

Fede e ragione fra scienza e scientismo

Intervista a Stanley L. Jaki, a cura di Luciano Benassi e Maurizio Brunetti

in "Cristianità" n. 239 (1995)

Stanley L. Jaki nasce a Győr, nell'Ungheria nord-occidentale, il 17 agosto 1924. Terminate le scuole superiori, a diciotto anni entra nell'ordine benedettino e il 13 maggio 1944 fa la professione religiosa. Dopo aver completato gli studi universitari in filosofia, teologia e matematica, nel 1947 è a Roma per conseguire la tesi di laurea in teologia presso il Pontificio Istituto Sant'Anselmo; e qui, nel 1950, riceve il dottorato. Intanto il 29 giugno 1948 era stato ordinato sacerdote. Negli Stati Uniti d'America consegue prima la laurea in Scienze e poi, nel 1957, il dottorato in Fisica, con una tesi condotta sotto la direzione di Victor F. Hess, premio Nobel per la fisica nel 1936.

Nel 1965 diviene docente alla Seton Hall University, nel New Jersey, di cui è attualmente professore emerito. Associato a numerosi sodalizi scientifici e culturali è, fra l'altro, membro onorario della Pontificia Accademia delle Scienze. Dom Stanley L. Jaki O.S.B. è autore di oltre trenta volumi e di più di settanta articoli (cfr. Luciano Benassi, *Fede, scienza e falsi miti della cosmologia contemporanea*, in *Cristianità*, anno XXI, n. 224, dicembre 1993, pp. 17-25).

A Roma per partecipare ai lavori della Pontificia Accademia delle Scienze, abbiamo incontrato dom Stanley L. Jaki O.S.B. all'Hotel Michelangelo, il 23 ottobre 1994.

D. Lei si è laureato in fisica con una tesi sulla distribuzione di alcuni gas rari nell'atmosfera e nel suolo, discussa con il premio Nobel Victor F. Hess. Per quali ragioni si è poi dedicato allo studio della storia della scienza in generale e della fisica in particolare?

R. Sono ragioni di carattere teologico o, meglio, si può dire che consistano nella necessità di rimuovere le cause anti-teologiche o pseudo-teologiche alla base dei conflitti fra la teologia cattolica e la scienza. Una causa anti-teologica è sicuramente lo sforzo fatto proprio periodicamente da alcuni che vorrebbero usare la scienza per veicolare il materialismo filosofico. Questo accadde, per esempio, quando, durante il secolo XVIII, il meccanicismo determinista della fisica newtoniana fu usato per negare l'esistenza dell'anima e del libero arbitrio. Veniva ampiamente ignorato il fatto che la fisica di Newton riguardasse il mondo fisico, la materia e il moto e non questioni come quella relativa al libero arbitrio o all'esistenza dell'anima, che non possono certo essere oggetto di misurazioni. Allo stesso modo veniva ignorato il fatto che mai Newton fece propria l'opinione

secondo cui è vero solo quanto può essere esaminato dalla fisica. Qualcosa di simile ebbe luogo nel secolo XX. Sebbene la teoria della relatività di Einstein sia la più "assolutistica" di tutte le ipotesi scientifiche mai proposte, viene fatta passare come una prova a sostegno del principio secondo cui tutto è relativo. Lo stesso tipo di abuso si compie quando si invoca la teoria dei quanti a sostegno della tesi secondo cui, almeno al livello atomico e a quello subatomico, le cose avvengono senza una causa. Per smascherare tali abusi della scienza e del metodo scientifico lo studio della storia della scienza è molto efficace. Si noti come i nemici della Chiesa abbiano sempre ritenuto opportuno pubblicizzare per i loro scopi le deduzioni erronee fatte proprie da alcuni ecclesiastici. Perché allora non fare lo stesso nei confronti di quanti promuovono lo scientismo in nome della scienza? La teologia cattolica non ha motivo di aver paura di una scienza non contaminata dallo scientismo. Essa dovrebbe piuttosto aver paura di due tipi di pseudo-teologi. Il primo è quello di quanti non fanno proprio completamente il principio secondo cui la Rivelazione non consiste nel descrivere come vadano i cieli, ma piuttosto... nel come si possa andare in Cielo. Il secondo tipo è anche più pericoloso perché propone una sintesi di scienza e di teologia che è vaga come lo sono i sogni. Il cammino evolutivo in sogni di tal fatta si confonde con il cammino teologico verso un punto omega che, non essendo meno soggetto di tutto il resto al processo evolutivo, non ha alcun titolo per essere considerato il vero punto di arrivo.

D. La scienza domina a tal punto la nostra cultura da essere ritenuta un fatto scontato. Eppure lei, nei suoi studi sull'origine della scienza, mette in evidenza l'incapacità delle antiche civiltà di produrre un atteggiamento scientifico e collega il fallimento scientifico dei cinesi, degli indiani e perfino dei greci a un'errata concezione del cosmo. Occorrono dunque condizioni iniziali precise perché si possa dare una scienza come oggi la conosciamo?

R. Sicuramente una di tali condizioni iniziali deve essere la ferma convinzione del fatto che l'intero mondo materiale è soggetto alle stesse leggi. In tutte le culture antiche si credeva che i cieli fossero governati da leggi totalmente differenti da quelle vigenti sulla terra. In ciò risiede il motivo principale per cui gli antichi greci, sicuramente creativi da molti punti di vista, non riuscirono a inventare la scienza. Un'altra condizione iniziale risiede nel riconoscimento di una caratteristica speciale, posseduta da tutte le leggi universalmente valide e utilizzabili a fini scientifici: il carattere quantitativo. Finché si considererà l'universo come un animale vivente, mancherà lo slancio intellettuale necessario all'individuazione del carattere quantitativo di tali leggi. Si badi che ogniqualvolta nella storia prevalsero forme di panteismo, e questo fu il caso delle culture antiche, il mondo fu considerato come una entità vivente. E le entità viventi sono regolate da appetiti, da atti di volizione che non possono essere descritti in termini quantitativi o, comunque, che ispirano quasi sempre leggi quantitative che si rivelano poi completamente false. Si pensi, per esempio, a quanto Aristotele insegna nel De Coelo quando dice che, lasciati

cadere allo stesso istante da una medesima altezza due corpi, l'uno due volte più pesante dell'altro, il più pesante raggiunge il suolo due volte più velocemente. Aristotele spiega le ragioni di questa legge dicendo che il corpo più pesante ha una natura due volte più grande ed è dunque due volte più desideroso di raggiungere il suo posto naturale che sarebbe il centro della terra. Nell'esporre questa tesi, Aristotele mette involontariamente a disposizione una delle più eloquenti confutazioni al sofisma che sta dietro alla tesi più celebre di Socrate nel Fedone: se non si vuol negare l'esistenza a ogni atto di volizione da parte dell'uomo, allora bisognerà pure riconoscere che il mondo materiale sia necessariamente soggetto di atti di volizione. Una volta accettata questa premessa, ed è quello che fa Socrate, sarebbe stato possibile provare la validità della verità morale assoluta. In sintesi, nel tentativo di confutare l'atomismo materialista, Socrate nega la validità di ogni ragionamento di tipo quantitativo; in questo modo egli vorrebbe salvare la validità di discorsi qualitativi intorno all'etica. Invece, così facendo, sacrificò la scienza per liberarsi dell'interpretazione materialista dei ragionamenti di tipo quantitativo circa la materia, che è sempre misurabile. Molti pensatori cattolici non hanno ancora preso in debita considerazione l'importanza di quel sofisma nel ragionamento di Socrate e nel pensiero di coloro su cui, si pensi solamente a Platone e ad Aristotele, Socrate ebbe una forte influenza.

D. Nell'opera *The Saviour of Science* (Regnery Gateway, Washington D.C., 1988), tradotta anche in italiano (*Il Salvatore della scienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992), lei sostiene che questo Salvatore è Cristo stesso. È un'affermazione forte e certo, come lei stesso ha scritto, "non [...] prontamente e largamente accettata" (p. 11)...

R. È un'affermazione molto forte ma anche molto vera e sono convinto che noi cristiani non ne siamo sufficientemente consapevoli. Conformemente alla nostra fede, Cristo è il Figlio Unigenito del Dio vivente. Cristo — secondo san Giovanni — è anche l'unico figlio generato dal padre, monogenes. Alle orecchie di un greco o di un romano colto agli inizi del secolo II questa affermazione doveva suonare bestemmia contro il principio fondamentale di quanto costituisce l'aspetto più marcatamente filosofico del paganesimo. Per un Plutarco o per un Cicerone, l'universo e le sfere celesti erano il monogenes. La matrice culturale pagana li spingeva a credere che l'universo fosse la sola diretta emanazione del principio supremo, l'Uno, come argomenterà Plotino qualche anno più tardi. Sicché, per un pagano colto, la conversione al cristianesimo implicava una scelta fra questi due tipi di monogenes: il primo era un essere in corpo e sangue, Cristo, il secondo era l'universo. Questa è anche la ragione per cui la fede in Cristo è un utile baluardo contro le sempre presenti tentazioni di panteismo. E il panteismo è — sia detto di passaggio — fortemente presente oggi in diverse correnti ecologiste. Ad ogni modo, Cristo è anche il Verbo — secondo il vangelo di san Giovanni — e, secondo gli insegnamenti di san Paolo, il Padre creò tutto nel Figlio, cioè in Cristo: questo fu il modo scelto da san Paolo per far comprendere che Cristo era Dio come il Padre

contro l'interpretazione giudaica della sua lettera ai romani. Ora l'uguale divinità del Padre e del Figlio divenne il centro di un enorme dibattito teologico fra Ario e Atanasio. Una delle argomentazioni antiariane di Atanasio si riferiva al ruolo del Verbo come Creatore. Secondo Atanasio, poiché il Logos era precisamente di natura divina, l'universo creato da Lui era precisamente razionale. Fra le conseguenze di questo argomento vi era anche la confutazione di una visione pagana secondo cui solo le leggi delle sfere celesti sopralunari erano precisamente razionali mentre sotto il cielo della Luna le cose sembravano regolate da una certa mescolanza di razionalità e di irrazionalità. L'argomento di Newton secondo cui la caduta di una mela e il procedere della Luna nella sua orbita erano governati dalle stesse leggi sarebbe stato inconcepibile per i panteisti dell'antichità, Aristotele compreso. Newton stesso non sembrò rendersi conto della misura in cui egli fosse debitore nei confronti della visione del mondo conseguente dal credo cristiano, al centro del quale sta Cristo Pantocratore.

D. Fra gli obiettivi dichiarati della scienza moderna vi è quello di svelare anche il senso della vita dell'uomo e in questo modo essa viene a occupare ambiti propri della metafisica e della teologia. Le stesse teorie del Tutto, che intendono dimostrare l'intrinseca necessità dell'universo, sono il frutto di questa mentalità. Si tratta certamente di un inganno, ma come svelarlo, quando a diffonderlo presso il grande pubblico sono scienziati e divulgatori del calibro di Stephen W. Hawking, Carl Sagan, Paul Davies e Steven Weinberg, autori — rispettivamente — di *Dal Big Bang ai buchi neri* (trad. it., Rizzoli, Milano 1988), di *Cosmo* (trad. it., Mondadori, Milano 1981), di *Dio e la nuova fisica* (trad. it., Mondadori, Milano 1984) e di *I primi tre minuti. L'affascinante storia dell'origine dell'universo* (trad. it., Mondadori, Milano 1993)?

R. Il modo più semplice per smascherare i sofismi di Hawking, Sagan, Davies e di altri è osservare come i presupposti dei loro ragionamenti non possono essere provati scientificamente. Per esempio, essi presuppongono che l'universo fisico sia in senso letterale un universo, ovvero la totalità delle cose. Proprio il carattere totale non può essere provato scientificamente siccome non è permesso all'osservatore di uscire al di fuori dell'universo per poterlo studiare. Gli scienziati farebbero bene a non occuparsi più di cosmologia fin tanto che essi intendano per cosmo la totalità delle cose in senso stretto. Forse dovrebbero dirsi studiosi di "super-galattologia" o di "orizzontologia". Ho ampliato e argomentato queste considerazioni nelle mie Forwood Lectures all'Università di Liverpool, pubblicate con il titolo *Is There a Universe?* (Whethersfield Institute, New York 1993). Naturalmente non ci si potrà aspettare che Hawking, Alan H. Guth, Weinberg e altri rinuncino alla parola cosmologia. Nel rinunciarvi essi riconoscerebbero che, pur essendo scienziati, non potranno mai diventare anche i padroni dell'universo. Un altro dei presupposti non dimostrati a cui facevo riferimento consiste nel sostenere che l'esistenza di una teoria fisica "perfetta" equivarrebbe a dimostrare

che la realtà — meglio, l'intero mondo fisico — costituisca necessariamente quella totalità a cui si è accennato prima. Si noti preliminarmente che, per il teorema di Gödel, nessuna teoria può aspirare a essere "perfetta". Infatti, nessuna teoria scientifica che coinvolga qualcosa di più di banali identità matematiche può avere al suo interno la prova della sua consistenza. Da questo punto di vista si dia un'occhiata all'indice analitico dei libri scritti da questi scienziati. Troppo spesso è assente il nome di Gödel, e da ciò si può facilmente concludere che essi abbiano ancora da imparare alcune nozioni di carattere elementare, benché si tratti di persone insignite del premio Nobel o di potenziali premi Nobel.

D. Nel dibattito fra le diverse concezioni della scienza e del suo ruolo in una cultura, non è possibile prescindere dalla cosmologia, una disciplina che in questo secolo ha conosciuto uno sviluppo straordinario. Perché?

R. La cosmologia è una scienza fondamentale, non perché si tratti della forma della scienza più elementare, ma piuttosto perché è la forma con un carattere di maggiore globalità. Si suppone che tutte le leggi genuinamente scientifiche abbiano una validità universale, cioè che a esse siano soggetti tutti i corpi dell'universo. Spesso queste leggi ispirano una particolare concezione della natura del mondo fisico. Così le leggi newtoniane furono interpretate come una prova del fatto che la natura del mondo materiale fosse essenzialmente meccanica. E anche la legge dell'entropia dice qualcosa sulla natura dell'universo, ovvero che esso muta nel tempo procedendo da uno stato di energia il più alto possibile a uno che è il più basso possibile. Inoltre, tutte le leggi devono presupporre che la materia abbia ovunque le stesse proprietà uniformemente misurabili. Infine, questi fattori mostrano come l'universo sia un'entità molto specifica. Solo relativamente all'universo appena descritto è possibile chiedersi: perché questo universo e non un altro? Se si riflette seriamente su tale domanda si arriva inevitabilmente a riconoscere la natura contingente di questo universo, dipendente cioè da una scelta compiuta metafisicamente "fuori" di esso. In breve, a meno che non si abbia una visione contingente dell'universo, non sarà possibile fare di esso oggetto di una qualsivoglia indagine cosmologica. Purtroppo, circa la natura dell'universo, la "nuova" teologia preferisce a solide argomentazioni la proposizione di un vago misticismo. Ho svolto più ampiamente queste considerazioni in *Universe and Creed* (Marquette University Press, Milwaukee 1992).

D. Un altro terreno problematico è costituito dalle questioni implicate dalla meccanica quantistica. Lei ha dimostrato la continuità fra l'interpretazione della Scuola di Copenaghen — fondata dal fisico danese Niels Henrik David Bohr e dal suo collaboratore tedesco Werner Heisenberg —, che lega l'esistenza di un ente fisico alla sua misurabilità, e le concezioni cosmologiche più recenti, che parlano di universi paralleli o di universi che appaiono dal nulla e scompaiono nel nulla. Come è possibile che gli stessi scienziati i quali, nei loro laboratori, applicano

costantemente il principio di causalità, siano anche i primi a negarlo quando immaginano il mondo atomico o l'intero universo?

R. Forse si dovrebbe riformulare la domanda in modo leggermente diverso. Essa riguarda l'incredibile vischiosità dei ragionamenti erronei. Si afferma, ed è quasi universalmente accettato, che la fisica dei quanti avrebbe dimostrato la non validità del principio di causalità, o del principio secondo cui l'effetto non può contenere qualcosa di più della sua causa. Fin tanto che la meccanica è una scienza esatta non può servire per negare la validità di proposizioni che, se non essenzialmente filosofiche, non sono comunque di natura quantitativa. Come altre forme di scienza esatta, anche la meccanica quantistica ha a che fare con la misurabilità. Il suo formalismo — l'algebra non commutativa — implica che le cosiddette variabili coniugate, come il momento e la posizione, non possono essere entrambe misurate con assoluta precisione numerica. Da ciò gli interpreti della meccanica quantistica della Scuola di Copenaghen, con a capo Bohr e Heisenberg, inferirono che non si può dire con sicurezza che abbia veramente luogo un'interazione che non possa essere misurata esattamente. Questa deduzione è erronea, un evidente non sequitur. Il sofisma consiste nel salto che si compie da un contesto fatto di misurazioni a un contesto ontologico. Per quanto abile, nessun gioco di prestigio matematico può giustificare gli errori che sono gli effetti di capriole in campo logico. Già nel 1966, anno di pubblicazione del mio *The Relevance of Physics* (University of Chicago Press, Chicago 1966), denunciavo questo errore e più tardi lo affrontai in modo tematico nel primo capitolo di *Chance or Reality and Other Essays* (University Press of American and Inter-collegiate Studies Institute, Washington 1986) e nel quarto di *God and the Cosmologists* (Scottish Academic Press, Edimburgo 1989; trad. it., Dio e i cosmologi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991). Nello stesso anno, il 1990, ho insistito sullo stesso punto nel saggio *Determinism and Reality* nella *Encyclopedia Britannica Yearbook for 1990*. Malgrado tutti questi interventi, alle mie argomentazioni non vi sono state reazioni significative. Come mai? Il fascino esercitato dal successo della meccanica quantistica rende molti scienziati totalmente insensibili a un modo di ragionare non quantitativo. E ciò non desta stupore in un'epoca come la nostra che tiene in considerazione della filosofia solo alcuni rami cadetti decaduti, come il pragmatismo, il decostruttivismo, il falsificazionismo e così via.

D. Da qualche anno ha fatto irruzione sulla scena scientifica il concetto di caos, nato dall'approfondimento degli studi sui sistemi dinamici non lineari. Si tratta certamente di un'intuizione felice e di un filone promettente, ma si ha l'impressione che questa nozione venga giocata, soprattutto a livello divulgativo, con una buona dose di ambiguità. Penso alle questioni implicate dall'evoluzione che, si dice, troverebbero nel caos una possibilità di spiegazione...

R. Mi sono interessato del concetto di caos nel sesto capitolo, Dadi truccati, di Dio e i cosmologi. Lì mostro che la parola caos è usata comunemente malgrado essa non venga mai definita in maniera rigorosa. Dai tempi di Galileo e di Newton l'ambiguità filosofica è sempre stata un sostanziale ingrediente delle scienze esatte. Gli scienziati non accettano volentieri questo così poco lusinghiero aspetto del loro mondo. L'imprecisione con cui la parola caos è usata dagli scienziati è la stessa con cui la parola casuale viene utilizzata da ormai un secolo a questa parte, in particolare dai propugnatori delle teorie evoluzionistiche dai tempi di Darwin in poi.

D. Da monaco benedettino e da accademico pontificio, lei gode di una posizione privilegiata per osservare l'atteggiamento del mondo cattolico nei confronti del dibattito scientifico. Qual è la situazione? In che misura l'egemonia della scienza e della tecnica condizionano il normale sviluppo del rapporto con la religione in ambito cattolico?

R. La reazione del mondo cattolico filosofico e teologico allo sviluppo scientifico moderno è stata, per la maggior parte, molto insoddisfacente e a volte molto confuso quando non addirittura controproducente. Insoddisfacente, poiché le nuove correnti della filosofia cattolica e della teologia sono troppo personalistiche. Come tali, esse insistono sulla soddisfazione personale, sulla sintesi personale, sulle prospettive personali. Questa enfasi spesso conduce in un mondo dei sogni concettuale che consiste nel credere sia possibile eliminare quella fondamentale linea di demarcazione fra i concetti quantitativi e quelli non quantitativi. Chi rimane influenzato da queste correnti risulta poi generalmente privo di quegli strumenti ontologici ed epistemologici opportuni per affrontare la scienza e la questione dei suoi limiti fondamentali. La scienza si limita allo studio quantitativo degli aspetti quantitativi dei corpi in movimento. Tutto il resto è filosofia, anzi metafisica. Trascurare questo punto genera solo confusione. Il personalismo promette l'aumento della forza interiore, ma in ultima analisi si rivela controproducente perché indebolisce il coraggio nell'affrontare la realtà, che, a meno di non dirsi hegeliani, garantisce la rigorosa irriducibilità fra le nozioni quantitative e quelle non quantitative. Questi due ambiti non sono in opposizione proprio perché rimangono sempre distinti l'uno dall'altro.

D. Nelle sue opere lei pone grande attenzione alla personalità dei protagonisti dell'impresa scientifica, alla loro formazione culturale e alle loro idee. Fra queste figure, ha dedicato studi particolari a quella di Pierre Duhem, scienziato e cattolico. In che cosa consiste la sua esemplarità?

R. L'eccellenza di Duhem come pensatore consiste proprio nel fatto di aver riconosciuto con chiare argomentazioni l'incapacità del metodo scientifico di dire qualcosa attorno a problemi ontologici o di metafisica. Questa incapacità viene dimostrata non solo mediante una analisi del metodo scientifico, ma facendo propri

quegli insegnamenti che la storia della scienza mette a disposizione. In tutto questo Duhem fece del suo meglio per rispettare le esigenze poste dai principi della logica e dalla storia della scienza. Infatti, il rispetto della storia lo spinse a intraprendere l'eroico compito di far venire alla luce le vere origini della meccanica classica. Con grande sorpresa egli ritrovò tale origine negli scritti di scienziati medioevali del secolo XIV, specialmente della Sorbona, come Nicola di Oresme e Giovanni Buridano. Ciò che mi ha colpito in Pierre Duhem non è stato soltanto, com'è naturale, la sua dedizione al lavoro di studioso che sfiora i limiti dell'eroicità, ma anche il fatto che egli sperimentò cosa significasse essere un profeta la cui voce sembra perdersi nel deserto. Anche i suoi, l'establishment degli intellettuali cattolici, non furono capaci di stimarlo nel suo giusto valore. Egli venne fra i suoi, e i suoi non lo accolsero. Ho dedicato un'opera a questo soggetto: Pierre Duhem. Homme de Science et de Foi (Beauchesne, Parigi 1992). Duhem fu un martire nell'arena degli intellettuali, una realtà che gli studiosi cattolici non potranno mai meditare a sufficienza. Costoro dovrebbero anche cercare di imitarlo nella sua indifferenza nei confronti degli onori accademici, dei riconoscimenti o della carriera. Le intellettuali cattoliche, dal canto loro, potrebbero trovare abbondanti spunti di meditazione nell'impresa compiuta eroicamente, per trenta anni, dall'unica figlia di Duhem, Hélène, sulle cui spalle fragili e impreparate cadde il compito quasi sovrumano di assicurare la pubblicazione dal sesto al decimo volume dell'imperitura opera di Duhem *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (A. Hermann et Filles, Parigi 1913). Ho raccontato la incredibile storia di Hélène in *Reluctant heroine, the life and Work of Hélène Duhem* (Scottish Academic Press, Edimburgo 1992).

D. La sua ultima opera tradotta in italiano è *Lo scopo di tutto. Scienza, filosofia & teologia si interrogano sulla finalità* (Ares, Milano 1994), che già dal titolo intende affermare l'esistenza di una finalità dell'universo. Perché, presi come siamo dai problemi di tutti i giorni, semplici problemi quotidiani o grandi problemi politici, è importante riflettere anche sul fatto che l'universo abbia uno scopo?

R. Nell'ultimo capitolo di *Lo scopo di tutto* affermo certamente che esiste un fine cosmico. Comunque lo faccio solo dopo aver mostrato, nei sette capitoli precedenti, che nessun senso di scopo o senso di finalità dei processi fisici, biologici può essere desunto né dall'ideologia del progresso, né dalla biologia evuzionistica, né dal principio antropico, né dalla teologia o dalla filosofia progressive, né tantomeno dalle varie filosofie di emergenza. Ho anche mostrato che la rinascita di un senso genuino circa i fini è intimamente legato alla corretta dottrina del libero arbitrio, di cui gli antichi greci non erano in possesso. La convinzione relativa al libero arbitrio nacque all'interno della prospettiva di una rivelazione soprannaturale circa un destino eterno, o una scelta a disposizione dell'uomo. Una tale prospettiva è stata introdotta nel Vecchio Testamento e ha raggiunto la sua maturità con la Nuova Alleanza. L'idea di progresso è nata all'interno di questa prospettiva. Una volta fuori

da questo schema, l'idea di progresso diventa una nozione puramente pragmatica, priva di qualsiasi valore redentivo. Spesso copre semplicemente puro egoismo teso alla tutela dei vantaggi del benessere (individuali o delle nazioni), a detrimento di un numero molto maggiore di indigenti e di non privilegiati. Un reale e durevole senso di finalità comporta la fede nella vita eterna, in cui sarà posto rimedio a tutte le orrende ingiustizie e le disuguaglianze che tormentano questa nostra esistenza molto decaduta

a cura di

Luciano Benassi e Maurizio Brunetti
in "Cristianità", 1995, n.39

