agostino dischiude ancora oggi alcuni sentieri percorribili per recuperare, alla luce del *novum* dell'evento pasquale, quella postura antropologica che riconosce nella relazione reciproca fra i soggetti umani, tensionata nell'amore vero, che sgorga dal darsi di Dio in Cristo nella luce e nella forza dello Spirito, il suo baricentro al contempo personale e intersoggettivo. Agostino a un dato momento nelle sue *Confessioni* annota:

¹⁵ La filosofa Donatella Di Cesare sottolinea a tale riguardo l'esigenza manifestata nella crisi pandemica di scoprire, valorizzare e praticare un nuovo modo di co-abitare il pianeta: cf. D. DI CESARE, *Virus sovrano?* Bollati Boringhieri, Torino 2020.

¹⁶ Per approfondire: cf. C. SARACENO – L. MANICARDI, *Complessità*, EDB, Bologna 2021.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 291.

Un fatto ora è limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'animo e non le vedo altrove: il presente del passato è la *memoria*, il presente del presente la *visione*, il presente del futuro, *l'attesa*.¹⁸

La complessità, pare di poter intendere, domanda lo sforzo di un pensare che, nel mentre coglie le strutture fondamentali del dirsi/darsi dell'essere, accoglie anche l'inesauribilità di ciò che eccede la sua finitezza senza però fare implodere l'umano mediante l'esercizio di un pensiero umile e non aggressivo/assimilante. La valenza poliedrica del presente per Agostino non è una semplificazione dei vari livelli ontologici, bensì il cogliere nella soggettività umana un'apertura mediante la quale il tracciato del tempo emerge nella sua socialità in cui l'essere e il divenire convergono e in cui *fa segno* la trascendenza.¹⁹ Questo significa rinvenire un equilibrio tra l'io e il tu nel noi della reciprocità.

Memoria, visione e attesa sono tre dimensionali nel tempo che sostengono l'essere umano nella sua apertura a ciò che nel tempo fa breccia quale senso eccedente che invita a una maturazione dello sguardo e dell'esistenza sino al compimento della storia. Così, mentre abitiamo il presente e nella percezione soggettiva ne cogliamo il suo essere presente in quanto dono, ci apriamo alla complessità sociale del tempo che chiede una cultura della complessità adeguata ai tempi che viviamo. Tale cultura della complessità si rende necessaria per ri-conoscere e valorizzare le relazioni sistemiche dei processi che si attivano nella storia, aprendole e accompagnandole però alla loro ulteriorità mediante un principio orientativo della relazionalità, in essa insito.

La *visione* nel presente è percezione non solo di ciò che accade intorno a sé, ma l'apertura per grazia della soggettività umana a una storia di cui fa *memoria*, una storia che scopre non semplicemente come la sua biografia individuale, ma come l'intrecciarsi dei sentieri personali nell'Uno convergente e distinguente. Essa implica accorgersi che la complessità del passato pesa sul presente, senza però bloccare il futuro nel risentimento o

¹⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 20.26, NBA, vol. I, Città Nuova, Roma 1965, 389.

¹⁹ L'interpretazione agostiniana del tempo si muove in un contesto dialettico con la filosofia dialettica. Da un lato Agostino si serve dell'armamentario concettuale di Plotino, come quando il tempo viene concepito quale *distensio animi*, tuttavia alla luce dell'evento trinitario riconduce la radice del dinamismo temporale che caratterizza il soggetto umano a una relazionalità che intesse la trama dell'essere: cf. L. ALICI, «Tempo e creazione in Agostino», in L. RUGGIU (a cura di), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1998, 59; C. ROMANO, *L'événement et le temps*, PUF, Parigi 2012, 90-92.

nella disperazione, ma alimentando mediante un riconoscimento sincero e l'attraversamento del negativo il liberarsi di quelle energie positive che consentono di maturare individualmente e collettivamente.

L'attesa qualifica, in tale prospettiva, la soggettività umana verso l'A/altro, come soggettività responsabile, mediante una relazione che eccede la presa afferrante del singolo, sottraendosi alla sua mercificazione. L'attesa presuppone, perché sia generativa, la gratuità. E il credente scopre che il *da dove* e il *verso dove* egli osserva la realtà convergono nel Verbo incarnato, nel quale Dio *ad-viene* nella storia proiettandola verso il suo compimento. Un compimento che, conducendo all'ulteriorità del tempo, non toglie serietà al gioco esistenziale dei singoli ma, al contrario, ne sostanzia tutto il drammatico dispiegarsi nella libertà.

La ritmica che caratterizza il dinamismo temporale vissuto dal soggetto mediante la visione, la memoria e l'attesa è tenuta assieme dal dono che il tempo stesso è e che io posso fare ad altri esercitando quella «negazione attiva dell'annientamento»²⁰ che Gabriel Marcel intravede nella reciprocità delle differenze. Essa accade nel dono stesso e ci permette di cogliere la valenza generativa della fragilità e della vulnerabilità come timbri dell'unicità di ogni individuo e del legame solidale possibile nella libertà tra i molti.

3. Relazionalità

L'individuo della cosiddetta post-modernità fa fatica ad abitare la propria finitezza nella temporalità a causa dell'espulsione dal suo orizzonte di senso di quella alterità che a più livelli lo interpella.²¹

Esso vive collocato fra due opposte tensioni: da un lato la tendenza all'interdipendenza, dall'altro quella della frammentazione del reale.²² Un paradigmatico personaggio dello scrittore Italo Calvino, Palomar, descrive il caratterizzarsi del vissuto in un simile contesto lacerato e senza tempo: «Uomo nervoso che vive in un mondo frenetico e congestionato, il signor Palomar tende a ridurre le proprie relazioni col mondo esterno e per difendersi dalla nevrastenia generale cerca quanto più può di tenere le sue sensazioni sotto controllo».²³

²⁰ G. MARCEL, *Essere e Avere*, E.S.I., Napoli 1999, 42.

²¹ Ne offre un quadro la riflessione del filosofo Byung-Chul Han: cf. B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, Nottetempo, Milano 2017, 66-76.

²² Cf. ID., *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 9-50.

²³ I. CALVINO, *Palomar*, Oscar Mondadori, Milano 2002, 6.

L'estensione temporale di un accadimento, di per sé, spaventa l'essere umano con il suo intrecciarsi di momenti e difficoltà. Quando manca un reale spazio di trascendenza verticale e orizzontale egli fa fatica a raccogliersi in essi, a percepire ogni accadimento in unità, e trascendersi verso quel fine che fa sì che, tra la stabilità dell'esserci e la mutevolezza del divenire, pervenga a un baricentro. Al contrario, quando tale postura si eclissa, «la contingenza subita mi acceca a tal punto che il mio dolore giustifica ogni dolore, che io posso abitare nel mondo senza pensare ai meriti e alle colpe, senza esercitare alcuna responsabilità».²⁴

Il tempo accelerato che si vive nell'interdipendenza planetaria si nutre sia della globalizzazione che della comunicazione totalizzante che presentifica il presente in un flusso continuo di parole, immagini e di discorsi senza autentica voce, in un processo di ibridazione e di convergenza dell'umano mediante ambienti sempre più interconnessi e nuovi codici comunicativi. A questa frenesia dell'istante sembra talvolta mancare l'intervallo dell'attesa che ogni autentica presenza esige perché non sia assorbita nell'uniformità totalizzante della stessità.

Il grande paradosso di tale relazione sistemica, povera di un umanesimo della parola e della presenzialità, è la crescente frammentarietà polarizzante: nel mentre viviamo la presentificazione dell'istante sembra mancare la visione, lo sguardo profondo sul futuro ma anche sul passato con cui riconciliarsi.

In questa duplice tensione degli esseri umani sembra di rinvenire un complesso processo di evoluzione dell'individuo che, per quanto atomizzato, cerca quella relazionalità che caratterizza la sua fondamentale vocazione alla vita. Questo processo di evoluzione appare però discontinuo e non lineare, critico sotto certi aspetti, e ha tuttavia comportato un cambiamento del modo di conoscere la realtà e di aprirsi ad essa che l'emergenza sanitaria globale ha, ancora una volta, accentuato.²⁵ Così, mentre si percepisce che nell'antropocene gli esseri umani si stiano sempre più impadronendo delle leve della loro stessa evoluzione ponendosi nella condizione – per quanto possibile – di «controllare» il corso dei tempi, aumenta la frammentarietà polarizzante con cui dover fare i conti.²⁶

²⁴ LABATE, *Antropologia della disponibilità*, 100.

²⁵ La scienziata Ilaria Capua ha evidenziato in una sua riflessione come l'irrompere del virus Covid19 abbia quindi quasi costretto gli esseri umani a cambiare *mappa mentale*: cf. I. CAPUA, *Il dopo*, Mondadori, Milano 2020.

²⁶ Cf. P. DOMINICI, *Dentro la società interconnessa: La cultura della complessità per abitare i confini e le tensioni della società iper tecnologica*, FrancoAngeli, Milano 2019; K.R.

Perché la crisi derivante dall'emergenza sanitaria non sia un mero accadimento ma si tramuti in esperienza che lascia maturare è necessario superare quella impenetrabilità dell'istante data dalla mancanza di profondità che non permette il risuonare dell'espressività del senso e l'ospitalità della presenza dell'A/altro.

L'impenetrabilità dell'istante determinatasi nella postmodernità, non risiede semplicemente nell'esperienza soggettiva, ma si situa nel suo rapporto con il reale. Essa si tramuta in sordità dell'evento da parte del soggetto e trova le sue radici in quella mutazione della percezione della temporalità che è andata via via profilandosi di pari passo con la misurazione del tempo, con lo sbilanciamento sul dato cronologico-quantitativo.

Questa difficoltà provoca una fatica a reggere l'urto della finitezza che si palesa nell'angoscia per il proprio esserci tematizzata da Heidegger. Il riduzionismo della finitezza, ovvero il suo essere pensata come l'orizzonte ultimo inaggirabile,²⁷ esige di per sé un umanesimo che faccia breccia nella capacità del soggetto di esercitare un'apertura ospitale nella propria interiorità al limite della vulnerabilità che lo interpella.

Nella postmodernità sembra di sperimentare, del resto, l'approdo di un mutamento della percezione del tempo descrivibile in tre snodi: 1) uno snodo prospettico, ovvero quello derivante dalla misurazione del tempo permessa dalla tecnica; 2) uno snodo retrospettivo, ovvero quello derivante dall'osservazione dell'universo e dalla visione evolutivista; 3) uno snodo adiabatico, ovvero quello relativo all'intensificazione del presente culminata nell'infosfera.²⁸

Lo snodo prospettico muta lo sguardo in avanti dell'essere umano rispetto al dispiegarsi dei vissuti individuali e collettivi. Nella sua analisi della condizione tecno-umana, Paolo Benanti individua nell'apparire dei primi orologi a partire dal 1300 il passaggio da una concezione drammatica e qualitativamente intesa del tempo, a una concezione di tipo quantitativo e sequenziale:

POPPER, *Tutta la vita è risolvere problemi*, Rusconi, Milano 1996; K. LORENZ, *Vivere è imparare*, TEA, Milano 1993; K.R. POPPER – K. LORENZ, *Il futuro è aperto*, Rusconi, Milano 1996.

²⁷ La finitezza invalicabile, legge interna di una fluidità sempre mobile che consegna a una radicale *insecuritas*, vede il mondo come fonte infondata e indelimitabile all'origine di ogni realtà limitata e in rapporto all'esistenza umana co-partecipe del darsi-apparire del mondo stesso. Essa ritorna in vario modo e con differenti implicazioni in vari approcci finitisti: cf. G. PALUMBO, *Finitezza e crisi del senso. La nostra insecuritas e il richiamo dell'assenza*, Mimesis, Milano-Udine 2011, 59-67.

²⁸ Cf. A. BERGAMO, *Essere, tempo e Trinità. Paradigmi e percorsi ermeneutici*, Città Nuova, Roma 2021, 21-24.

Gli europei fino al XIV secolo non riuscivano a pensare il tempo come quantità: il tempo non era immaginato come una linea retta scandita in unità temporali uguali, ma come un palco per la messa in scena del più grande di tutti i drammi, la Salvezza contro la Dannazione.²⁹

Il tempo ridotto a tempo meccanico dell'orologio è un tempo nevrastenico segnato dal fare, un tempo che ha valore in sequenze di produttività tese a un utile, delineando il sempre maggiore primato della prestazione sulla presenza. Così se nella concezione aristotelica anche il tempo fisico è segnato da un fine che lo inhabita e lo apre, in certo qual modo, a una ulteriorità; nel tempo mercantile dell'orologio il fine rimane chiuso nella sua immanenza e si esprime come mera efficienza funzionalistica.

Il secondo snodo è retrospettivo, perché riguarda la domanda circa l'origine e il cominciamento, cambiandone l'ordine delle questioni. Il filosofo Charles Taylor lo pone in relazione all'età secolare:

Da un cosmo lineare, vecchio di appena cinque/seimila anni, siamo arrivati a pensarci come il prodotto di una storia emersa da quello che Buffon chiamava «le sombre abîme du temps» (l'oscuro abisso del tempo). Questa immagine efficace trae la sua forza dal fatto che la vasta distesa di tempo che sta alle nostre spalle, a differenza delle regioni spaziali che ci circondano, nasconde il processo della nostra genesi, della nostra comparsa.³⁰

Questo snodo, come rileva Taylor, comincia a maturare a partire dai primi decenni del Seicento per poi culminare simbolicamente nel 1859 con la pubblicazione dell'*Origine della specie* di Darwin. Tale sguardo sulla temporalità ha una valenza retrospettiva poiché provoca un disincantamento rispetto alla complessità del tempo, letto in maniera funzionalistica a un principio architettonico intratemporale legato all'evolversi biologico della vita e cosmologico dell'universo. L'eternità al di là del tempo viene così a essere ricondotta a questo schema che produce, stando a Taylor, una «azione erosiva del meccanicismo sull'incantamento, sull'incarnazione-espressione della realtà superiore nelle cose che ci circondano, che rese la presenza di Dio nel cosmo qualcosa non più accessibile nell'esperienza vissuta, o quantomeno non più nello stesso modo».³¹

Il terzo snodo è adiabatico, prendendo in prestito un termine della fisica, poiché opera una saturazione e impenetrabilità nella dialettica

²⁹ P. BENANTI, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era tecnologica*, EDB, Bologna 2016, 29.

³⁰ C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 414.

³¹ *Ivi*, 417.

tra memoria e futuro. Esso chiama in causa il rapporto tra l'intenzionalità umana e la tecnica. Con la fisica moderna e le teorie della relatività la spazio-temporalità viene a essere concepita come una sorta di «presente esteso».³² A questo viene ad aggiungersi l'impulso notevole dato all'umanità dalle nuove tecnologie, in particolare l'interconnessione tra i vari contesti culturali e sociali che trova nella tecnologia un suo volano. Dalla preistoria e dalla storia sembra così di essere approdati nel tempo dell'iperstoria, la quale però «soffre di amnesia digitale».³³

Con le tecnologie e il loro sviluppo, il quale provoca un'ansia del nuovo che tende quindi a dimenticare, la memoria viene a essere ridotta ad accumulo e immagazzinamento, per cui la logica dei *big data* smarrisce il discernimento qualitativo e comprime il vissuto in un presente digitale che non è che l'illusorio tentativo di eternizzare l'istante nel dato. Si perde di vista, pertanto, anche la profondità del futuro e la postura esistenziale dell'essere umano diventa a-storica e a-temporale. Questo non può non avere ripercussioni sulla capacità nell'epoca dell'iperstoria di pensare la relazione con Dio. Svuotata della sua caratterizzazione temporale, la religiosità rischia di ridursi a una gnosi fondata sull'individuo che, sebbene connesso ad altri, vive nella sua bolla. Nel rapporto con la tecnica e con le macchine, non sono né la tecnica né le macchine a essere il «problema», ma l'illusione dell'essere umano di essere *come* una macchina, mentre alcuni suoi dinamismi interiori sfuggono alla macchinizzazione e lasciano intravedere una eccedenza di senso.³⁴ Il tempo non può essere compreso come mero tempo fisico, indulgendo in un riduzionismo fisicalista, pensato solo attraverso la materialità data dalla caducità dell'esistente e dei corpi. Nel rapporto tra interiorità ed exteriorità in cui il tempo si esprime come divenire continuo e perenne mosaico di tessere che manifestano un senso nel reciproco legame si gioca una dinamica di riconoscimento e rapporto.

³² C. ROVELLI, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017, 47.

³³ L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017, 18.

³⁴ In questa prospettiva si potrebbero rileggere le meditazioni guardiniane sulla tecnica. Per Guardini la questione della tecnica esige una *risposta viva dell'essere*. In queste nove lettere, scritte fra il 1923 e il 1929, si nota una maturazione. La riflessione del teologo muove da una constatazione: «Vidi la macchina penetrare in un paese che finora aveva posseduto una cultura. Vidi piombare la morte su una vita di infinita bellezza e sentii che non si trattava soltanto di una perdita esteriore, tale da potersi sopportare rimanendo quel che si era prima di subirla; sentii esserci una vita, e del più alto valore, che può sussistere in un ambiente così» (R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 1993, 11).

4. Corporeità

Nell'epoca della ibridazione e di prospettive antropologiche postumanistiche, la preoccupazione per la salute del proprio corpo rispetto all'incombere di un pericolo per esso ci rimanda al fatto che il nostro *patire* il tempo permette di percepire la configurazione relazionale del *corpo* stesso,³⁵ poiché della temporalità ne facciamo esperienza nel corpo. Tutto questo ci invita a riscoprire quel mediatore esistenziale che è rappresentato per l'essere umano dalla corporeità, in cui il mondo dei gesti qualunque è oltrepassato dal mondo dei gesti autentici i quali nella prossimità dischiudono una diversa profondità del vissuto. Nell'orizzonte dell'esteriorità, infatti, si apre la nostra interiorità, in una reciproca interrelazione. Il nostro essere-corpo rimandandoci alla nostra finitezza ci colloca tra nascita e morte, tra inizio e fine, con tutto il peso della sua inquietudine e della preoccupazione, come dell'interesse per altri.³⁶ L'esteriorità è essenziale alla costituzione del tempo e, come evidenziava Romano Guardini, la «forma del tempo [è] propria del corpo»,³⁷ sino a porre in rilievo alcuni transiti ermeneutici:

Qual è il corpo di un uomo? Quello che aveva al momento della nascita? Quello della sua infanzia? Quello del compimento della sua crescita come adulto? Quello della sua vecchiaia? Quello della sua morte? [...] Il corpo umano, infatti, è presente in ogni istante, ma ciò che significa che esso è un attuarsi anche sotto questo rapporto e che la sua struttura è una struttura temporale, una configurazione del divenire, e cioè lo sviluppo del primo stadio, quello della fecondazione, fino alla morte.³⁸

Il nostro corpo non è pertanto una periferia del nostro essere, ma come l'antropologia biblica non cessa di rammentarci, nella unità psicosomatica che noi siamo, esso è ciò che ci orienta e fonda l'interdipendenza ermeneutica tra il tempo fisico e il tempo fenomenologico, tra il tempo che nella realtà esteriore ci sopravanza e il tempo che nella

³⁵ Sul tema del corpo, con un'ampia esplorazione a più voci della sua significatività: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Glossa, Milano 2007.

³⁶ «Il corpo [...] tiene insieme fisicamente ogni nostro aspetto, si muove nel mondo conferendo una forma tangibile di presenza a ciò che siamo, implica sensibilità, vulnerabilità, partecipazione alla rete di relazioni cui apparteniamo» (R. MANCINI, *Verso un'antropologia della creaturalità*, in MANCINI – FALAPPA – CANULLO – LABATE, *Per una antropologia della creaturalità*, 27).

³⁷ R. GUARDINI, *Etica. Lezioni all'università di Monaco (1950-1962)*, Morcelliana, Brescia 2001, 195.

³⁸ *Ivi*, 195-196.

realtà interiore soggettivamente sperimentiamo. L'essere umano è, per dirla sempre con Guardini, una «transitoria configurazione d'esserci (*daseingestalt*)».³⁹ Egli matura la sua figura in questo *trans-ire* nella realtà temporale, facendo esperienza di una eccedenza di senso che gli può venire incontro, aprendolo a una pienezza di vita. Essere corpo significa essere custodi e responsabili di una esperienza che umanamente viviamo nella carne e che ci fa cogliere, con Emmanuel Lévinas, il corpo come *corpo-effetto*,⁴⁰ ovvero nella sua costitutiva modalità relazionale. Il *corpo-effetto* è quel rinvenire l'unitarietà relazionale del corpo fisico e del corpo vissuto, in quella modalità-personale-d'essere che lo contraddistingue, costituzionalmente strutturato da una intrinseca relazionalità e solidarietà tra gli organi. Una realtà che porta impressa in sé una tensionalità escatologica.

Abitando la soglia della temporalità nella propria carne l'essere umano sperimenta il proprio esistere non solo come vita biologica ma anche come una bio-grafia, una storia innervata di vissuti, in cui gli incontri hanno occasionato l'apertura possibile al senso eccedente così che il grande enigma della temporalità si rischiarava quando alcuni passaggi significativi della storia personale hanno oltrepassato la mera *fatticità* e sono divenuti portatori di un dono, di una novità, di una verità. Il corpo individuale e il corpo collettivo sperimentati nella temporalità ci rinviano così a uno sguardo prospettico sul reale.

5. Presenzialità

L'emergenza sanitaria globale del Covid19, in quanto esperienza collettiva letta alla luce del *novum* dell'evento pasquale, invita a una ermeneutica del nostro abitare *questo* tempo con le sue peculiarità maturando uno sguardo sincero e disarmato su noi stessi, sul mondo, sugli altri e in definitiva su Dio. Si tratta di approfondire una ermeneutica della scacchiera ontologica dell'esistenza.

Papa Francesco nella lettera enciclica *Laudato si'* invita a considerare il reale nella sua consistenza ontologica alla luce del mistero trinitario:

Per i cristiani, credere in un Dio unico che è comunione trinitaria porta a pensare che tutta la realtà contiene in sé un'impronta propriamente trinitaria. San Bonaventura arrivò ad affermare che l'es-

³⁹ ID., *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2009, 96.

⁴⁰ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2010, 168ss.

sere umano, prima del peccato, poteva scoprire come ogni creatura «testimonia che Dio è trino». Il riflesso della Trinità si poteva riconoscere nella natura «quando né quel libro era oscuro per l'uomo, né l'occhio dell'uomo si era intorbidato». Il santo francescano ci insegna che *ogni creatura porta in sé una struttura propriamente trinitaria*, così reale che potrebbe essere spontaneamente contemplata se lo sguardo dell'essere umano non fosse limitato, oscuro e fragile. In questo modo ci indica la sfida di provare a leggere la realtà in chiave trinitaria.

Le Persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti, la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da se stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione. Tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità.⁴¹

La stabile solidità dell'essere e il divenire dell'incedere temporale trovano così coesione alla luce di questa visione d'insieme.

Il teologo russo Sergej Bulgakov sottolineava come «il divenire è la temporalità, la quale entra nell'eternità e ha in questa il suo fondamento».⁴² Il tempo presenta un duplice tratto: è discontinuo e composto di istanti atomizzati che si susseguono annientandosi l'uno dopo l'altro, l'uno nell'altro. Altresì il tempo è anche un grande mosaico del senso, in cui le singole tessere degli istanti sono tra loro interconnesse. La struttura temporale è così caratterizzata dalla molteplicità e dall'unità delle sequenze temporali in rapporto a un nesso causale, poiché «il tempo contiene in sé la legalità del *logos* delle cose, niente nel tempo può prendere posto o prodursi che non sia incluso in codesto *logos*».⁴³ Nel suo procedere il tempo è pertanto manifestazione di quell'incompletezza tipica della creaturalità, il suo scorrere implica un diventare, il quale rimanda all'attuarsi di un qualche contenuto che nei suoi

⁴¹ FRANCESCO, lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'*, 24 maggio 2015, nn. 239-240.

⁴² S. BULGAKOV, *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 186.

⁴³ *Ivi*.

istanti è custodito come promessa, progetto e fine. È in questo senso che Bulgakov rimarca come il tempo sia carico e denso di eternità, ovvero sia apertura a quel di più di senso che è simultaneamente radice, fondamento e contenuto. Occorre dunque superare il pregiudizio dell'*altrove* che impedisce di guardare più in alto il reale in un quadro complessivo che domanda l'esercizio di un pensiero umile e ri-conoscente.

Come si relaziona Dio, dunque, con il nostro tempo? Sottolinea il teologo russo come una prima (erronea) ipotesi sia quella che considera che in Dio il tempo non esista affatto. La sua eternità è qui concepita secondo una immutabilità statica che dissolve il tempo. Ma, come evidenzia Bulgakov, questo svuotamento del tempo, inteso come una sorta di illusione derivante dalla limitatezza dell'essere creato, è messo in crisi dal prendere in considerazione il rivelarsi di Dio che si svolge *nel* tempo: «La religione cristiana, per essere autentica, esige che il tempo sia realtà non solo per il mondo, ma anche per Dio e l'una cosa è condizione per l'altra».⁴⁴

Nella linea del dogma calcedonese Bulgakov opera una rilettura dell'ontologia del tempo. La vita che Dio Trinità vive è eternità d'amore nella sua tri-ipostaticità, atto eterno di reciproca interdonazione. Dio non rimane chiuso in se stesso ma poiché appartiene al suo essere se stesso l'uscire fuori di sé per amore è anche creatore, donando la vita fuori di sé a ciò che è altro da sé. Il ritmo dell'essere è kenotico e così nella creazione del mondo il tempo ha consistenza anche per Dio, un tempo innervato dal divenire che coinvolge Dio stesso nel farsi storia dell'incarnazione del Verbo permanendo nell'amore. Nel rapporto tra Dio e il mondo questo divenire non andrebbe quindi inteso nella prospettiva del panteismo, il quale pensa Dio e il mondo come stadi diversi di un unico principio assoluto immanente ad essi e che si auto-evolve. Tendenze, queste, che ritroviamo ad esempio nel primo Schelling per il quale il pieno sviluppo di Dio coinciderebbe con l'evoluzione del mondo o in Hegel in cui Dio è la logica che precede la creazione del mondo e che successivamente si realizza con esso.⁴⁵

Nel quadro trinitario del darsi dell'essere l'unità e la molteplicità, l'identità e l'alterità, si tengono insieme senza risolversi monisticamente, ma in un rapporto tensionale tra loro in cui una molteplicità di livelli ontologici si rapportano secondo la ritmica del *fare spazio* per amore tipica dell'orientamento kenotico. In questo senso eternità e temporalità sono in relazione tra loro ma non si intromettono confusa-

⁴⁴ *Ivi*, 189.

⁴⁵ Kurt Appel approfondisce le virtualità e i limiti dei due approcci alla questione della temporalità in Schelling ed Hegel: cf. K. APPEL, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018, 79-146.

mente l'una nell'altra. Il Verbo incarnato costituisce pertanto il centro del tempo e nel suo *kairos* ogni istante cronologico conosce una intensificazione qualitativa. Nell'apertura della fede l'essere umano sperimenta che, per il suo essere a immagine di Dio, la reciproca relazione tra tempo ed eternità che si dà nella divino-umanità del Verbo lo *inter-essa*.

L'esistenza in-Cristo ci colloca in una struttura temporale trasfigurata, come evidenzia Klaus Hemmerle:

Nell'incarnazione del Figlio la struttura del nostro tempo che scorre e tempo che scade viene non solo «fatta propria» e accettata da Dio e in suo Figlio, piuttosto questa appropriazione e accettazione è al contempo assunzione di tutti i destini umani, di tutto il tempo, lo rende suo tempo di vita e di morte simultaneo a sé e simultaneo ad esso. In tal modo emerge una nuova chance per il nostro tempo: attraverso il suo spirito possiamo comunicare con lui nel nostro tempo, possiamo vivere la sua vita nella nostra vita. Siamo battezzati nella sua morte e risurrezione, siamo attrezzati con il suo Spirito, così che con lui e in lui possiamo dire al Padre «Abba».⁴⁶

Nel *novum* della Pasqua emerge un dinamismo cristologico e pneumatologico coinvolgente il reale.⁴⁷ Il Cristo risorto, infatti, «contiene in sé lo spazio e il tempo e tutti gli esseri, anziché essere lui soggetto allo spazio e al tempo».⁴⁸ Nel suo farsi dono totale al Padre egli porta con sé tutto il cosmo in un continuo essere presente, sempre nuovo nella dinamica dell'essere incorporati in lui imprimendo una tensionalità escatologica. L'intera storia dell'umanità viene così *raccolta* e *accompagnata* in un unico disegno di salvezza, che culmina in Gesù crocifisso e risorto ed è orientato verso la *ricapitolazione* di tutta la creazione in lui.

Il cristiano trova così la forma filiale e fraterna dell'abitare la complessità a partire dal battesimo, lasciandosi associare alla libertà di Gesù nell'incorporazione, mediante il dono che egli fa di sé al Padre, venendo introdotto nella luce e nella forza dello Spirito in un modo radicalmente nuovo di esistenza che si rende trasparente nella reciprocità.

Questo processo dinamico si compie nel tempo, segnato dalla distorsione ridondante del peccato che introduce una situazione oggettiva di disturbo, nella quale sono messe in crisi la visione di sé e la perce-

⁴⁶ K. HEMMERLE, *Trinità e tempo*, in Id., *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, a cura di V. GAUDIANO, Città Nuova, Roma 2018, 352-353.

⁴⁷ Scrive H.U. von Balthasar: «La risurrezione corporea e la non meno corporea ascensione non sono disincarnazioni, bensì trasformazioni di tutto l'uomo, spirito e corpo, nell'esistenza pneumatica» (H.U. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio. Teodrammatica 2*, Jaca Book, Milano 1982, 386).

⁴⁸ G. ROSSÉ, *La risurrezione di Gesù*, EDB, Bologna 2016, 33.

zione della realtà in un quadro corporeo relazionale in cui è implicata la solidarietà dell'aiuto, l'accettazione e il dono reciproco nel bisogno, la scoperta di limiti e qualità che ci appartengono e che Dio ci ha dato. L'essere incorporati in Cristo *in-segna* l'essere umano, aprendolo all'ulteriorità del dono, e accompagnandolo nel discernimento del senso dell'essere.

L'incorporazione, iniziata nel battesimo, giunge alla sua pienezza nell'eucaristia in cui si rende trasparente un modo trinitario di esistenza: la comunità ecclesiale che scopre la presenza viva e operante in mezzo ad essa del Risorto. Le lettere paoline sono impregnate di questa considerazione, infatti «Paolo considera la comunità come corpo di Cristo con il realismo col quale il pane eucaristico è il corpo di Cristo».⁴⁹ Temporalità e intersoggettività si coimplicano in una relazionalità nella quale ogni istante si offre come dono reciproco, nell'unico dono che Cristo fa di sé al Padre. La morte di ogni singolo istante perduta in Cristo viene ritrovata nel *novum* della Pasqua, che fa breccia nel presente.

Il tempo non è pertanto il mero succedersi del mio tempo individuale, esso è anche l'incontrarsi bio-grafico nella storia nella quale tutti siamo portati in Cristo. Nessun istante è perduto o vano quando vissuto in tale apertura solidale. In questo senso l'eucaristia *segna* l'ingresso in questo *patto nuovo* con Dio in Cristo, in un tempo testamentario, per così dire, che trova in lui il suo centro effusivo e reciprocante. Come ricorda Hans Urs von Balthasar quando afferma che «in forza della sua corporeità il Figlio può conformare a sé l'umanità come suo proprio "corpo" (1Cor 12,27), per mezzo della sua Eucaristia (1Cor 10,16 ss.) in cui egli versa la sua "pienezza" come in un vaso che viene appena formato da questo versamento».⁵⁰

Nell'essere personalmente incorporati in Cristo si radica l'espressività dialogica che muove alla offerta di tale dono anche a coloro che non ne hanno fatto ancora esperienza.⁵¹ Il tempo è trasfigurato, pertanto, non nello svuotamento della sua consistenza, bensì nel trovare il suo

⁴⁹ ID., *Voi siete corpo di Cristo. Evoluzione storica da san Paolo ai nostri tempi*, Città Nuova, Roma 1986, 24.

⁵⁰ VON BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, 387.

⁵¹ Come sottolinea Luis Ladaria: «Lo Spirito non è solo un dono ad ogni credente, ma anche, e diremmo quasi primariamente, un dono alla Chiesa. Lo Spirito Santo è il vincolo di amore tra il Padre e il Figlio, loro perfetta unità, il "noi" di entrambi. Possiamo avventurarci in queste speculazioni sull'essere di Dio e dello Spirito nella vita intradivina perché lo Spirito Santo è il vincolo di unione con Cristo e tra noi stessi [...]. Solo se gli uomini sono uno nell'unità dello Spirito sono uniti a Cristo; siamo un "tu" per Dio essendo e sentendoci "noi"» (L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, G&B Press, Roma 2012, 440-441).

punto focale e il suo punto di trazione nella luce e nella forza dello Spirito Santo.

6. In conclusione

Il tempo dell'emergenza sanitaria globale nel suo essere esperienza collettiva non si manifesta come una semplice battuta d'arresto rispetto a un ritmo vorticoso dell'esistere, bensì come l'intensificazione di una *krisis* che implica un discernimento circa il nostro dare qualità al tempo.

Il tempo coinvolge lo spazio dei vissuti coinvolgendo così la relazione. La relazione a sua volta chiama la presenza che non può ridursi a una spettralità, piuttosto dischiude a un esserci in cui la traccia e l'assenza invitano al dialogo e alla maturazione. Da qui si dipana la tessitura di un tempo liberato dall'infernale e affannoso succedersi degli istanti da riempire, in cui la saturazione degli oggetti cancella la presenza reale e marca la pallida stessità di ogni ora e per la quale la simultaneità cancella il farsi storia del vissuto in cui emerge un significato. Quando la presenza si riduce a un essere sempre presente, come viene concesso dalla intersoggettività simulata dei dispositivi digitali,⁵² si manifesta una ipertrofia del possibile in cui tutto/i sembrano sempre disponibili, salvo essere svuotati o frustrati di fronte al dato a causa della propria limitatezza temporale. Nello stesso momento si dà anche una distrofia del probabile, ovvero un restringimento della possibilità di decidere, poiché se tutto sembra virtualmente possibile, ogni cosa attenua il darsi della sua differenza depauperando la libertà del soggetto rispetto al reale in cui porsi responsabilmente.⁵³

Una prima istanza che possiamo dunque porre in evidenza è il recupero della profondità del tempo, non più annientato nella simultaneità del dato, ma accolto nella sua valenza intervallare in cui ogni singolo istante cronologico è aperto e permeabile al darsi in esso di un momento kairologico, come scoperta e ricezione attiva di un senso che vada al di là del contingente.⁵⁴

⁵² Cf. DOMINICI, *Dentro la società interconnessa: La cultura della complessità per abitare i confini e le tensioni della società iper tecnologica*, 138.

⁵³ Cf. U. PAGANO, *L'uomo senza tempo. Riflessioni sociologiche sulla temporalità nell'epoca dell'accelerazione*, FrancoAngeli, Milano 2011, 100.

⁵⁴ Nella prospettiva evidenziata da papa Francesco, nella quale anche la nozione di bene comune conosce una sovraccordatura relazionale che nel tempo si dipana mediante una solidarietà intergenerazionale scoperta e accolta: «La nozione di bene comune coinvolge anche le generazioni future. Le crisi economiche internazionali hanno mostrato con crudezza gli effetti nocivi che porta con sé il disconoscimento di un de-

Una seconda istanza è la messa in luce della valenza relazionale del tempo che non si riduce alla percezione che io ne ho di esso ma mi apre a un vissuto comunitario. In questo senso la presenza del cristiano nel mondo si pone non come quella presenza che vuole riempire e occupare l'orizzonte ma come il segno di un rimando a una gratuità libera dalla necessità utilitaristica, una dedizione liberante nel gesto della cura, una prossimità sostenibile calibrata nel dirsi/darsi della presenza/assenza dialogica che trova la sua radice in Dio Trinità che dimora in me, come nel cuore degli altri. Significa riscoprire la priorità ontologica della presenza sulla prestazione.⁵⁵

Una terza istanza è quella aperta sul *fare segno* nell'immanenza della presenza trascendente del Dio unitrino che rinvia al suo accadere tra gli esseri umani nella relazione agapicamente orientata, nell'amore vicendevole. A questo riguardo quanto affermava Karl Barth nel suo commento all'Epistola ai Romani rimane di una valenza significativa nell'abitare le fasi di passaggio e i momenti di crisi della storia.

Il tempo è fatto anche di momenti di crisi e di incertezza in cui pare di fare l'esperienza del caos e dell'abisso. Tuttavia, questi momenti rimandano alla profondità e all'altezza della vita in cui rinvenire un punto fermo. Tale orizzonte sembra emergere diffusamente nella *Lettera ai Romani*, in particolare nel capitolo 13, nel quale la terza unità (vv.11-14), si sofferma sul momento favorevole (*kairos*) collegandolo alla salvezza quale prossimità del Regno di Dio nella storia, attraverso un richiamo all'amore fraterno che innerva il tessuto relazionale della comunità dei credenti e che si concretizza in una presa in carico della fragilità e della finitezza in Cristo che l'ha fatta propria.

L'orizzonte di questo amore è dischiuso dal dono di grazia, il quale in Cristo Gesù raggiunge l'essere umano chiamandolo nella fede

stino comune, dal quale non possono essere esclusi coloro che verranno dopo di noi. Ormai non si può parlare di sviluppo sostenibile senza una solidarietà fra le generazioni. Quando pensiamo alla situazione in cui si lascia il pianeta alle future generazioni, entriamo in un'altra logica, quella del dono gratuito che riceviamo e comunichiamo. Se la terra ci è donata, non possiamo più pensare soltanto a partire da un criterio utilitarista di efficienza e produttività per il profitto individuale. Non stiamo parlando di un atteggiamento opzionale, bensì di una questione essenziale di giustizia, dal momento che la terra che abbiamo ricevuto appartiene anche a coloro che verranno». (FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 159).

⁵⁵ La priorità ontologica della presenza sulla prestazione non significa la svalutazione del valore dell'agire e dell'operare dell'essere umano nella realtà in cui è posto; piuttosto riaffermare nella unicità del *volto* di ciascuno, a partire dalla sua radice trascendente, l'esprimersi di un agire generativo in relazione all'A/altro. Sembra essere questa una delle ricadute della riflessione operata da Emmanuel Lévinas. A questo riguardo: cf. A. PONZIO, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1995, 20-23.

a volgersi verso il Padre. Commentando questi versetti Karl Barth fa notare come nell'amore vicendevole risieda la *grande possibilità positiva* la quale, nel quadro della crisi con cui i cristiani si confrontano, lascia accadere l'essere introdotti in un diverso modo di abitare il corso del tempo,⁵⁶ esprimendo la postura del credente nella storia. Tale postura *agapica* si realizza drammaticamente nella libertà, libertà di Dio che in Cristo si incontra con la libertà dell'uomo, così che «l'uomo che è *toccato dalla libertà di Dio* è l'uomo che ama».⁵⁷ L'amore di Dio si compie nell'evento dell'incontro con l'altro, in una dinamica di interpellanza e risposta⁵⁸ e pertanto anche il *kairos* sembra possedere una indole comunitaria e relazionale:

L'amore è la «relazione spirituale» col prossimo (Kierkegaard), cioè la relazione di unità col prossimo (la comunione, *communio*), creata dalla domanda che è posta e dalla risposta che mi è data da quel Tu (lo Spirito!) che mi sta di fronte, se e come è vero che io sono uno (in comunione, *communio*) con Dio.⁵⁹

Il tempo autentico, che conosce una intensificazione qualitativa, è quel tempo che riceve la sua *verità* e la sua *unità* nel suo nesso orientativo e viene vissuto *in* Cristo come suo corpo nella relazione e nel dono reciproco. Karl Barth sottolinea così con vigore come nell'esistenza dell'individuo si dia un momento decisivo nel presente, un *kairos* esistente, che rimanda effusivamente all'unico *kairos* di Cristo, implicando una decisione personale dell'individuo in rapporto all'A/altro:

Questo attimo è l'attimo *eterno*, il momento di *adesso*, nel quale il passato e il futuro si formano, quello nel suo andare e questo nel suo venire. Il tempo tradisce il suo segreto: non è *esso* che va e viene, ma è *l'uomo* che in Dio è stato, è, e sarà, muore e vive, cade e sta, è colui che *egli è* e colui che *egli non è*, creato come questo o quell'uomo, e ricreato come l'Uno, come l'individuo, in tutta particolarità e validità universale ed è sempre l'uno e l'altro, il primo nel superamento del secondo, *in Cristo*, cioè nella invisibile *svolta* dei tempi.⁶⁰

⁵⁶ Cf. K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002, 473.

⁵⁷ *Ivi*, 478.

⁵⁸ Cf. *ivi*, 475.

⁵⁹ *Ivi*.

⁶⁰ *Ivi*, 478.



Il presente contributo passa in rassegna alcuni plessi concettuali che si offrono all'intelligenza credente alla luce delle interpellanze poste in essere dall'emergenza sanitaria globale del virus Covid19: complessità, relazionalità, corporeità e presenzialità. A partire da essi si delinea l'esperienza resa possibile per l'essere umano, nel novum dell'evento pasquale, di un orizzonte di senso nell'abitare il tempo e la storia nella relazione con Dio.



This article reviews some conceptual frameworks which are offered to the believing intelligence by the light of the demands raised by the Coronavirus global health emergency: complexity, relationality, corporeality and presence. Starting from them, it is possible to outline the experience, which is made possible for the human being in the novum of the paschal event, of a horizon of meaning in inhabiting time and history in the relationship with God.

**TEMPO – COMPLESSITÀ – RELAZIONALITÀ – CORPOREITÀ –
PRESENZA**