

**Storia, libertà, carità.**

**una riflessione teologica sulla nozione di progresso.**

G. Tanzella-Nitti

Facoltà di Teologia

SISRI - Scuola Internazionale Superiore per la Ricerca Interdisciplinare

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

Vatican Observatory

Istituto di Filosofia dell'agire scientifico e tecnologico (FAST), Università Campus Bio-medico, Roma

Un dibattito interdisciplinare che ha come titolo “Darsi un futuro” reca al suo interno il concetto implicito di progresso e la domanda su quale sia il suo significato, in particolare, come recita il sottotitolo, il rapporto fra progresso scientifico e promozione umana. Pare dunque logico che la teologia cristiana si senta interpellata in più livelli e secondo diversi punti di vista.

Come semplice premessa, desidero osservare che, di fatto, le nozioni di *futuro* e di *progresso* si richiamano a vicenda. Nella sua valenza storico-filosofica, la nozione di futuro reca al suo interno quella di progresso, altrimenti si parlerebbe di futuro solo come semplice coordinata dimensionale-spaziale in una rappresentazione geometrica dei comportamenti umani, della società o dei suoi dinamismi. Ma gli esseri umani non sono punti su un grafico...

Il pregiudizio tardo-illuminista, veicolato dal positivismo e poi dal marxismo, vedeva nel cristianesimo un freno per il progresso scientifico e sociale dei popoli. Ormai superato questo pregiudizio, grazie ad una seria storiografia dei fatti, ci si può oggi chiedere con obiettività se la teologia cristiana possieda una specifica riflessione sul progresso.<sup>1</sup> Ciò equivale a domandarsi, ad esempio, se la Rivelazione ebraico-cristiana ci consegni una comprensione *teologica* dell'idea di progresso, e se l'*ermeneutica teologica* associata a questa nozione sia capace di mettere in luce aspetti nuovi e originali del progresso rispetto a quanto potrebbero fare la filosofia o le scienze, magari chiarendo anche eventuali ambiguità. In sostanza: il cristianesimo aggiunge qualcosa ad una nostra riflessione sul progresso?<sup>2</sup>

Cercherò di affrontare il mio tema in tre passi successivi. Il primo sarà esaminare cosa la categoria filosofica di progresso reca con sé, in particolare le nozioni di storia e di libertà e quali rapporti esse abbiano con il mondo classico e quello moderno. Il secondo passo sarà approfondire le origini ebraico-cristiane di questi tre concetti—libertà, storia e progresso—, cosa essi davvero significhino in prospettiva teologica e quali legami essi abbiano con una importante nozione teologica, quella di *speranza*.

Nel terzo e ultimo passo accosteremo alle precedenti nozioni quella di *carità*, cercando in essa la chiave per leggere e discernere il rapporto fra progresso scientifico—inteso qui anche nei suoi aspetti tecnici e tecnologici—e promozione umana.

## **I. La radice cristiana della nozione moderna di progresso e l'assenza nel mondo classico delle nozioni di storia e di libertà**

Va subito osservato che molte delle visioni filosofiche sul progresso affondano le loro radici proprio nel pensiero cristiano e in alcuni casi ne rappresentano sviluppi, ma anche derive e radicalizzazioni. Sarebbe difficile scrivere una storia della filosofia del pensiero occidentale senza chiamare in causa categorie originariamente consegnateci dalla Rivelazione. Esse vengono di solito implicitamente assunte o in alcuni casi perfino espropriate.<sup>3</sup>

Va inoltre ugualmente osservato in chiave propedeutica, il limite, quando non la vera e propria fallacia, di impostazioni oggi dominanti, come ad esempio quella di un supposto confronto dialettico fra fede e ragione, fra materia e spirito, fra scienza e umanesimo, fra Chiesa e mondo. Conservare questo pensiero dialettico o perfino conflittuale equivarrebbe a prolungare il pregiudizio tardo-illuminista cui prima ci riferivamo, condizionerebbe la comprensione del rapporto fra ciò che è umano e ciò che è cristiano impedendoci pertanto di esaminare con obiettività il nostro tema.

Per valutare quale contributo il cristianesimo abbia recato all'idea di progresso, invece di partire subito dalla concezione cristiana della tecnica, dell'attività scientifica o del lavoro umano in genere, dobbiamo dirigerci piuttosto alla concezione della *storia* e della *libertà*.<sup>4</sup>

Come è noto, l'idea di "progresso", almeno secondo i contenuti che qui ci interessano e che la vedono essenzialmente legata alla conoscenza scientifica, si forgia soprattutto nella modernità.<sup>5</sup> Preparata nel Seicento da Francesco Bacone e da Cartesio, si sviluppa nel Settecento prima con l'Illuminismo e poi con il positivismo di Comte, trovando un importante snodo con Hegel (1770-1831), la cui filosofia darà più tardi origine alle visioni del progresso di ambito specificamente idealista, fino alle utopie veicolate nell'Ottocento dal marxismo, dagli scientismi ingenui e, in misura minore, dal romanticismo. La grande influenza dello snodo hegeliano e la fortuna del suo uso strumentale in alcune visioni della scienza sono dovute soprattutto al fatto che l'idea di progresso viene legata dal filosofo tedesco allo sviluppo dello Spirito ed assume dunque i caratteri del determinismo, dell'autorealizzazione e della totalità, caratteristiche care alla scienza settecentesca e ottocentesca.<sup>6</sup>

Il punto in questione è che tutte queste visioni, da Bacone fino a Marx, nascono e prendono forma grazie a concezioni e categorie introdotte dal cristianesimo, o che hanno comunque in esso le loro radici. Basterebbe una lettura dei capitoli centrali delle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel (postume, 1837) per rendersene conto: qui la fenomenologia dello Spirito che si realizza nella storia, giungendo alla sua

autocoscienza come Assoluto, è spiegata in costante dialogo, quasi in parallelo, con il fine soprannaturale della religione cristiana, tanto il processo di perfezionamento ascetico del singolo, come quello di universale glorificazione di Dio.

Non poche delle utopie politiche o sociali dell'epoca moderna, anch'esse fondate sull'idea di progresso, si basano su idee e concezioni proprie di un idealismo cristiano alle quali però, come osserva Romano Guardini ne *La fine dell'epoca moderna* (1950), è rimasto solo il guscio esteriore e sono pertanto condannate a esaurirsi o ad impazzire, venendo a mancare, a motivo del materialismo e della secolarizzazione, la linfa spirituale che le sosteneva.<sup>7</sup>

Alla luce di questo implicito legame fra filosofia moderna e schegge impazzite di cristianesimo, come valutare l'eventuale specificità del contributo che la teologia cristiana potrebbe recare anche oggi ad un dibattito sul progresso? Ciò può essere fatto, a mio avviso, solo istruendo un confronto con la cultura greca e con la cultura classica in genere: fu infatti in questa cultura, dotata di origini consolidate e di pensatori propri, che l'annuncio dell'evento cristiano irruppe con tutta la sua novità. Vediamone brevemente alcuni contenuti schematici.

In primo luogo il pensiero classico poneva la perfezione nell'immutabilità, unico modo di assomigliare ad un Assoluto concepito come eterno possesso di sé, secondo un'idea di eternità che coincideva con quella di un tempo infinito e indefinito. Il cambiamento era certamente riconosciuto in natura, ma visto come "instabilità", talvolta come vera e propria negatività, come un dinamismo provvisorio che, svolta la sua funzione, doveva riportare il sistema alle sue condizioni iniziali. In ambito morale, la virtù era una forma di equilibrio, una misura da non oltrepassare per non incorrere in quanto stabilito dal fato e dalle sue leggi eterne. Entro un simile contesto, il "progresso" non poteva essere concepito che come un procedere limitato, instabile e provvisorio.

In secondo luogo, dai poeti classici agli scrittori di tragedie, da Platone ad Aristotele, dagli stoici ad Epicuro, tutti hanno in comune una visione negativa dell'iniziativa umana che si spinga *oltre*, che esplori nuove strade, che sappia osare, perché concepita unicamente come movimento verso il male e come sorgente di infelicità. Per mostrarlo, basterebbe ricordare i miti di Prometeo o delle Colonne di Ercole. Il punto per noi importante è che, senza iniziativa e senza speranza di successo, non c'è storia.

Sebbene la parola storia esistesse, il significato del sostantivo greco ἱστορία non indicava quanto noi, in una cultura ormai segnata dal cristianesimo, intendiamo oggi con questo termine. La parola è vicina al sostantivo *histor* che indica colui che vede, conosce, fa esperienza. *Istoria* rimandava pertanto all'idea del fare esperienza, del conoscere mediante osservazione, da tradurre come "indagine", "informazione", "conoscenza". Solo secondariamente il termine indicava "il racconto di un'esperienza", con un'accezione simile al nostro odierno "raccontare una storia" per istruire qualcuno o educarlo alla vita. È interessante che l'aggettivo "scientifico" si indicasse proprio con ἱστορικὸς, nel senso di accurato, esatto. Con la ἱστορία si fa

scienza, si fa anche esperienza, ma in senso stretto non si genera progresso, non si avanza verso un oltre, né ci si dirige collettivamente verso un obiettivo. Se di progresso si poteva parlare, questo consisteva nell'apprendere da chi aveva ricevuto i colpi della sorte, ascoltandone il racconto e imparando così a destreggiarsi. Il progresso poteva essere solo la somma cumulativa delle esperienze fatte, o al massimo il procedere del soggetto verso un suo miglioramento morale in senso ampio, verso una sua "purificazione".

Il pensiero greco-romano non conosceva l'idea di libertà. La libertà era una condizione sociologica, schiavo o libero, non una dignità legata alla persona umana in quanto tale, perché capace di costruire un progresso responsabile. Tutto, in natura e nella vita degli uomini, era dominato dalla necessità. Dove, invece, comparivano le nozioni di caso e di indeterminazione, come nella filosofia materialista degli atomisti, queste non conducevano all'idea di novità, a qualcosa che potesse emergere e progredire, né creavano spazio alla nozione di libertà.

Il diritto romano poteva parlare di legge, di doveri o anche di responsabilità individuale, senza dover per questo riflettere sul fondamento antropologico della libertà. Per il mondo greco, come per quello romano, gli esseri umani erano sottoposti alle leggi del fato, al volere degli dèi, all'ineluttabilità delle leggi di natura.

La versione popolare di questa concezione era trasmessa dall'astrologia e dall'idolatria astrale, che teorizzavano l'influsso efficace dei corpi celesti sulla vita degli uomini, suscitando la ferma critica dei Padri della Chiesa, impegnati appunto a difendere la libertà personale. L'idea che gli uomini potessero costruire la storia con la loro libertà e loro progettualità, potendola indirizzare, con il loro libero arbitrio, verso il bene o verso il male, era assente.

A ciò va infine aggiunto, come ben noto a tutti, che il pensiero classico e le visioni filosofiche orientali in genere non possedevano una nozione lineare di tempo, e dunque mancava l'idea che questo potesse generare un progresso significativo. Il tempo fluisce solo in forma circolare, riproponendo i suoi corsi e ricorsi. Non vi è nulla di nuovo sotto il sole: la saggezza consiste nel saperlo, nel farne esperienza e tenerne conto. Il mondo non ha alcuno scopo verso cui dirigersi, né alcun fine cui dare compimento: non ha altro obiettivo da raggiungere, se non quello di mantenere l'armonia fra le parti (*kósmos*). Non esiste una fonte di senso capace di orientare una storia che non c'è.

In sostanza, nel mondo classico manca lo sguardo di un Creatore increato, soggetto di intenzionalità e di libertà. Per dirlo in termini geometrici, manca un punto di osservazione "esterno" al sistema. Dal suo interno, tutto il progresso che il sistema può realizzare, è solo orientarsi una volta e un'altra verso il proprio auto-equilibrio. La "nuova alleanza" proposta da Prigogine e Stengers, basata su una visione della natura che esalta i fenomeni che avvengono in condizioni lontane dall'equilibrio, e che la loro opera implicitamente presenta come critica alla "vecchia alleanza" basata su una supposta visione cristiana che esaltava l'equilibrio, è in realtà una critica al pensiero classico. Gli autori, tuttavia, lo ignorano.<sup>8</sup>

## II. L'impatto e la novità del messaggio cristiano sulla libertà e sulla storia

Sullo sfondo di queste tre principali visioni presenti nel pensiero classico—il cambiamento come negatività, l'*istoria* come esperienza senza progresso e senza libertà, il tempo come eterna riproposizione di un ciclo circolare—è facile valutare l'impatto e la novità della Rivelazione ebraico-cristiana e del messaggio evangelico che la introduceva nel mondo greco-romano.<sup>9</sup> Vediamone le principali novità.

Il mondo creato dal Dio di Israele ha un inizio e tende verso un fine. In quanto creato, il mondo non ha un semplice sviluppo, ma una storia, perché incarna un progetto. Il cristianesimo ne annuncia il compimento, *già ma non ancora*, nel mistero pasquale di Gesù Cristo, che con la sua morte e risurrezione redime l'uomo e rivela il senso del cosmo.

L'eternità di Dio non è una storia o un tempo infinito, ma trascendenza, perché radicale separazione ontologica dal mondo. Di conseguenza l'origine, il termine e il senso globale della storia giacciono *fuori della storia*, non sono da essa deducibili.

La persona umana, creata ad immagine e somiglianza di Dio, è chiamata a conoscere ed amare il suo Creatore nella libertà in modo responsabile. L'uomo e la donna ricevono da Dio il mandato di custodire il mondo ma anche di farlo progredire, di umanizzarlo, di portare a compimento un universo creato *in statu viae* e non ancora perfetto in sé stesso.<sup>10</sup> Ad essi viene consegnato uno scopo da realizzare, aperto sulla storia. La creazione si presenta pertanto come un'opera di Dio *aperta*. Essa è compiuta nel suo disegno intenzionale, ma incompiuta nella sua realizzazione storica. Il mondo è aperto e non deterministico perché frutto della libertà: ha origine dalla libertà del Creatore ed è affidato alla libertà delle creature umane, plasmate a Sua immagine e somiglianza. Proprio perché creato *in statu viae*, l'essere umano ha il compito preciso di condurre il mondo verso il suo fine, cioè di contribuire alla realizzazione storica del progetto divino. Lo fa e lo farà attraverso la sua opera di conoscenza (scienza), ma anche di trasformazione e di umanizzazione della terra (tecnica).

Non si tratta di una semplice trasformazione, ma di una vera e propria co-creazione, perché la persona umana la realizza con la sua libertà, creatività e fantasia, non con il determinismo di una macchina programmata. Il compito della persona umana consiste pertanto nell'*esplicitare* (non usiamo il verbo *sfruttare*) le potenzialità, le leggi e le ricchezze ancora inespresse nella creazione, secondo i disegni di Dio.

L'alleanza offerta da Dio ad Abramo, più volte rinnovata, affida agli uomini una *speranza*: far giungere alle genti di tutti i tempi una benedizione che riunisca l'umanità in una sola famiglia, in un solo culto rivolto all'unico e vero Dio. Più tardi, ai discepoli di Gesù sarà consegnata una nuova e più grande speranza salvifica: estendere a tutti gli uomini di ogni tempo i frutti della redenzione realizzata dalla Pasqua del Cristo. La Chiesa, sacramento dell'unione di tutto il genere umano con Dio, diviene soggetto di

un entusiasmante progresso: quello di un seme che deve diventare albero, di una vigna che deve portare frutto, di un campo che deve maturare in raccolto.

È dunque nel cristianesimo che il tempo diventa “storia”, la storia acquista una dimensione salvifica e diviene progresso, il progresso del regno di Cristo sulla terra fino a quando Dio sia tutto in tutti.<sup>11</sup> San Paolo ne traccia una grandiosa traiettoria nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi, quando parla di un mistero taciuto dal Padre nei secoli e rivelato adesso in Cristo: ricapitolare tutte le cose del cielo e della terra nel suo Figlio e fare di tutti i popoli un solo popolo filiale. Anzi, l’intera creazione interpreta un incessante progresso che punta all’Incarnazione del Figlio, nella pienezza dei tempi.<sup>12</sup> I cristiani cooperano con speranza alla ricapitolazione di ogni cosa nel Figlio, edificando la nuova creazione nella carità. Tutto punta all’attesa di un *eschaton*, al compimento di un *pleroma* che estenderà ciò che è già dato ma *non ancora* realizzato.

Una delle più ardite ricerche di sintesi fra il respiro cosmico di questa visione cristiana di futuro, la storia della materia e della vita, e il progresso dovuto alla scienza e alla tecnica, è il tentativo proposto da Pierre Teilhard de Chardin. Sebbene soggetta a qualche incertezza, si tratta della visione, cristianamente ispirata, che ha maggiormente enucleato le virtualità contenute nel progresso umano sulla terra.<sup>13</sup>

Tutto, nel disegno cosmico e storico voluto dal Padre in Cristo, è dominato dalla *libertà*, non dalla necessità: libera, e perciò suscettibile di fallimento, la risposta dei progenitori, libera la risposta di Abramo e quella di Maria, libera l’obbedienza del Figlio fatto uomo. Dio compie un’iniezione di senso nella storia con eventi unici e irripetibili, cioè irrompe nel *chronos* con dei *kairoi* che segnano la differenza: l’inizio del tempo con la creazione dal nulla, il sorgere della vita sulla terra, la chiamata dell’uomo, l’incarnazione del suo Figlio, la sua morte e risurrezione.<sup>14</sup> I cicli del tempo cronologico, della settimana, delle stagioni e degli anni, saranno impiegati per fare memoria, per ricordare ciò che, in modo significativo, è davvero accaduto una volta per tutte, imprimendo alla storia un corso che non può essere più azzerato.<sup>15</sup>

Ovviamente non tutto, in questo progresso, si volge sempre secondo quanto previsto dagli uomini. Procedere secondo i piani di Dio implica la possibilità di fermarsi, di sbagliare strada e correggere la propria direzione di marcia. Anche la storia della salvezza è fatta di battute d’arresto, di incomprensioni o di sconfitte, ma sono eventi che Dio stesso riconduce a buon fine, servendosi degli errori dell’uomo perché quest’ultimo maturi e divenga maggiormente responsabile, trasformando così il male in bene.

Un documento precoce dell’era cristiana come l’Apocalisse di Giovanni, precedente il IV Vangelo, consegna tutta la drammatica serietà di una storia libera costruita dagli uomini, mostrando il fondamento cristologico del progresso cristiano dall’Alfa all’Omega. Tre secoli dopo, un testo di Agostino, *De civitate Dei*, ci offrirà la prima teologia della storia, mostrando che l’uomo deve saper procedere fra gli eventi fausti e infausti, senza cedere al fatalismo, ma facendo progredire la città degli uomini verso la Città di Dio.

Va osservato che l'originalità della mediazione di Gesù Cristo sulla storia sta nel fatto che egli media simultaneamente “nel principio” e “alla fine”. Se la cultura classica poneva la perfezione alle origini e la modernità storicista la porrà in un termine futuro, il cristianesimo predica che la perfezione risiede nel Verbo incarnato: per mezzo di lui sono state fatte originariamente tutte le cose ed è ancora lui che sarà giudice della storia nell'ultimo giorno.

La prospettiva teologica può anche precisare che la nozione di progresso, una volta chiarite le sue origini, si nutre di speranza: senza speranza di miglioramento in vista di un fine conosciuto con certezza e capace di coinvolgere l'uomo esistenzialmente, il progresso non sarebbe progresso, ma semplice spostarsi nel tempo, o perfino un retrocedere. Se al Fondamento di questa speranza e di questa certezza non si colloca Dio, occorrerà collocare necessariamente altre fedi e altre speranze. Occorrerà però accettare il vaglio della storia, quella vera. Fedi e speranze potrebbero infatti essere smascherate come illusorie, finalizzate a generare pseudo-certezze in modo volontaristico, spesso ideologico. Non sarà solo un giudizio teoretico ad operare tale discernimento, ma lo sarà soprattutto lo svolgersi dei fatti, come avvenuto ad esempio nei confronti dell'umanesimo ideologicamente ateo, il quale, volendo programmaticamente costruire un progresso senza Dio, ha finito col costruire una società contro l'uomo.

Anche l'idea deterministica di progresso, come quella consegnata dal positivismo o dallo storicismo materialista, diviene contraddittoria, perché anch'essa segnata dagli snodi tragici della storia.

In tempi a noi più recenti si potrebbe pensare ad un'idea di progresso senza libertà e senza fine, riconoscendovi come unico motore il caso o l'irrazionalità, visione ad esempio teorizzata da alcune forme filosofiche di evoluzionismo scienziato. Il prezzo da pagare sarebbe allora *la perdita dell'idea di storia*, di ogni storia significativa—sia essa storia umana o storia naturale—lasciando come unico sbocco il nichilismo, ovvero l'assenza di senso.<sup>16</sup>

Si possono negare il fine, la libertà e la storia, ma sarà difficile giustificare come, in questa situazione, l'essere umano si impegni ancora a far progredire le proprie conoscenze e il proprio futuro, senza *télos* né speranza.

### **III. La prospettiva cristiana del rapporto progresso scientifico e promozione umana**

Il termine progresso esprime già, come abbiamo visto, un giudizio di valore: non è un semplice avanzare nel tempo della storia, ma indica un miglioramento, il movimento verso un fine conosciuto, con speranza di raggiungerlo. Capiamo subito, ad esempio, che l'espressione “progresso umano” o anche promozione umana, fanno riferimento a dei valori, a dei fini, non possono indicare solo dei fatti. Un'ermeneutica centrata sui fini, e dunque un'antropologia, è necessaria: infatti, a seconda dei fini che

guidano la prassi, gli stessi eventi possono apparire agli occhi di qualcuno come un progresso e agli occhi di altri come un regresso. Abbiamo bisogno, in sostanza, di un'antropologia di riferimento per la quale deve essere fornita un'opportuna fondazione.

Analogamente, anche per giudicare cosa sia progresso scientifico e cosa non lo sia, abbiamo bisogno di un'epistemologia di riferimento.<sup>17</sup> Basterebbe a mostrarlo la diversità delle visioni che ebbero in proposito Popper, Kuhn, e Lakatos, che sostennero, rispettivamente, un procedere del sapere scientifico sostanzialmente cumulativo il primo, piuttosto rivoluzionario il secondo, oppure soggetto a slittamenti e successive ricategorizzazioni il terzo.

Offrire una fondazione filosofica di questo confronto, che includerebbe questioni etiche ad esempio, va ben al di là degli scopi del mio intervento e supererebbe il tempo a mia disposizione. Preferisco allora conservare la prospettiva teologica assunta all'inizio, chiedendomi cosa la Rivelazione cristiana e la tradizione teologica ci dicono in merito ai rapporti fra progresso scientifico e promozione umana.

Se per progresso scientifico intendiamo l'attività grazie alla quale conosciamo le leggi della natura e i loro dinamismi, la struttura intima della realtà e della vita, cerchiamo di rappresentare in modo intelligibile questa conoscenza e la impieghiamo, sia per comprendere il nostro ruolo nel cosmo, sia per trasformare con senso tecnico la realtà allo scopo di accrescere la qualità della nostra vita, allora non vi è dubbio che tale progresso sia parte integrante del mandato assegnato da Dio alla creatura umana. Così lo riscontriamo nelle narrazioni della creazione raccolte dal libro della Genesi e nelle successive riletture proposte in altri luoghi della Scrittura, specie nei libri sapienziali. E così lo presenta, in modo articolato e inequivoco, il magistero del Concilio Vaticano II nelle pagine della costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965).

Ad Adamo viene chiesto di assegnare un nome agli animali, esprimendo così la sua capacità di conoscere intimamente le cose; egli è chiamato a conoscere le leggi della semina e del raccolto, a costruire sistemi di irrigazione che ne assicurino i frutti a tempo debito. Ma in modo più generale e programmatico, Dio chiede ai progenitori di popolare la terra, di renderla sempre più adatta alla loro vita, di *umanizzarla*.<sup>18</sup> I verbi che il testo sacro impiega hanno come significato "organizzare un territorio", "custodire la terra", "rendere possibile la vita", e non l'idea di assoggettare e sfruttare, come un'esegesi frettolosa, colorata di critica ad un supposto antropocentrismo biblico, ha talvolta veicolato.<sup>19</sup>

Su queste basi originarie si innesta la visione cristiana dell'alta dignità del lavoro umano, sconosciuta al mondo greco-romano, che prima gli ebrei e poi i cristiani comprendono come partecipazione all'opera creatrice di Dio, un lavoro che Gesù di Nazaret ha assunto su di sé e che ha voluto personalmente esercitare, per circa trent'anni, in aspetti che oggi potremmo chiamare tecnici.<sup>20</sup>

Se esaminiamo in chiave teologica le due espressioni "progresso umano" e "promozione umana", notiamo che la seconda di esse è quella preferenzialmente

impiegata dal Magistero della Chiesa cattolica. La prima (progresso) pone l'enfasi sulla dimensione dinamica, la seconda (promozione) sulla dimensione normativa. L'aspetto dinamico riguarda il progresso personale con cui ogni uomo, configurandosi a Gesù Cristo vero uomo, fa progredire l'intera comunità umana, secondo una logica relazionale guidata dalla carità. L'aspetto normativo pone l'enfasi sull'aggettivo "umano", indicandolo come una specificità che accomuna, una dignità che ogni progresso deve rispettare ed esplicitare. Ciò che riconosciamo come "umano" è un bene da conservare e da condividere, prima ancora che un obiettivo da raggiungere.

Dimensione dinamica del progresso e dimensione normativa della promozione indicano una *forma*, la "forma umana" appunto, con cui realizzare ogni attività e illuminare ogni relazione. Questa forma è una "forma filiale", è la *forma Christi*, alla quale corrisponde una libertà filiale, l'unica capace di generare una storia, un lavoro, un progresso scientifico, in costante riferimento al progetto del Padre, che ha creato ogni cosa per mezzo del Verbo e in vista del Verbo incarnato.

Il progresso umano non è mai solo sviluppo, ma anche e soprattutto *rivelazione ed esplicitazione* di quanto già acquisito in Cristo. Quanto promuove l'uomo è stato già raggiunto nel mistero pasquale del Verbo incarnato, nella legge della carità, nella rivelazione della nostra dignità di figli di Dio.<sup>21</sup> Tale promozione deve però essere estesa ad ogni uomo in ogni epoca e cultura, aiutando l'essere umano a poter esprimere, esplicitare e valorizzare ciò che davvero gli appartiene per creazione, perché *umano*.

In tal senso, il rapporto fra progresso scientifico e promozione umana può essere così riassunto:

a) quando la scienza e la tecnica sono esercitate con una libertà filiale e sono sostenute da una speranza filiale, allora sono capaci di *progresso*, in senso antropologico forte;

b) quando il progresso scientifico è informato dalla carità, che è la forma di Cristo, allora esso può tradursi in *progresso umano*, e dunque riconoscere e realizzare ciò che caratterizza un'autentica *promozione umana*.

Una libertà filiale non è non despotica né assoluta: è sostenuta da una relazione creaturale e vi corrisponde una legittima autonomia, rispettosa di legami ontologici, negando i quali non si costruirebbe più nulla ma tutto svanirebbe, anche se restasse l'illusione del progresso.<sup>22</sup>

Una speranza filiale ha fiducia nella verità: vi corrisponde un atteggiamento realista ma non catastrofista, ma anche la consapevolezza (e la consolazione) che il progresso che costruiamo non dipende soltanto da noi, perché il cristiano, come un buon figlio, sa che le sorti della storia e del mondo sono sempre nelle mani di suo Padre Dio.

Libertà e speranza hanno la loro *forma* nella carità, l'unica capace di *trasformare il progresso in promozione*. Il cristiano sa che non ogni accumulo di conoscenze scientifiche né ogni nuova applicazione tecnologica sono, *ipso facto* segno di progresso. Esse lo sono nella misura in cui la libertà, la speranza e il fine che reggono quelle conoscenze o quelle applicazioni sono informate dalla carità filiale, dalla *forma Christi*.<sup>23</sup>

Da quanto appena visto si può dedurre che l'affermazione dell'umano non va cercata frenando il progresso scientifico e tecnologico—impresa tanto irragionevole quanto destinata al fallimento—ma comprendendone le dinamiche interne per orientarlo in modo virtuoso, prendendo sul serio il mandato del Creatore di *umanizzare la terra*.<sup>24</sup> Si tratta di un compito *filiale*, non demiurgico né dispotico, perché partecipazione alla regalità del Figlio, Cristo-Sapienza, sulla creazione. La fede cristiana ricorda che lo scienziato, grazie alle sue conoscenze e alle applicazioni che è in grado di ideare, è chiamato specialmente a favorire la piena realizzazione dell'umano nelle persone più bisognose e più deboli: poiché l'uomo di scienza *sa di più*, egli deve anche *servire di più*.<sup>25</sup>

Tale compito potrà condurlo ad incontrare il mistero della Croce di Gesù Cristo, misura suprema di questo servizio e fonte di senso capace di sostenere il suo impegno nella carità e nel sacrificio, perché anch'egli immerso in una condizione storica che implica fatica e lotta contro la propria *hybris*. La storia deve infatti fare i conti il rifiuto dell'altro e la chiusura su se stessi. È da un cuore che cede all'egoismo, alla superbia o al potere, non dalla scienza o dalla tecnica in quanto tali, che vengono concepite e poi messe in pratica applicazioni scientifiche che possono avere come frutti degeneri la sopraffazione, la violenza e la morte. Tali azioni non sono azioni della tecnologia, ma azioni dell'uomo, perché l'attività tecnico-scientifica altro non è se non la mente e le mani che il Creatore ha donato all'uomo per umanizzare la terra e condurre a compimento le progettualità contenute nel suo essere immagine e somiglianza di Dio. Di questa immagine Gesù Cristo, vero uomo, esprime la verità e la pienezza. È Lui quella Sapienza che deve presiedere i rapporti fra la natura, l'uomo e Dio; ed è ancora Lui la forma di ogni autentico progresso, perché rivela la carità e il servizio verso i fratelli come l'unico fine capace di trasformare il progresso scientifico in promozione umana.

Uno sguardo allo sviluppo della società occidentale mostra una prova del fatto che il programma appena delineato non è speculazione teorica, ma prassi che si è incarnata nella storia. Ritengo si possano riconoscere tre iniziative, promosse dalle comunità cristiane, che sono state espressione di un progresso informato dalla libertà, dalla speranza e dalla carità filiali: mi riferisco agli ospedali, ai monti di pietà (che daranno poi origine agli Istituti di credito), e alle università.

Promossi dalla certezza che tutti, anche se deboli, malati o moribondi, posseggono la dignità di figli di Dio, gli ospedali testimoniarono fin dai primi secoli dell'era cristiana di aver preso sul serio la promozione dell'umano, perché è vero progresso ciò che ci fa vivere e morire come uomini, generando in circolo virtuoso anche il

progresso delle scienze mediche, e dunque un importante aspetto del progresso scientifico.

I monti di pietà, nati per aiutare i meno abbienti, e dunque come espressione di promozione umana, si resero ben presto disponibili come Istituti di credito. Esempio di progettualità e di speranza, essi favorirono gli investimenti di artigiani e commercianti, creando così le condizioni per il progresso delle conoscenze e delle arti.

Nelle università infine, progresso umano e progresso scientifico divenivano ormai inscindibili, poiché nelle loro fondamenta giacevano entrambi gli ideali della Paideia e dell'Accademia, la ricerca delle virtù e la ricerca di nuove conoscenze, l'amore alla verità e l'amore all'uomo.

Questo è il motivo per cui il Magistero della Chiesa ha sempre associato all'idea di promozione umana quella di *uno sviluppo integrale della persona umana*, chiamato da alcuni autori, come Jacques Maritain, "umanesimo integrale". In tempi più recenti, nel quadro della responsabilità per l'ambiente, Benedetto XVI e Francesco hanno parlato di un'ecologia integrale. Quest'ultimo concetto, ribadito nella *Laudato si'* (cfr. nn. 137-162), indica che accanto al tema ecologico in senso tecnico, è ugualmente responsabilità di tutti custodire e proteggere una visione relazionale dell'essere umano, che comprende la qualità dei rapporti umani, la cultura, la famiglia, la solidarietà, le tradizioni, il bene comune.

Per la Dottrina sociale della Chiesa sono parte della promozione umana: la possibilità di esercitare un lavoro, di condividere le conoscenze, di ricevere un'istruzione adeguata, di vedere assicurata la propria salute fisica e mentale, di accedere ad una vera vita relazionale. È ancora parte integrante della promozione umana il riconoscimento della libertà religiosa degli altri diritti fondamentali della persona, il diritto alla vita specie nelle sue fasi più deboli e delicate, la promozione del bene comune e della destinazione universale dei beni della terra, la difesa e la promozione della pace, la partecipazione democratica dei cittadini alle scelte politiche degli Stati.

Sono promozione umana, in sostanza, tutto ciò che esplicita l'umano e lo difende, non solo ciò che lo mantiene in vita dal punto di vista biologico o riproduttivo. Soddisfare i bisogni primari dell'essere umano è condizione necessaria ma non sufficiente per la sua autentica promozione. La vera povertà non è solo povertà di cibo o di mezzi economici, ma povertà di *umanità*. Preoccuparsi degli indicatori di sussistenza (cibo, terra, tetto) o di sviluppo economico (PIL, consumi, ecc.), senza elevare ed assicurare gli indicatori di benessere umano (relazioni, istruzione, lavoro, cultura), non è vera carità. I secondi non possono darsi senza i primi, ma i primi, senza i secondi, non danno ragione dell'autentico sviluppo dell'umano. *Darsi un futuro*, vuol dire allora, anche, dare a ciascuno e a noi stessi quanto è necessario per raggiungere gli uni e gli altri.

---

1 Il riferimento obbligato è alle opere di Rodney Stark., sebbene con alcune riserve di metodo, ma non per la sostanza, ampiamente documentata. Cfr. R. STARK, *La Vittoria della ragione: Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006; *Un unico vero Dio: Le conseguenze storiche del monoteismo*, Lindau, Torino, 2009; *Ascesa e affermazione del cristianesimo: Come un movimento oscuro e marginale è diventato in pochi secoli la religione dominante dell'Occidente*, Lindau, Torino 2007.

2 Spunti classici per un inquadramento del rapporto fra cristianesimo e progresso in J. ALFARO, *Teologia del progresso umano*, Cittadella, Assisi 1969; G. ANGELINI, *Progresso*, in “Nuovo dizionario di teologia”, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Paoline, Roma 1979, 1213-1234; G. GISMONDI, *Progresso*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 1124-1136. Va ricordato che il Magistero della Chiesa cattolica del XX secolo ha più volte offerto riflessioni sul progresso, sia nei documenti del Concilio Vaticano II, sia attraverso le encicliche sociali e i documenti dedicati in genere alla dottrina sociale della Chiesa. Si veda in primo luogo PAOLO VI, *Populorum progressio*, 26 marzo 1967. Per un riepilogo degli insegnamenti essenziali cfr.: G. TANZELLA-NITTI, *Il magistero della Chiesa cattolica e la ricerca scientifica*, in *Esplorare l'Universo. La sfida della scienza alla teologia*, Queriniana, Brescia 2015, 127-179.

3 Una rilettura dell'idea di progresso dominante nella modernità è fornita da BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 30 novembre 2007, nn. 16-23. In questo testo si commenta la nuova idea di ragione e di libertà che lo sostiene e la sostituzione della speranza cristiana trascendente con altre forme di speranze politiche immanenti.

4 Sul rapporto fra cristianesimo e tecnica si vedano ad es.: R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como. L'uomo e la tecnica* (1925), Morcelliana, Brescia 1993; M. BALDINI, E. BENVENUTO, K. NEUFELD (a cura di), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Dehoniane, Bologna 1994; G. GISMONDI, *Cultura tecnologica e speranza cristiana*, Ancora, Milano 1995; G. MANZONE, *La tecnologia dal volto umano*, Queriniana, Brescia 2004. Sulla storia della tecnica rimandiamo alla visione di insieme presentata da J. ELLUL, *Tecnica*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. VII, Roma 1984, pp. 333-351.

5 Sulla comprensione filosofica del progresso cfr. A.J. TOYNBEE, *Civilisation on Trial*, Oxford University Press, New York 1948; G. SASSO, *Progresso*, in “Enciclopedia del Novecento”, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1980, vol. V, 623-643; L. OEING-HANHOFF, *Progresso*, in “Concetti fondamentali di filosofia”, a cura di H. Krings et al., vol. III, Queriniana, Brescia 1982, 1670-1683.

6 Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1981, 150-190.

7 R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere* (1950), Morcelliana, Brescia 2004.

8 Cfr. I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *La nuova alleanza*, Einaudi, Torino 1992.

9 Per un sintetico ed efficace confronto fra la novità del cristianesimo e la visione del mondo greco in merito al tema che qui ci occupa, cfr. anche G. MASPERO, *Progresso scientifico e progresso umano*, in CENTRO DISF (a cura di), *Conversazioni su scienza e fede*, Lindau, Torino 2012, 139-163.

10 Un riepilogo dei passi biblici a fondamento di questa antropologia è fornito dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (cfr. nn. 355-368); cfr. anche la sezione antropologica della *Gaudium et spes* (cfr. nn. 12-17). Sull'idea di un mondo creato “in stato di via”, cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 302-310.

11 «Quando tutto gli sarà stato sottomesso, anch'egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28). Sul progresso salvifico affidato alla Chiesa lungo la storia, cfr. Mt 13,24-33. Sulle immagini della Chiesa che progredisce nella storia, cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, nn. 5-6.

12 Cfr. i primi due capp. della Lettera agli Efesini, in particolare Ef 1,3-14; 2,14-18. Cfr. Rm 8,18-25; Col 1,15-20; Gal 4,4-6.

---

13 Una breve visione di insieme del pensiero di Teilhard è offerta in una sezione della mia opera, *La Teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia*, Città Nuova, Roma 2015, 477-515.

14 Qui giace un importante elemento di novità rispetto alla deriva della fede ebraica rappresentata dal giudaismo contemporaneo a Gesù di Nazaret, che pareva aver dimenticato la possibilità, da parte di Dio, di spiazzare l'uomo con le novità del suo amore, fino a farsi uomo e, facendosi uomo, fare nuove tutte le cose. Gesù è morto per sottolineare che questa possibilità era ed è vera. E, con essa, era possibile un vero progresso.

15 Come è noto, la lingua greca (e anche il Nuovo Testamento) conosce la distinzione, per indicare il tempo, tra *chronos* e *kairos*, il primo come scorrere cronologico e il secondo come tempo qualitativo. Tuttavia, nell'impiego che ne fanno i testi del Nuovo Testamento, il *kairos* non fa riferimento, come nella cultura greca, ad un semplice attimo da cogliere perché denso di qualità, bensì al significato profondo che Dio stesso ha introdotto nella storia con l'incarnazione del Logos. Non è l'attimo perso che forse tornerà, ma la rivelazione di un fine gratuito, perché il tempo che separa l'inizio dalla fine è adesso tutto tempo significativo: esistono una meta e una direzione verso le quali muoversi, esiste la possibilità di progresso. La storia può essere letta, allora, come *oikonomia* cioè come tempo fatto per accogliere un disegno divino, che rende questo tempo casa, nel senso letterale di renderlo abitabile, spazio di libertà. L'uomo, con la sua vita, trasforma il *chronos* in *kairos*, portando tutta la creazione, e quindi tutta la storia al suo compimento. Acquista qui senso anche un importante concetto riletto dai cristiani nella grecoità, quello di pedagogia, in quanto Dio stesso educa l'uomo, l'essere meno determinato dalla necessità perché creato libero, affinché con il Suo aiuto progredisca verso l'incontro con il suo Creatore. Cfr. MASPERO, *Progresso scientifico e progresso umano*.

16 In dialogo con il pensiero scientifico, P. Teilhard de Chardin esamina in un suo saggio intitolato *Comment je crois* (1934) l'idea cristiana di progresso, cristologicamente fondata, sullo sfondo dei panteismi orientali e dei panteismi occidentali. Secondo lo scienziato francese, entrambe le prospettive non soddisfano l'uomo di scienza; la prima perché squalifica la materia, la seconda perché nega un trascendimento della materia, che ha invece bisogno di informazione significativa per poter dare origine ad un'evoluzione che non si dissolva o si riasserzi. Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 2008, spec. 115-124.

17 Cfr. E. AGAZZI (a cura di), *Il concetto di progresso nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1976; L. LAUDAN, *Il progresso scientifico*, Armando, Roma 1979; M. BUZZONI, *Scienza e tecnica. Teoria ed esperienza nelle scienze della natura*, Studium, Roma 1995.

18 Cfr. *Gen* 1,26-28; 2,5-20; *Sal* 8,5-9; *Sir* 17,1-14; *Sap* 9,1-3; *Gb* 28,1-11.

19 Le espressioni bibliche «soggiogare e dominare la terra» (*Gen* 1,28) non indicano un dominio dispotico, bensì una signoria finalizzata a dar gloria al Creatore di cui l'uomo è immagine, e quindi nel pieno rispetto del creato e delle sue dinamiche. Una delle radici del termine «dominare» (eb. *radah*) indica prendere possesso di un territorio come il pastore prende possesso di un pascolo, contenendo pertanto l'idea di guidare e di pascolare. In merito all'espressione «coltivare e custodire» il giardino dell'Eden (*Gen* 2,15), va osservato che il termine «custodire» (eb. *samar*) non indica una mera consegna materiale, bensì un «proteggere, tenere in serbo un bene», un «aver cura con responsabilità», come si custodisce la legge di Dio nel proprio cuore (cfr. *Dt* 4,9) o la propria anima (cfr. *Prv* 13,3; 16,17). Dopo il suo peccato, Caino non si riconosce più «custode di suo fratello» (*Gen* 4,9). La prospettiva di dominio e di controllo della natura trova la sua maggiore espressione solo nell'epoca moderna, soprattutto con Francesco Bacone e poi con Cartesio, in un clima filosofico ormai distanziatosi dall'originaria visione cristiana dei rapporti fra Dio e il mondo. Cfr. G. SAUER, *Custodire*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di) *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino - Casale Monferrato 1978-1982, vol. II, 1982, coll. 886-891; A. BONORA, *Lavoro*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988, 778-779; F. FACCHINI, *Ecologia*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 433-445. Per quanto riguarda gli interventi del Magistero della Chiesa, basti pensare ai numerosi documenti dedicati all'ecologia e al fondamento teologico della cura del creato.

20 Testualmente, in *Mt* 13,55: «Non è costui il figlio del tecnico? (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός)». Sul lavoro umano come partecipazione all'opera creatrice di Dio, va segnalata nel Novecento la predicazione di san Josemaría Escrivá de Balaguer: cfr. ad es. J. ESCRIVÁ, *Lavoro di Dio* (1960), in *Amici di Dio*, Ares, Milano 1988, nn. 55-72.

21 «Se ci guardiamo intorno e consideriamo la storia dell'umanità possiamo constatare dei progressi. La scienza ha dato all'uomo una maggiore coscienza del suo potere. La tecnica domina la natura più che

---

nelle epoche passate, e permette che l'umanità aspiri a un più alto livello di cultura, di benessere, di unità. Alcuni riterranno di dover ridimensionare questo quadro, ricordando che gli uomini continuano a soffrire ingiustizie e guerre, addirittura peggiori di quelle del passato. Non hanno torto. Ma aldilà di queste considerazioni, preferisco ricordare che, nell'ordine religioso, l'uomo continua a essere uomo e Dio continua a essere Dio. In questo campo l'apice del progresso è stato già raggiunto: è Cristo, Alfa e Omega, principio e fine (cfr. Ap 21,6). Nella vita spirituale non c'è una nuova epoca da raggiungere. Tutto è già dato in Cristo, che è morto ed è risorto, e vive e permane in eterno. Bisogna però unirsi a Lui mediante la fede, lasciando che la sua vita si manifesti in noi a tal punto che di ogni cristiano si possa dire non solo che è *alter Christus*, un altro Cristo, ma *ipse Christus*, lo stesso Cristo. *Instaurare omnia in Christo*, questo è il motto di san Paolo per i cristiani di Efeso (cfr. Ef 1,10); informare tutto il mondo con lo spirito di Gesù, mettere Cristo nelle viscere di ogni realtà», J. ESCRIVÁ, *Cristo presente nei cristiani* (1967) in *È Gesù che Passa*, Ares, Milano 2006, nn. 104-105.

22 Cfr. CONCILIO VATICANO I, *Gaudium et spes*, n. 36.

23 Sulla necessità che il progresso, per essere tale, sia informato dalla forma della carità insistono, con varie sfumature e in vari contesti, i documenti del magistero della Chiesa cattolica. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 38-39, 57; BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 71; CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 2293. Un sobrio ed efficace riepilogo del senso del progresso scientifico in *Gaudium et spes*, n. 57.

24 «Il nostro posto è nel divenire. Noi dobbiamo inserirci, ciascuno al proprio posto. Non dobbiamo irrigidirci contro il “nuovo”, tentando di conservare un bel mondo condannato a sparire. E neppure cercare di costruire in disparte, mediante una fantasiosa forza creatrice, un mondo nuovo che si vorrebbe porre al riparo dai danni dell'evoluzione. A noi è imposto il compito di dare una forma a questa evoluzione e possiamo assolvere tale compito soltanto aderendovi onestamente; ma rimanendo tuttavia sensibili, con cuore incorruttibile, a tutto ciò che di distruttivo e di non umano è in esso. Il nostro tempo è dato a ciascuno di noi come terreno sul quale dobbiamo stare e ci è proposto come compito che dobbiamo eseguire. E, in fondo, noi non vogliamo che sia altrimenti. Il nostro tempo non è una via sulla quale dover procedere, esteriore a noi stessi. Noi stessi siamo il nostro tempo! Nostro sangue e nostra anima, questo è il nostro tempo. Siamo in rapporto col tempo come lo siamo con noi stessi, lo amiamo e lo lodiamo in un medesimo sentimento. E ciascuno sta in rapporto al tempo secondo la propria attitudine: irriflessivo se è irriflessivo verso se stesso, risoluto, se tale è verso se stesso», GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*, 95-96.

25 L'espressione è di Giovanni Paolo II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 13 novembre 2000, n. 3. Esistono alcuni commenti di questo Pontefice che riprendono la prospettiva qui suggerita: «Si parla di "umanesimo nella scienza" o "umanesimo scientifico", per sottolineare l'importanza di una cultura integrata e completa, capace di superare la frattura fra le discipline umanistiche e le discipline scientifico-sperimentali. Se tale separazione è certamente vantaggiosa nel momento analitico e metodologico di una qualunque ricerca, essa è assai meno giustificata e non priva di pericoli nel momento sintetico, quando il soggetto si interroga sulle motivazioni più profonde del suo "fare scienza" e sulle ricadute "umane" delle nuove conoscenze acquisite, sia a livello personale che a livello collettivo e sociale», GIOVANNI PAOLO II, *ibidem*, n. 2. Cfr. anche *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 11 novembre 2002.