

Il «Nuovo Ateismo», la fede e la teologia

Giorgio Sgubbi

Facoltà di Teologia (Lugano)

«È impossibile mettere in atto un ateismo veramente coerente. E se l'ateismo duro non può avere successo, c'è da dubitare che possa averne la varietà più debole» (John F. Haught)¹

1. «The New Atheism». Un fenomeno davvero nuovo?

Le obiezioni e i dubbi circa l'esistenza di Dio hanno sempre accompagnato la ricerca dell'uomo e l'esercizio della sua ragione. Pur essendo dunque un fenomeno antico, di cui già Platone dà notizia, l'ateismo, quale negazione di Dio sistematicamente elaborata e perseguita, fa la sua comparsa solo nel XVII secolo, presentandosi come fenomeno complesso e variegato che lascia confluire al proprio interno elementi filosofici, scientifici, sociologici, politici, ecc.; la molteplicità di orizzonti e la vastità di espressioni che lo caratterizzano, suggerirebbe di preferire il sostantivo al plurale e, anziché parlare di ateismo, riconoscere che la storia presenta vari e diversificati «ateismi»². Pur tenendo presente l'irriducibilità dell'ateismo ad una sua sola espressione, va tuttavia riconosciuto che c'è un'idea fondamentale che è particolarmente penetrata in tutte le sue declinazioni, ed è quella secondo cui l'esistenza di Dio coincide con la schiavitù dell'uomo. Così scriveva F. Nietzsche: «Il concetto di Dio fu inventato in antitesi con quello della vita: in esso si riunì, in una terribile unità,

¹ J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009, 52.

² N. FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*, Paderborn 1995; U. NEUENSCHWANDER – W. ZAGER, *Gott denken angesichts des Atheismus*, Neukirchen-Vluyn 2001.

tutto ciò che c'era di dannoso, di velenoso, di calunioso, tutto l'odio mortale contro la vita. Il concetto di aldilà fu creato per svalutare l'unico mondo che ci sia, per non mantenere più alla nostra realtà terrena alcun fine, alcuna ragione, alcun compito»³. Nell'ateismo di Nietzsche, decisamente problematico e a tratti struggente, Dio appare innanzitutto come colui che sacrifica la vita dell'uomo, come il nemico per eccellenza: un'idea, questa, che l'ateismo contemporaneo ha ripreso e riproposto, anche se non certo con l'onestà e la grandezza di Nietzsche⁴.

Dopo il tramonto dei grandi miti della ragione⁵, si pensava che posizioni esasperatamente ideologiche e antireligiose che avevano caratterizzato alcune forme precedenti di ateismo, avessero definitivamente ceduto il passo a riflessioni più moderate, pacate e consapevoli dell'intrinseca finitezza della ragione umana; accade invece che proprio oggi, in epoca di debolismo della ragione, l'ateismo militante, che si pensava ormai un ricordo del passato, ricompare più agguerrito e convinto che mai⁶.

Secondo non pochi osservatori di diverse discipline, la nostra epoca è caratterizzata da due inattesi «ritorni»: il «ritorno della religione»⁷ e il «ritorno dell'ateismo»⁸. L'ateismo contemporaneo, fenomeno anch'esso poliedrico e trasversale, può essere classificato secondo tre modelli fondamentali: 1) l'ateismo argomentativo, che si caratterizza per la sua discussione genuinamente filosofica con il teismo; 2) l'ateismo culturale, che si specifica invece per la sua articolata critica al Cristianesimo; 3) e l'ateismo denunciatorio, che si distingue per la violenza dei toni e l'aperto disprezzo nei confronti delle religioni in genere e dei monoteismi in specie⁹. Il «Nuovo Ateismo», di cui ci occuperemo, appartiene a questo terzo tipo e mostra come suo tratto caratterizzante l'assoluta convinzione che la visione genuinamente scientifica e reale del mondo non può non essere atea e, di conseguenza, la «scienza» può e deve sostituire ogni religione e ogni fede¹⁰. In questa sua opera di distruzione-sostituzione, la

3 F. NIETZSCHE, *Ecce homo* (1922), Milano 1969, 8.

4 Cfr. D. SACCHI, *L'ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Napoli 2000.

5 Cfr. l'ottimo saggio di S. TOULMIN, *Return to reason*, Cambridge (Mass.) 2001. Cfr. anche R. LE BOULANGER – A. TOSSEL (dir.), *Formes et crises de la rationalité au XXe siècle. Épistémologie*, Paris 2004.

6 Cfr. J. H. TÜCK, *Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können*, in M. STRIET (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i.B. 2008, 119.

7 Cfr. J. MICKLETHWAIT – A. WOOLDRIDGE, *God Is Back How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, New York 2009.

8 Cfr. M. STRIET (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, cit., 7.

9 Cfr. Th. SCHÄRTL, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, in «Stimmen der Zeit» 3 (März 2008) 148-149.

10 Cfr. V. J. STENGER, *God. The Failed Hypothesis. How Science Shows That God Does not Exist*, Amherst

scienza si farà portatrice di pace su scala mondiale, poiché la violenza che dilania il mondo dipende dal fatto che la religione è essenzialmente violenta, e pertanto «chi crede è un potenziale violento»¹¹.

Le grandi aspirazioni del Nuovo Ateismo sono dunque essenzialmente due: la sostituzione della fede per mezzo della scienza che, secondo un antico ideale già vagheggiato, da es., da Freud e Russell, viene così elevata a nuova religione mondiale, e l'affrancamento dei valori umani da Dio, ritenuto del tutto inutile dal fatto che la pratica dell'altruismo e dei valori non necessita affatto di Lui per essere realizzata. È nel perseguimento di questi intenti che il Nuovo Ateismo si mostra in tutta la sua consapevolezza «profetica» e «messianica»: grazie al rischiaramento operato dalla scienza, si vedrà che le persone continueranno a coltivare gli stessi valori dell'altruismo capendo che sono praticabili anche senza libri ispirati e comandamenti divini e che la scienza mostrerà, senza più intrusioni creazioniste, che è sufficiente l'evoluzione per spiegare ogni cosa, religione compresa¹².

Ma che cos'è, realmente, il «Nuovo Ateismo»?

È un fenomeno che, sorto prevalentemente in ambito anglosassone, si è diffuso soprattutto in Germania e, con minore visibilità, in Francia. Grazie anche alla visibilità mediatica di cui ha goduto, il «Nuovo Ateismo» è diventato rapidamente un movimento d'opinione e i libri dei suoi rappresentanti veri e propri *best-sellers*; in ambito italiano, eccettuata la sovraesposizione mediatica del suo più famoso esponente, non se ne registra una presenza significativa¹³. Pur qualificandosi come «nuovo», le

2007. Queste idee erano già state proposte da C. SAGAN, *The Demon-Haunted World. Science as a Candle in the Dark*, New York 1997.

¹¹ S. WENDEL, *Extremistenbeschluss für Gläubige. Kleine Polemik gegen fundamentalistische Nichtgläubige*, in «Herder-Korrespondenz» 7 (Juli 2008) 359. Un esempio piuttosto preoccupante di questa violenza è il «libretto di ateismo per ragazzi dai sei anni in su» di M. Schmidt-Salomon. Mediante figure di animali, le tre religioni monoteiste vengono prima denunciate come focolai di violenza, e poi ridicolizzate: il riccio e il porcellino, se un tempo pensavano che senza Dio sarebbe loro mancato qualcosa, ora, che realmente sanno come stanno le cose, non possono che concludere che senza Dio stanno meglio, e che Dio altro non è che un mero strumento di potere inventato dagli uomini. Cfr. M. SCHMIDT-SALOMON, *Wo bitte geht's zu Gott?, fragte das kleine Ferkel - Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen*, Aschaffenburg 2007.

¹² Cfr. S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004; R. DAWKINS, *The God Delusion*, Boston 2006; C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007.

¹³ È il caso del matematico Piergiorgio Odifreddi, che ripete le vecchie e obsolete critiche al Cristianesimo già presenti nell'antichità. L'idea-chiave di questo autore, le cui pubblicazioni, come del resto quelle dei «Nuovi Atei» si evidenziano per vistosi errori storici, numerose cadute di stile e imperdonabili grossolanità, si riassume nel principio: «Chi pensa non crede e chi crede non pensa», P. ODIFREDDI, *Il matematico impenitente*, Milano 2005, 120. Sempre di Odifreddi è la ripetuta sentenza: «Il faut être imbécile pour être chrétien».

questioni, obiezioni e proteste dei «Nuovi Atei» si trovano già nell'antichità, come testimonia Origene nella sua disputa con il pagano Celso: già allora, esattamente come oggi, la fede veniva considerata come espressione di ignoranza o di assoluta mancanza di intelligenza¹⁴. Ciò che, a prescindere dai contenuti, appare invece come tratto inedito è la cieca fiducia riposta dai Nuovi Atei nella possibilità della biologia evolutiva di spiegare ogni cosa¹⁵; a ciò si aggiunga la presenza mediatica che il «Nuovo Ateismo» si è procurata e che contribuisce a diffonderlo: siti web, blog, libri, riviste e convegni forniscono ai «Nuovi Atei» una rete di supporto in continua espansione¹⁶, grazie alla quale questo fenomeno cerca di accreditarsi come movimento umanistico impegnato per il bene dell'umanità¹⁷.

Pur riconoscendo che l'effettiva consistenza scientifica dei contenuti e il rigore delle argomentazioni vantati dal Nuovo Ateismo appaiono decisamente sproporzionati rispetto alla curiosità che sta suscitando¹⁸, non si deve ignorare l'accoglienza entusiastica e acritica che persone di fasce assai diverse stanno riservando a questo fenomeno; in particolare desta preoccupazione il fatto che i Nuovi Atei non si presentano come semplici negatori di Dio, ma come veri scienziati che possono dimostrare il carattere illusorio, deleterio e violento di ogni fede religiosa ed in particolare delle religioni monoteiste. Vedremo in seguito come in realtà anche lo stesso «Nuovo Ateismo» possa essere classificato come «fede», anche se, ovviamente, non nel senso di una confessione religiosa. Volendo ora considerarne i «dogmi» fondamentali, si possono elencare i seguenti punti:

¹⁴ Cfr. su questo tema A. FÜRST, «Wer das glaubt, weiß gar nicht». Eine Spätantike Debatte über den Universalanspruch des christlichen Monotheismus in «Orientierung» 68 (2004) 138-141.

¹⁵ Mentre un tempo erano i sociologi e gli storici della cultura che si sforzavano di ricercare l'origine della religione, oggi sono neurologi, genetisti, studiosi dell'evoluzione e medici che lo fanno, al punto che si sta diffondendo la convinzione che esista un «gene della religione», la determinazione del quale è affidato a quella scienza che va sotto il nome di «Ricerca sulla religione». Cfr. U. SCHNABEL, *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt*, Karl Blessing, München 2008. Cfr. anche G. M. HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.

¹⁶ L'elenco di alcuni siti è offerto da Thomas Schärtl nel suo contributo: *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, in «Stimmen der Zeit» 3 (März 2008) 160, nota 1.

¹⁷ Un esempio di questo è la notizia che il Ministero inglese della Difesa sta valutando la possibilità di una «pastorale atea», tutta impostata secondo principi rigorosamente immanentistici e areligiosi. Cfr. *Atheistische Seelsorger für die Armee?*, in «Christ in der Gegenwart» 35 (2010) 2. Cfr. Anche J. BAGGINI, *Atheism: a Very Short Introduction*, Oxford-New York 2003.

¹⁸ In questa direzione, S. Orth scrive che «non bisogna dipingere il Nuovo Ateismo né come minaccia e nemmeno abusare delle discussioni che esso impone per serrarsi nei ranghi o per distrarsi da difficoltà proprie che già si hanno» (S ORTH, *Schreckgespenst neuer Atheismus*, in «Herder-Korrespondenz» 1 [Januar 2010] 3).

- l'essere coincide con la natura cosmica, e quindi al di fuori della materia in evoluzione non c'è Dio, non c'è anima e non c'è un'altra vita dopo la morte;
- l'uomo è per intero il prodotto di una evoluzione biologica cieco e senza finalità, e pertanto non è il centro della creazione, ma soltanto un organismo marginale, «una scimmia nuda»;
- l'uomo, come ogni altro animale, è guidato da impulsi e da voglie, che costituiscono da soli l'unica base per un'etica universale;
- la natura si riproduce da sé senza uno scopo o una finalità globale che ne determini i movimenti e le mutazioni: quindi l'ipotesi di un Creatore è del tutto inutile (oltre che sbagliata);
- ogni fenomeno che accade nella natura, che costituisce tutto l'essere, è spiegabile in modo completo ed esaustivo nel solo ambito delle cause naturali: è pertanto sufficiente la sola scienza, senza alcun bisogno di ricorrere a cause divine o soprannaturali (peraltro scientificamente indimostrabili);
- tutte le dinamiche e le caratteristiche degli esseri viventi, compresa l'intelligenza e il comportamento, sono spiegabili in termini puramente naturalistici che, per i Nuovi Atei, coincidono con i principi evoluzionistici darwiniani. Ne consegue che, al di fuori dell'ambito della biologia, tutto ciò che è classificato come «spirituale» non ha nessun senso¹⁹.

Come appare da questi singoli punti, il Nuovo ateismo non si concepisce come semplice movimento di opinione o di opposizione alla religione, ma come visione globale dell'essere, come *Weltanschauung*. Non a caso, nel giugno 2008 a Norimberga, diversi Nuovi Atei, di molteplici provenienze e numerose discipline, hanno deciso di sostituire il termine «Nuovo ateismo», giudicato ormai inadeguato ad esprimere l'ampiezza e l'obiettivo delle loro convinzioni, con quello di «Nuovo Umanesimo»²⁰, meglio esplicativo della missione che i Nuovi Atei intendono svolgere. Attraverso una lettura delle sue idee fondamentali, il presente contributo si propone di mostrare il carattere non originale, ripetitivo e obsoleto del «Nuovo ateismo», la cui non scientificità e ideologia lo fanno apparire piuttosto come una «religione rovesciata»,

¹⁹ I testi a cui principalmente ci riferiremo sono: R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, New York 1986; D. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*, New York 1995; S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004; R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit.; D. DENNETT, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006; S. HARRIS, *Letter to a Christian Nation. A Challenge to Faith*, New York 2006; C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007; P. ODIFREDDI, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milano 2007.

²⁰ Cfr. A. KISSLER, *Neue humanistische Müllabfuhr*, in «Deutsche Tagespost», 15.7.2008, 9.

costruita sui propri «dogmi», indiscutibili e indiscutibili, e sull'intraprendenza divulgatrice dei suoi «sacerdoti»²¹.

2. «Dio non è grande». Inutilità e danno della religione

Cosa i Nuovi Atei pensino della religione è facilmente desumibile dal sottotitolo del libro di Ch. Hitchens *Dio non è grande*, che recita: *Come la religione avvelena ogni cosa*²². La «religione» presa di mira dai Nuovi Atei è essenzialmente il monoteismo, così come storicamente rappresentato da Cristianesimo, Ebraismo e Islam: si tratta ora di mostrare il carattere intrinsecamente perverso e distruttivo delle religioni che, sotto l'apparente positività di attributi come la bontà, l'amore, la misericordia, ecc., nascondono in realtà un Dio che è foriero di crimini, violenze e nefandezze, come la storia, anche quella più recente, ha purtroppo manifestato²³. Inoltre, la convinzione che ha per lungo tempo tenuto in vita la religione, e cioè che questa sia lo stimolo e la sorgente della bontà delle azioni degli uomini, è evidentemente smentita dal fatto che la capacità di operare con amore e nobiltà d'animo è propria anche di atei e non credenti, e quindi non può essere ricondotta alla fede come a sua causa. Al contrario, sostiene Hitchens, gli uomini buoni che entrano in contatto con una religione, spesso e assai presto finiscono per corrompersi, trovando proprio nella religione la motivazione e l'occasione per comportamenti ispirati all'intolleranza, alla tirannia, alla violenza, agli stermini di massa, ecc.²⁴.

Dio, dunque, non è buono e la religione è una dannosa illusione dalla quale è oggi finalmente possibile affrancarsi in modo definitivo. Strumento privilegiato di

²¹ Cfr. G. BRÜNTRUP, *Atheismuswahn versus Gotteswahn*, in «Stimmen der Zeit» 2 (2008) 131.

²² Cfr. C. HITCHENS, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, cit. Christopher Hitchens è un giornalista politico inglese emigrato negli Stati Uniti, che si è sempre caratterizzato per un'innata avversione contro ogni forma di autorità e gerarchia, civile ed ecclesiastica.

²³ Il fisico tedesco B. Wowinkel, membro della Giordano-Bruno-Stiftung per la promozione dell'ateismo, ha pubblicato una lettera aperta che può ben valere come manifesto del «Nuovo Ateismo» nella sua lotta contro la religione. Si tratta di sette punti-chiave: 1. Il cristianesimo è minaccia, violenza e discordia; 2. Alla promessa di una vita nell'aldilà, è preferibile offrire a tutti una vita vivibile qui e ora; 3. Ad una fede nell'inverificabile è preferibile una scienza che offre prove certe e tangibili; 4. La Bibbia offre un'immagine della realtà sconsolata e negativa; 5. Il Cristianesimo vanta pretese razionali, ma poi ha sempre perseguitato gli «eretici»; 7. Se Dio è creatore e Signore buono, come mai lo tsunami? Cfr. B. WÖWINKEL, *Gott sei Dank, ich bin Atheist*, in «Deutsche Tagespost», 22.1.2008, 12.

²⁴ Cfr. C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, cit., 173-193.

questa liberazione sono le scienze naturali, alle quali compete innanzitutto il dovere di smascherarne il declamato carattere soprannaturale mostrando come questa sia, in realtà, un mero prodotto umano e una proiezione del soggetto, come la biologia evoluzionista potrà dimostrare; ma anche la filosofia potrà dare il proprio contributo liberatorio, e avvalendosi di una corretta analisi del linguaggio potrà mostrare che la parola «Dio», e tutti gli attributi che ne derivano, è assolutamente inconsistente e impraticabile.

Il biologo inglese R. Dawkins, rappresentativo esponente del «Nuovo Ateismo», ha ripreso le critiche fondamentali alla religione e le ha fuse in una sorta di darwinismo cosmico e sociale, al fine di dimostrare l'illegittimità della religione: l'esistenza di Dio, il mondo futuro, i miracoli, e tutte le altre cose promesse dalle religioni sono infatti scientificamente infondate e razionalmente indimostrabili. Ma a parte il carattere intrinsecamente fallace della religione, questa è innanzitutto inutile, poiché si genera come tentativo di spiegare in modo soprannaturale fenomeni che possono essere del tutto spiegati con il solo ricorso alle scienze naturali²⁵; la stessa religione, prima ancora degli oggetti che essa vorrebbe spiegare, ha cause del tutto naturali, e precisamente deve la propria origine ad un «centro» cerebrale nel quale svolge la propria attività un gene di tipo «mistico», che sviluppa la fede religiosa per sostenere gli stati di insicurezza e di fatica che vengono a crearsi nel soggetto. Naturalmente si tratta di un gene che, come del resto tutti gli altri, è mero prodotto accidentale, esito imprevedibile di un processo biologico deviato²⁶: per questo la fede in Dio è uno stadio infantile, paragonabile a quello del bambino che crede di parlare con un amico immaginario²⁷, esattamente come nella preghiera, in cui l'uomo si trova ancora in quella fase di immaturità nella quale scambia i propri pensieri con un presunto

²⁵ È stato da più parti evidenziato come le pubblicazioni di Dawkins siano scientificamente inconsistenti, prive di reali argomentazioni e senza alcun confronto ragionato con le posizioni opposte sostenute da altri scienziati. Il suo permanente rifiuto di comprendere le ragioni degli avversari e valutarne i motivi di validità, fanno di Dawkins un «assolutista incapace di dialogo, al quale il progetto moderno di una società universalmente pluralista resta fondamentalmente estraneo» (G. BRÜNTRUP, art. cit., 130).

²⁶ U. Schnabel, criticando il neuropsicologo Michael Persinger, che nella sua opera *Neuropsychological Basis of God Belief* del 1987 sostiene la tesi della religione come patologia dell'ipersensibilità del cervello (stessa tesi di Dawkins e molti altri), mostra come queste e simili teorie sono in realtà smentite da molti esperimenti e del tutto prive di qualsiasi riscontro realmente scientifico. Cfr. U. SCHNABEL, *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt*, München 2008.

²⁷ Non diversamente, anche P. Odifreddi ritiene che chi è intellettualmente sano non ha bisogno di religioni e che «il misticismo», altro non è che «una sublimazione della libido e del principio di piacere» tipica «di coloro che hanno un senso di realtà poco sviluppato e mostrano invece un esagerato interesse per la propria soggettività: in una parola, l'adolescente e lo psicotico» (P. ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la Scienza. La religione alla prova del nove*, Torino 1999, 18).

colloquio con Dio²⁸. Fede e preghiera sono pertanto i modi fondamentali nei quali l'uomo infantile e immaturo crea, ipostatizzandolo, un immaginario «altro» che poi chiama «Dio».

Un tratto nuovo si aggiunge a queste idee già in circolazione molto tempo prima che il Nuovo Ateismo facesse la sua comparsa²⁹, e precisamente l'assoluta convinzione che vede nella teoria darwiniana la prova scientifica dell'Ateismo che costringe alla negazione di Dio; se prima di Darwin era infatti possibile credere in buona fede all'esistenza di Dio, Darwin ha demolito tutti i pretesti per credere in un Dio Creatore e progettatore dell'universo, che ne guida sapientemente il corso in vista di un disegno preordinato e provvidenziale. Come un'avanzata teoria della probabilità congiunta alla teoria dei quanti può dimostrare, l'origine dell'universo non invoca affatto un creatore o un «disegno intelligente», e alle obiezioni che senza un intervento divino la vita non avrebbe potuto realizzarsi nel normale contesto delle condizioni naturali, Dawkins replica dicendo che, dato l'infinito numero di universi, sono infinite anche le condizioni, ragione per cui anche l'altamente improbabile trova prima o poi la sua realizzazione. In breve: nell'infinita serie delle possibilità, anche l'improbabile, da qualche parte, deve necessariamente realizzarsi³⁰. Applicato all'esistenza dell'uomo ciò significa che, per quanto improbabile possa essere la possibilità della vita umana, essa si è di fatto realizzata in quanto inclusa nelle infinite possibilità del cosmo e negli infiniti universi che esistono³¹. La conclusione appare scontata: fra spiegazioni di tipo teologico e spiegazioni di tipo scientifico sussiste totale incompatibilità, per cui è necessario scegliere o per l'una o per l'altra. Del resto, sostiene Dawkins, anche le prove filosofiche di Dio sono fallite, nonostante il tentativo di trasformarle in «argomentazioni induttivo-probablistiche»³², e questo significa che i credenti hanno perduto la base fondamentale della loro fede.

²⁸ Anche i dogmi cristiani sono assurdi. Credere, ad es., al concepimento verginale di Maria, alla risurrezione e assunzione, o anche alla presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche, è altrettanto assurdo e infantile quanto il credere che di notte ci siano delle fate che riempiono i germogli di nettare; come del resto tutte le storie bibliche, quando non siano cruentate e disumane, hanno valore esclusivamente letterario. Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, Boston 2006, 177-179.

²⁹ Ritroviamo queste idee, ad es., anche in Carl Sagan, Michael Shermer, Steven Weinberg, Owen Flanagan e Victor Stenger.

³⁰ Cfr. R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, cit.

³¹ Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 113-159.

³² Dawkins si riferisce qui specialmente a Richard Swinburne con il suo *Is there a God?*, Oxford-New York 1996.

D. Dennett³³, pur condividendo molte idee del Nuovo Ateismo, non ne assume le espressioni più aggressive e violente contro la fede; anche per lui, tuttavia, la religione è superata e inutile in quanto le scienze, ed in modo particolare la biologia evoluzionista, si sono mostrate ben più convincenti nel dare risposta alle grandi domande che fino ad ora spingevano l'uomo in direzione delle religioni³⁴. In modo particolare, come sostiene nel suo «L'idea pericolosa di Darwin», il modo cieco e impersonale con cui l'evoluzione crea la diversità e la complessità della vita rende del tutto superflua la fede in un Creatore. Come già Dawkins, così anche Dennett applica la premessa del tutto pregiudiziale che «realtà» (*Reality*) totale e «natura» (*Nature*), cioè mondo fisico-naturale, coincidono, ed essendo la natura oggetto esclusivo della scienza, in modo particolare della biologia, sarà proprio quest'ultima a mostrare l'inutilità di Dio nella spiegazione del cosmo. Si ripete dunque l'ideale che già fu di certe frange dell'Illuminismo e del positivismo in epoca moderna. Con una differenza però: se nel complesso periodo della modernità era stata per lo più la fisica ad essere impugnata come supporto scientifico per lo scetticismo e l'agnosticismo ateo, questo ruolo è oggi assunto dalla biologia, declinata esclusivamente in chiave di darwinismo ateo.

Sulla stessa linea si trova anche Ch. Hitchens³⁵, per il quale la scienza si libera di Dio mostrandone l'inutilità. Infatti la religione che la teologia cristiana vorrebbe presentare come una dimensione umana originale e irriducibile radicata nel mondo della trascendenza divina, è in realtà un fenomeno naturale spiegabile come tutti gli altri: applicando il principio del «rasoio di Ockham», e cioè che tra le molte spiegazioni che si possono addurre per la spiegazione di un fenomeno è doveroso scegliere la più semplice e meno complicata, Hitchens crede di dimostrare che la religione è un semplice «prodotto dell'uomo»³⁶. La conclusione allora sarà che se la biologia darwiniana può spiegare in modo totalmente autosufficiente la religiosità degli uomini, tutti i credenti in un Dio personale devono «convertirsi» alla verità della scienza, abbandonando fede e teologia. Non servono, inoltre, attacchi frontali alla religione, ma sarà sufficiente promuovere e divulgare le conquiste della scienza.

³³ D. DENNETT, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, cit.

³⁴ D. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*, cit.

³⁵ Cfr. C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, cit.

³⁶ Tutto il libro di Hitchens è ritmato da questo «dogma»: passi significativi sono tuttavia riscontrabili alle pp. 9, 12, 16, 51, 53, 95, 110, 125, 144, 148, 159, 160, 173, 192, 219, 229.

3. La fede sotto accusa

«Se qualcuno ha scritto un libro che critica la fede religiosa più di quanto ho fatto io, non ne sono informato»³⁷. Questa frase di S. Harris rivela meglio di ogni altra il reale obiettivo della «crociata» che i Nuovi Atei hanno proclamato: la cancellazione della fede religiosa come tale, quale male intrinsecamente pernicioso e disumanizzante; e la fede che il Nuovo Ateismo, per obbligo morale verso l'umanità, deve contrastare è prevalentemente quella professata dai monoteismi storici ed in particolare dal Cristianesimo³⁸.

Appartiene alle convinzioni fondamentali dei Nuovi Atei che la liberazione dalla fede sia liberazione da una sofferenza inutile. Anche se la fede è solo una sorta di insondabile «buco nero» della coscienza, all'interno del quale si incrociano credenze che vanno dagli UFO alle streghe, dalle anime agli angeli, dai diavoli al paradiso e a Dio, il potere di convincimento che ogni fede detiene conduce prima o poi i propri adepti a ritenere che le rispettive divinità comandino la distruzione degli avversari; e sarà così che un musulmano radicale crederà che la volontà di Dio sia la distruzione di Israele o degli Stati Uniti, un sionista sarà convinto che Dio vuole la distruzione di tutti i palestinesi, mentre un cristiano crederà che bombardare cliniche dove si praticano aborti sia un atto meritorio per il paradiso. Dunque, anche se la fede è espressione di una coscienza infantile e immatura, non per questo è meno pericolosa³⁹. Questa tesi riceve conferma dalla storia, dove si assiste al fatto che la fede religiosa provoca pervertimenti e iniquità morali che poi si consolidano e tramandano nel tempo. E a nulla vale l'obiezione che la fede non si identifica con il fanatismo religioso, poiché i Nuovi Atei sono convinti che non è un eccesso di fede, ma la natura stessa della fede a favorire processi di intolleranza e di violenza⁴⁰. Insomma, liberare dalla fede è realizzare una umanità migliore, e come una volta l'imperfezione del mondo era ricondotta ad un misterioso peccato originale, il peccato originale di oggi è proprio la fede: se non fosse riuscita ad affermarsi, questa è la conclusione, il mondo non sarebbe forse un paradiso, ma nemmeno quell'inferno reso tale dalla fede e dalle sue presunte divinità⁴¹.

³⁷ Citazione tratta da J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009, 41.

³⁸ Cfr. G. DE ROSA, *Il nuovo anticristianesimo*, in «La Civiltà Cattolica» 3832 (20 febbraio 2010) 384-392.

³⁹ S. Harris la definisce «intrinsecamente pericolosa» (S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York 2004, 38).

⁴⁰ Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 308.

⁴¹ Cfr. M. STRIET, *Sorgen mit dem lieben Gott. Der Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht*, in Id. (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. B. 2008, 100.

La fede, dunque, nella visione dei Nuovi Atei, è una sostanziale mescolanza di idee deleterie e patologiche che, almeno apparentemente, soddisfano quell'avidità illimitata che sospinge gli esseri umani verso inutili illusioni che promettono ciò che non esiste, favorendo così altrettante disillusioni che conducono lentamente ad una frustrazione che è potenziale violenza. La «fede» dei Cristiani, dei Musulmani e degli Ebrei, equivale all'«avidità» del Buddismo, e come Buddha riconduceva la sofferenza all'umana tendenza ad aggrapparsi ossessivamente alle cose, fino a restare poi delusi di fronte alla loro fugacità, così accade in ogni fede religiosa, almeno fino a che l'umanità non ne sia guarita⁴². Lo stesso Cristianesimo, che pur vorrebbe accreditarsi come religione dal volto umano, non fa eccezione: anzi, è proprio riferendosi alla Bibbia che i Nuovi Atei la dichiarano un libro immorale, che non solo non insegna la fratellanza e la pace, ma, al contrario, istiga alla violenza e al conflitto. Il Dio dell'Antico Testamento, infatti, è un personaggio decisamente immorale, sciovinista, razzista, colerico e sanguinario, con tratti omofobici e ossessivi⁴³; e le cose non cambiano nemmeno nel Nuovo Testamento, dove la figura di Gesù, che molti vorrebbero diversa dal Dio veterotestamentario, predica in realtà la rinuncia, la tristezza e la negazione della gioia. Sarebbe qui da osservare che i Nuovi Atei, a proposito della lettura della Bibbia, si pongono paradossalmente sullo stesso piano degli estremisti che essi stessi contestano, dei quali condividono il presupposto mai apertamente confessato di una lettura «letterale» dei testi sacri: da qui le obsolete accuse come quella, solo per citare un esempio, che datazione e dettagli della passione di Gesù sono già sufficienti ad escludere l'origine divina della Bibbia. Particolarmente sconcertanti sono, per Hitchens, i racconti dell'infanzia di Gesù riportati da Matteo e Luca, che a causa delle loro evidenti divergenze lo fanno concludere che «o i vangeli, in qualche modo, sono verità letterali, o il tutto è sostanzialmente una frode, e per giunta forse anche immorale»⁴⁴. Infine, dopo avere ricordato che anche l'esistenza di Gesù è «altamente discutibile», Hitchens conclude che «i testi fondamentali (della fede) sono paleamente delle favole», destinate a rivelare tutta la loro inconsistenza alla luce dei principi darwiniani dell'origine del cosmo e dell'origine della specie umana⁴⁵.

⁴² Cfr. S. HARRIS, *Letter to a Christian Nation. A Challenge to Faith*, cit.

⁴³ È doveroso osservare, anche solo *en passant*, che l'«ira di Dio» che tanto scandalizza i Nuovi Atei è qualcosa di assolutamente e completamente diverso da ciò che intende, ad es., Dawkins. Questa «ira di Dio» infatti «non ha niente a che fare con la ricerca di vendetta, ma designa invece il ristabilimento del diritto, cioè il risanamento della società» (G. LOHFINK, *Welche Argumente hat der neue Atheismus? Eine kritische Auseinandersetzung*, Bad Tölz 2008, 109).

⁴⁴ C. HITCHENS, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, cit., 114.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 109 ss.

A differenza degli ateti illuministi, che pur combattendo la fede riconoscevano ai credenti il diritto di esprimerla, i Nuovi Atei ritengono che la liberazione dalla fede implichi anche l'intolleranza del suo esercizio: deve essere sradicata non solo la fede, ma anche la garbata e civile tolleranza di essa, poiché anche i cosiddetti «religiosi moderati» sono, in quanto credenti, responsabili dei conflitti religiosi che insanguinano il mondo. Non esiste quindi differenza tra fanatismo religioso e fede, poiché è la fede come tale, anche quella «moderata», che è pur sempre «un aperto invito all'estremismo». Scrive Dawkins: «Finché accetteremo il principio secondo il quale la fede religiosa va rispettata in quanto tale, sarà difficile negare rispetto alla fede di Osama Bin Laden e dei terroristi suicidi. L'alternativa, così palese che in teoria parrebbe superfluo incoraggiarla, è rinunciare all'idea che la fede vada di per sé rispettata. Questo è uno dei motivi per cui faccio tutto il possibile per mettere la gente in guardia contro la religione, e non solo contro quella dei cosiddetti "estremisti"»⁴⁶. Chi dunque volesse ancora sostenere che la religione svolge un ruolo positivo nella società in forza della sua valenza socialmente educativa, e di adoperasse per ottenerle finanziamenti e agevolazioni da parte dello Stato, andrebbe paragonato a chi fa opera di propaganda per la «violenza sui minori».

Ma qual è, dal punto di vista scientifico, l'origine della religione, e con essa della fede? La risposta dei Nuovi Atei fa consistere la genesi del sentimento religioso nella proiezione all'infinito dei desideri umani, riprendendo così l'antica tesi di Feuerbach, senza tuttavia l'intensità argomentativa e l'impegno teoretico del filosofo tedesco. Dawkins, ad es., presenta la religione come contenuto psicologico che l'uomo si crea a partire da ciò che spera, e dunque come l'esito di attese che, nella loro impellenza, finiscono per diventare «realtà»; in questa sua convinzione, Dawkins ignora però che è proprio l'attuale psicologia, partendo dall'indagine dei fondamentali meccanismi cognitivi dell'uomo, a concludere che il soggetto tende a riconoscere come realtà vera ciò che già da tempo ritiene vero, e non gli oggetti futuri delle sue speranze: a far sorgere la realtà dall'attesa non è dunque il futuro, ma il passato e il presente in quanto fungono da orizzonte nel quale le convinzioni si ripetono e resistono all'usura del tempo. La conclusione pertanto è che se un individuo vivesse di ciò che spera in quanto lo trasforma in realtà, la sua vita non avrebbe lunga durata. Inoltre, la tesi della religione come una sorta di «virus mentale» che sarebbe del tutto assente se il cervello fosse sano, non è essa stessa in grado di rendere ragione della presenza e dell'origine delle convinzioni «malate»: attribuire infatti le patologie spirituali, e dunque anche la religione, a non bene identificati «geni egoistici», appare un'assunzione del tutto infondata, molto più simile alla fantascienza che non alla scienza.

⁴⁶ R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 302.

L'importanza attribuita dai Nuovi Atei a tutti quei fattori biologici e psicologici che sono implicati nella genesi del sentimento religioso, vengono prima assolutizzati e poi fatti valere come motivo per escludere Dio, la sua trascendenza e la sua presenza come Persona reale nel cuore dell'uomo: si tratta di una conclusione che solo un pregiudiziale intento ateistico può giustificare. I Nuovi Atei, inoltre, non prendono mai in considerazione che vari elementi che intervengono nell'atto di fede, quali l'immaginazione, la creatività, l'appartenenza sociale, la vita emotiva e vari altri fattori psichici, che essi ritengono «oggetti naturali», non solo non vengono esclusi, eliminati o ignorati, ma, al contrario, pienamente mobilitati, richiesti e armonizzati dalla presenza di un Dio personale desideroso e capace di intrattenersi con l'uomo. In altre parole, ciò che di per sé è meglio spiegabile con Dio, il Nuovo ateismo lo presenta come negazione del bisogno di Dio.

Un discorso realmente scientifico, inoltre, non può non avvertire che anche l'ingenua semplificazione naturalistica della religione a mero residuo culturale o eredità di norme sessuali repressive e di comandamenti anti-esistenziali non è accettabile: a prescindere dal fatto che gli stessi precetti ed espressioni dottrinali di una religione sono sempre successivi al concreto rapporto vitale con il Sacro e il Divino, non è difficile immaginare che non appena questi diventassero un peso insopportabile e privo di ogni giustificazione motivante, verrebbero immediatamente abbandonati. Anche la tesi che attribuisce alle religioni la responsabilità dei conflitti della storia non è ugualmente proponibile, essendo abbastanza evidente che le religioni costituiscono il frequente pretesto per mascherare interessi socio-economici e politici che sono la reale causa delle guerre e delle ostilità; non si può certo escludere che anche una religione possa venire contagiata dalla logica perversa della violenza e della soprafazione, ma, proprio da questo punto di vista, il tanto disprezzato Cristianesimo è dotato di un'altissima capacità autocritica, sia nei contenuti che nei comportamenti. E all'accusa mossa dai Nuovi Atei secondo cui le religioni «possiedono» Dio piegandolo ai loro scopi, va replicato che l'esperienza religiosa è essenzialmente caratterizzata da un rapporto di darsi e sottrarsi di Dio⁴⁷ che, proprio per questo, impedisce il possesso e l'uso strumentale della divinità, favorendo la messa in discussione di tutto ciò che tende a diventare un possesso umano di Dio. Non può essere inoltre trascurato il fatto che Gesù Cristo rappresenta una critica efficace e non violenta della stessa violenza, e che di fronte al pericolo che la mente umana si faccia «produttrice di idoli», la fede e la teologia cristiana hanno qualcosa da opporre che è assai più efficace e convincente del Nuovo ateismo⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. S. GRÄTZEL – A. KREINER, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1999, 159.

⁴⁸ Cfr. P. TILlich, *A History of Christian Thought*, New York 1969, 264. Cfr. anche F. BOUSQUET – P. CAPELLE (edd.), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Paris 2005.

A ben guardare, l'attacco rivolto dal Nuovo Ateismo alla religione è, filosoficamente parlando, il rifiuto del teismo, cioè di un unico principio trascendente e creatore dell'universo, e da questo punto di vista la domanda che il Nuovo Ateismo ripropone è, ancora una volta, se il teismo sia moneta «fuori corso» o possieda ancora una sua validità⁴⁹. Su questo punto va riconosciuto che un'eccessiva pratica del metodo ermeneutico-biblico, a scapito del carattere argomentativo e fondativo del pensiero teologico, ha in parte favorito certe derive fondamentaliste che i Nuovi Atei astutamente chiamano in causa per denigrare la religione: ricordando che «è illusorio pensare che la fede con una ragione debole abbia maggiore incisività»⁵⁰, è piuttosto opportuno e urgente riprendere la pratica delle «prove di Dio», al fine di smascherare il carattere irrazionale e violento di ogni fede, compresa quella dei «Nuovi Atei», che pretenda di affermarsi al di fuori della *quaestio de veritate*⁵¹, senza della quale non si potrà mai realmente sapere se «è veramente Dio, quello che ritorna, o non si tratta piuttosto del ritorno di vecchi e nuovi dei»⁵².

Va infine riconosciuto che l'indebolimento del Dio biblico della rivelazione cristiana, che proprio come tale esige l'impegno della ragione, non solo non ha condotto alla fine della religione, ma ha favorito il proliferare di numerose e molteplici forme di religiosità che assomigliano più ad un «ateismo religioso» (*religionsfreundliche Gottlosigkeit*) che non ad una vera religione⁵³. In questo contesto, anche il Nuovo Ateismo può contribuire a comprendere che antidoto al politeismo incontrollato e all'idolatria non può essere l'ateismo stesso, di per sé insufficiente, ma solo la fede in un Dio unico e vero, che rivelandosi all'uomo, si è definitivamente sottratto alle manipolazioni strumentali e ideologiche di questo⁵⁴. Se la religione è realmente un'abisale attesa dell'Infinito, quel sano uso della ragione che i Nuovi Atei sistematicamen-

⁴⁹ Cfr. M. STRIET (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. B. 2008, 9.

⁵⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, n. 48.

⁵¹ «Una teologia che rinunciasse a interrogarsi sulla realtà di quel che essa pensa potrebbe risparmiarsi le restanti sue fatiche» (K. MÜLLER, *Ai confini del sapere. Introduzione alla filosofia per teologhe e teologi*, Brescia 2006, 145).

⁵² W. KASPER, *Vorwort zur Neuausgabe*, in Id., *Der Gott Jesu Christi*, (Band 4 der Reihe WKGS) Freiburg-Basel-Wien 2008, 22.

⁵³ Cfr. J. H. TÜCK, *Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können*, in M. STRIET (hg.), *op. cit.*, 119.

⁵⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Glaube - Wahrheit - Toleranz*, in Id., *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 170-186; L. LUGARESI, *E il neopoliteismo sfida il cristianesimo*, in «Vita e Pensiero» 6 (2009) 71-86; G. MUCCI, *Il nuovo politeismo*, in «La Civiltà Cattolica» 3842 (17 luglio 2010), 151-156.

te trascurano potrebbe realmente aiutare l'uomo a non cedere a fantasie religiose malvagie o distruttive che altro non sono, questa volta sì e realmente, un'«illusione di Dio».

4. Il semplicismo antiteologico dei Nuovi Atei

Volendo valutare dal punto di vista teologico le accuse mosse dal Nuovo ateismo alla fede, è necessario chiedersi cosa sia questa «fede» di cui parlano i Nuovi Atei. Le numerose (e noiose) pagine ad essa dedicate, rivelano che la fede si riduce sostanzialmente ad un «credere senza prove», cioè al ritenere realmente esistenti cose per le quali non c'è possibilità di fornire indizi o fondamenti⁵⁵. Riproponendo la concezione di fede teoretico-istruttiva, peraltro già da tempo teologicamente superata, e cioè di una fede che è un bagaglio di proposizioni «soprannaturali» che l'uomo deve credere in quanto rivelate da Dio, il Nuovo ateismo identifica la fede con un intelletto debole e dunque fondamentalmente irrazionale. La fede è allora un sapere deficitario e confuso, caratterizzato non da un contenuto, ma dal fatto che si «crede senza prove», come nel caso di Dio o dell'anima; senza contare che il tentativo di provare le verità della fede, se mai potesse riuscire, coinciderebbe con l'immediata autodissoluzione della fede, poiché ciò che è «provato» è scientifico, e se c'è scienza non può più esserci fede.

Anche se i Nuovi Atei non definiscono mai con precisione epistemica cosa sia una «prova», è facile capire che «prova» è tutto ciò che è scientificamente indagabile, empiricamente accessibile e pubblicamente osservabile: ma se la religione si fonda su affermazioni «straordinarie» che esigono prove altrettanto «straordinarie» che evadono dai poteri delle scienze, ecco che la fede diventa *ipso facto* fantasia. In altre parole, dopo avere riservato la «prova» alla sola scienza naturale, il Nuovo ateismo conclude che le idee religiose e ogni presunta verità «di fede» non possono legittimamente pretendere di essere delle verità; di conseguenza, poiché è del tutto priva di quelle prove che fanno della scienza un reale sapere, la fede è un uso improprio della mente, che forma quella zona culturale perversa chiamata appunto «fede» e con la quale un dibattito razionale risulta del tutto impossibile⁵⁶. Bisogna allora riconoscere che tutti i libri della fede (Corano, Bibbia, ecc.) che sono stati ritenuti sacri

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 277-279.

⁵⁶ Cfr. S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, cit., 21.

nel corso dei secoli, godono di una sacralità ad essi attribuita dalla fede, e quindi sostanzialmente nulla.

Sorge a questo punto una domanda: se la fede non ha delle prove, e dunque è fondata nell'irrazionale, come se ne spiega una presenza così diffusa e massiccia? Diverse teorie psicologiche e sociologiche hanno offerto spiegazioni sulla fede convincenti, ma troppo circoscritte a condizioni contingenti e quindi non definitive: M. Shermer, ad es., mostra che l'origine della fede religiosa va cercata nella necessità umana di modelli o di senso, ma, pur offrendo elementi utili, resta ancora troppo «spirituale» e troppo «filosofica» (leggasi poco naturalistica); anche recenti tentativi di spiegare la fede in termini puramente neurologici non sembrano del tutto esaustivi.

Da dove ha dunque origine questa tendenza alla fede, così tenacemente durevole e curiosamente persistente? Con sconvolgente semplicismo, S. Harris risponde: «La credulità, una volta acquisita la velocità di fuga sufficiente per sfuggire ai vincoli del dibattito terreno (come la ragionevolezza, la coerenza interna, la civiltà e la schiettezza), produce come suo frutto la fede»⁵⁷. La fede ha quindi origine dall'inclinazione alla credulità che si è consolidata in abitudine stabile e permanente, una sorta di *habitus* dei pigri e degli ingenui, per spiegare la quale non è necessario il ricorso a rivelazioni soprannaturali, ma è sufficiente limitarsi alla «selezione naturale»: ciò significa che molti uomini e donne sono inclini a credere e a cedere alla fede perché non si sono evoluti e non ce l'hanno fatta a sopravvivere all'avvento della scienza e della ragione (naturalmente come i Nuovi Atei le intendono). Nel tentativo di dare un quadro scientificamente più plausibile, Dawkins afferma che la tendenza alla fede è talmente radicata nei mammiferi umani, che la sua spiegazione non può risiedere nelle scienze della cultura (antropologie), ma deve essere cercata nella teoria evoluzionista, di cui lo stesso Dawkins offre un saggio decisamente semplicista e rasente la banalità: poiché la fede o la religione sono le entità che hanno stimolato la sopravvivenza e trasmissione dei geni umani nel corso della loro evoluzione, è la sopravvivenza del gene, e non Dio a costituire la spiegazione ultima della fede e di ogni religione. E poiché i geni umani devono sopravvivere anche nelle future generazioni, è necessario che producano organismi umani dotati di quegli stessi caratteri che ne consentiranno la riproduzione: e uno di questi è costituito proprio dall'attrazione della specie umana verso l'illusione di Dio e le altre invenzioni della fede⁵⁸.

La natura del presente contributo e la debolissima competenza dell'autore in

⁵⁷ *Ibid.*, 56.

⁵⁸ Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 162-166.

materia non consentono una discussione estesa e documentata. Ci limitiamo a due osservazioni.

L'idea che la fede sia l'esito di uno sviluppo deviato, come sostiene Dawkins, non è coerente con le premesse che la ispirano: la lettura darwinista della realtà totale (il darwinismo dei Nuovi Atei non è l'unica forma di darwinismo e, forse, nemmeno la più fedele) esclude infatti la possibilità di sviluppi deviati, poiché, se si tiene per fermo che l'evoluzione procede senza finalità e in modo assolutamente cieco, non è possibile stabilire un orizzonte di regole o di leggi che fungano da discriminante per individuare la devianza o l'accidentalità; anche quest'ultima, infatti, è espressione di libertà e possibilità, che tuttavia, nella visione di Dawkins, non hanno alcun diritto di cittadinanza. Inoltre, l'ammissione di entità o processi «accidentali» distinti da quelli «essenziali», e quindi l'ammissione della libertà rispetto alla necessità, invalida il principio biologista della totale assenza di valori e finalità: il tentativo di sostituire la differenza fra valido e non-valido con la differenza biologica fra utile e inutile alla vita riposa infatti su una valutazione che non è di natura biologica, ma valoriale e quindi, in ultima analisi, filosofica e spirituale.

La seconda osservazione si riferisce alla spiegazione decisamente debole dell'origine della fede. Sembra che lo stesso Dawkins se ne accorga, quando osserva che, pur potendo la religione favorire direttamente la sopravvivenza del singolo e/o del gruppo, dichiara che non sempre questo avviene; a prescindere da ciò, è innegabile che ci siano persone capaci di credere o continuare a credere anche quando la fede non è «adattativa», cioè facile e spontanea (come può accadere, ad es., nella prova e nel martirio). Di fronte a questo fatto, le spiegazioni addotte non risultano sufficienti a fondare «scientificamente» quella presunta follia con la quale Dawkins e altri identificano la fede⁵⁹. Pur non confessando questa difficoltà di cui oltretutto si rende conto, Dawkins (smentendo la dichiarata autosufficienza della biologia per la spiegazione del tutto) delega il compito di dare una spiegazione esclusivamente naturalistica della fede ad altre discipline, fra le quali e innanzitutto all'antropologia⁶⁰: grazie a questa disciplina è possibile osservare che poiché il cervello non presenta alcuna caratteristica specificatamente religiosa, bisogna concludere che la fede non si trova originariamente come corredo del cervello, ma è un prodotto indiretto di sistemi cerebrali, un «portato non funzionale di un dispositivo utile» che si è evoluto per altri scopi⁶¹. In breve: l'unica conclusione realmente evoluzionista è che la fede è come

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 179.

⁶⁰ L'autore scelto da Dawkins è Pascal Boyer con il suo *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001.

⁶¹ R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 188.

un virus che si è accompagnato a sistemi cognitivi già precedentemente selezionati e dotati di particolare capacità di sopravvivenza ma di per sé privi e indifferenti alla capacità di essere portatori di fede⁶². Come si può vedere, dopo essersi prefissato l'obiettivo di fornire una spiegazione esclusivamente naturalistica della fede religiosa, Dawkins abbandona il darwinismo rigoroso (almeno quello della sua versione) e riconosce, anche se non lo ammette, che il naturalismo non è sufficiente, da solo, a spiegare la totalità dell'essere e delle sue manifestazioni.

5. La «fede» acritica del Nuovo Ateismo

Una critica così radicale e violenta alla fede, come quella portata dai Nuovi Atei, non è essa stessa immune da un contagio di «fede», e non potrebbe essere diversamente, in quanto ogni percorso che voglia verificare la validità di un'affermazione o ipotesi di ricerca, deve nutrire, insieme alla fiducia di poter giungere al risultato, anche un'originaria fiducia nella capacità della mente di attingere la verità. Anche nel caso del dubbio, quando cioè si mette in discussione qualcosa, la fiducia nella capacità di cogliere la verità resta la premessa inalterata per avanzare nella verifica: ogni dubbio implica la fiducia di poter sconfiggere il dubbio. In questo senso, totalmente trascurato dai Nuovi Atei, la «fede» (che qui sarebbe meglio definire come «credenza») dimora presso le radici sia della religione che della scienza⁶³. Senza poi dimenticare che anche la scienza, che il Nuovo Ateismo vorrebbe come unico sapere legato alla realtà e alieno da ogni distrazione dal reale, fa spesso uso di immagini e concetti privi di corrispondenza «reale»⁶⁴.

In ogni caso, va riconosciuto che ogni uomo che cerca la verità crede innanzitutto nel valore e nella possibilità di farlo. Anche i Nuovi Atei, pur senza ammetterlo, credono che il mondo naturale sia intelligibile e offra la verità di sé, e proprio per questo ritengono importante esplorarlo e analizzarlo. Pretendere di dimostrare questo principio, è a sua volta un tentativo che presuppone il principio, e pertanto dimostrare l'originarietà della fede mette già in evidenza la fede nella dimostrabilità della fede stessa. La fede è dunque inevitabile, anche nell'orizzonte della scienza, almeno della scienza «scientifica». Pertanto quando S. Harris, in buona compagnia, sostiene che

⁶² Cfr. *ibid.*

⁶³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, n. 32.

⁶⁴ Cfr. G. LOHFINK, *op. cit.*, 55.

la rimozione totale della fede è condizione essenziale per il trionfo della ragione, compie un atto di fede: che cioè un mondo senza fede è possibile e che impegnarsi per migliorarne la vivibilità ne valga la pena. Si può dire che nel loro combattimento contro la fede i Nuovi Atei siano animati da una fede incrollabile, ignorando che questa sostiene e guida la loro attività cognitiva e di ricerca. Inoltre, sia detto senza ironia, non solo i Nuovi Atei credono, ma credono anche, e senza ombra di dubbio, che la loro intelligenza abbia conseguito i risultati più salutari per l'umanità: lo dimostrano i toni messianici dei loro scritti e l'assoluta sicurezza che li dispensa dall'offrire ragioni e motivazioni all'invito rivolto agli uomini di seguire le loro teorie⁶⁵.

In breve: i Nuovi Atei credono e invitano a credere in ciò che essi credono.

Va però osservato che a differenza della teologia, che in quanto «scienza della fede» non si sottrae al foro della ragione e richiede almeno i *praeambula fidei*, la «fede» dei Nuovi Atei, che è il naturalismo scientifico, risulta piuttosto debole e ingenuo, poiché si fonda sull'assunto che l'evoluzione della mente umana è gradualmente passata da uno stato naturale privo di intelligenza a quello intelligente attuale, non fornendo alcuna ragione plausibile sul perché il corso dell'evoluzione sia terminato nell'effettiva capacità di conoscere il reale⁶⁶. Se ne era accorto lo stesso Darwin, come testimonia una lettera ad un amico: «Sorge sempre in me l'orribile dubbio: le opinioni della mente umana, che si sono sviluppate dalla mente degli animali meno nobili, hanno valore o non sono affatto attendibili? Ci si potrebbe fidare delle opinioni della mente di una scimmia, ammesso che nella sua mente ce ne siano?»⁶⁷. Questo dubbio non trova nessuna considerazione presso i Nuovi Atei.

Quella che i Nuovi Atei chiamano «fede», nella migliore delle ipotesi un sistema di proposizioni di origine soprannaturale, è in realtà una caricatura della fede, che ne trascura totalmente il carattere personale e il significato esistenziale. Fedeli ai canoni del naturalismo, la forma più radicale di ateismo, i Nuovi Atei non possono porre la domanda sull'uomo e sulla sua essenza, sul dinamismo di ricerca della verità e sul desiderio di un mondo di valori; anche se, bisogna osservare, il desiderio di un

⁶⁵ «Dawkins e i suoi colleghi dichiarano che il riferimento a Dio è irragionevole, ma ciò che è veramente irragionevole è il loro rifiuto di cercare una spiegazione ultima al perché l'universo sia intelligibile, perché valga la pena cercare la verità e perché possiamo confidare nella nostra mente quando cerca di arrivare a una conoscenza più profonda e alla verità» (J. F. HAUGHT, *op. cit.*, 89).

⁶⁶ È stato, fra gli altri, A. Plantinga ad avere mostrato come, sulla base della prospettiva naturalistica, l'attendibilità delle nostre facoltà cognitive risulta assai improbabile: da qui consegue immediatamente una conclusione scettica. Cfr. A. PLANTINGA, *How Naturalism Implies Skepticism*, in A. CORRADINI – S. GALVAN – E. J. LOWE (edd.), *Analytic Philosophy Without Naturalism*, New York-London 2006.

⁶⁷ C. DARWIN, *Lettera a William Graham del 3 luglio 1881*, in *The Life and Letters of Charles Darwin*, New York 1959, 285.

mondo senza Dio e senza religioni, dai Nuovi Atei ritenuto come il migliore dei mondi possibili, testimonia che anch'essi non sono indifferenti ai valori⁶⁸, e pur mostrando una certa incoerenza con il loro naturalismo radicale, rivelano che la questione del senso, intimamente congiunta al senso religioso, è negabile più a parole che nei fatti.

La riduzione naturalistico-biologica dell'esperienza a mera materialità in evoluzione impedisce ai Nuovi Atei di considerare l'originalità di altri canali e altri orizzonti, primo fra tutti quello delle relazioni interpersonali. Nell'orizzonte dell'amore, ad es., si manifesta chiaramente che la conoscenza di coloro che si amano non è la conclusione di processi fisico-biologici privi di coscienza e finalità, quanto piuttosto l'esito di una reciproca fiducia che consente la reciproca conoscenza; chi pensasse ingenuamente di conoscere l'amore trattando l'alterità e la soggettività di una persona come mero oggetto naturale, per nulla distinto dalle altre realtà biologiche, non avrebbe mai accesso alla relazione interpersonale, allo stesso modo in cui l'incontro con un'opera d'arte non darebbe mai l'avvio all'esperienza estetica, se venisse a mancare quel coinvolgimento emotivo e personale del tutto estraneo alle scienze naturali⁶⁹. È innegabile che anche nella fede e nella genesi della religione siano implicati fattori biologici e psicologici, ma questi, oltre a non poter fungere da principio esplicativo onnicomprensivo della fede, non escludono affatto la possibilità di far parte di un più ampio processo che Dio stesso conduce e per il quale si serve anche di essi; fattori come la creatività, l'appartenenza sociale, la vita emotiva e vari altri fattori psichici non solo non sono esclusi dall'atto di fede, ma da esso e in esso pienamente coinvolti, unificati e integrati.

Infine, occorre osservare che il Nuovo Ateismo non si limita a verificare solo il misurabile aderendo ai soli fatti indagabili (come i suoi canoni impongono), ma trascende l'ambito empirico per dichiarare che il non scientificamente misurabile non esiste affatto: ora, se di Dio non esistono prove scientificamente accessibili (leggasi di tipo naturalistico) deve essere necessariamente vero l'ateismo, e questo per assenza di prove contrarie⁷⁰. S. Harris, ad es., sostiene che le verità di fede, e quindi prima di

⁶⁸ Cfr. M. STRIET, *Sorgen mit dem lieben Gott. Der Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht*, in Id., *op. cit.*, 106.

⁶⁹ Il naturalismo scientifico ignora il lato soggettivo della natura, specialmente la nostra esperienza interiore, considerandolo irrilevante per una comprensione essenziale dell'universo. La paura e l'avversione che i Nuovi Atei dimostrano per la fede «senza prove» corrisponde alla tendenza del loro naturalismo ad escludere che qualsiasi elemento soggettivo, persino l'intelligenza critica di un individuo, sia una componente essenziale del mondo reale.

⁷⁰ Cfr. J. F. OWEN, *The Problem of the Soul*, New York 2002, 167-168.

tutto l'esistenza di Dio, dovrebbero essere dimostrate indipendentemente dalla fede; ma al di fuori della fede c'è solo la scienza, e poiché la scienza non è stata in grado di trovare Dio (e le prospettive che possa riuscirci sono alquanto esigue) se ne deve concludere che l'unica posizione a disposizione dell'uomo ragionevole è l'ateismo⁷¹. Senza chiamare in causa il principio secondo il quale l'assenza di prove per Dio non è prova di assenza (principio costantemente ignorato dai Nuovi Atei), andrebbero ricordate le molteplici «prove di Dio» che nel corso della storia sono state elaborate, e che i Nuovi Atei quasi mai discutono, se non in qualche sporadico caso, banalizzandole, come accade per Tommaso d'Aquino, a proposito del quale crea sconcerto il modo mistificante e disinformato con cui Dawkins presenta le «cinque vie», mostrando tutto il suo disagio a muoversi in un terreno a lui totalmente sconosciuto ed estraneo. Pur non potendo esigere che un cultore di altre discipline abbia piena conoscenza delle tematiche filosofiche, è doveroso richiedere ad uno scienziato che sia degno di questo nome almeno di riconoscere che al di fuori della sua disciplina esistono anche altri saperi la cui diversa scientificità non è affatto indice di non-scientificità. A proposito poi delle «prove» della fede in genere, e di quelle offerte da san Tommaso in specie, sarebbe sufficiente non confondere la «fondatezza della fede», in vista della quale vengono elaborate le «prove di Dio», con il «fondamento della fede», che è e non può che essere lo stesso Dio che si rivela⁷².

In conclusione, la critica alla fede elaborata dal Nuovo ateismo rivela che non è la «fede» il reale problema dei Nuovi Atei, ma il corretto ed integrale esercizio della ragione, una presenza maggiore del quale potrebbe correggere innanzitutto non tanto i difetti teologici, quanto piuttosto e prima di tutto quelli espistemologici: infatti, solo una riflessione filosofica seria sulla natura della fede e sulla sua pretesa di validità universale potrebbe dare alle obiezioni del Nuovo ateismo una minima parvenza di dignità razionale⁷³. Se solo ai Nuovi Atei venisse in mente di considerare che la fede religiosa è una particolare specificazione di quella fede naturale che guida e ispira l'esistenza di ogni uomo, si accorgerebbero ben presto che ad essere contraria alla ragione non è la fede, ma la loro «fede» in una ragione contraria alla fede. A quanto pare, però, una simile considerazione è proibita proprio da quella stessa «fede» che essi professano. Scrive con arguta ironia J. F. Haught: «La fede, per i nuovi atei, è l'equivalente del darwinismo per i creazionisti. Ci si liberi dalla fede e tutto miglio-

⁷¹ Cfr. S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, cit., 43-68.

⁷² Cfr. G. BRÜNTRUP, art. cit., 131.

⁷³ Cfr. S. WENDEL, art. cit., 360.

rerà. Per Dawkins, Harris e Hitchens bandire la fede dalle nostre menti e dalla vita pubblica è la panacea che metterà fine alla sofferenza e al male, nella misura in cui la natura lo permetterà. E il modo migliore per eliminare la fede non passa attraverso la violenza e nemmeno attraverso l'azione politica, ma dal nutrire le menti con la scienza e la ragione. I nostri amici atei credono fermamente nell'efficacia di questo programma. Se non altro, quando il Figlio dell'Uomo tornerà, sulla terra sarà rimasto almeno un esempio di fede»⁷⁴.

6. Naturalismo contro teismo

Fra i tratti caratterizzanti il Nuovo Ateismo emerge l'assoluta e incondizionata accoglienza del naturalismo metodologico come unico metodo genuinamente scientifico per attingere la verità delle cose⁷⁵. In generale, per «naturalismo» si intende la teoria secondo cui ogni cosa, almeno in linea di principio, è completamente descrivibile e spiegabile nei termini delle scienze fisiche, procedendo dal presupposto che la natura coincide totalmente con la struttura spazio-temporale ed è in sé pienamente autosufficiente. Accompagnato dall'attributo «metodologico», il naturalismo si configura come rifiuto pregiudiziale a coinvolgere realtà soprannaturali nella spiegazione dei fenomeni naturali, stabilendo che l'adesione al naturalismo implica ed esige l'ateismo. K. Nielsen, un rappresentativo esponente di questa tendenza, ha esplicitamente affermato che, accettando il naturalismo, si accetta anche che non vi sia alcun Dio, e che pertanto si possa dare un senso alla vita anche senza ricorrere a qualche credenza in Dio, e il naturalismo potrà anche dimostrare che fede e religione sono naturali funzioni di bisogni umani e delle condizioni di vita che li creano. La strategia del Nuovo Ateismo è dunque la seguente: per spiegare la religione non è necessaria l'ipotesi «Dio» ma è sufficiente la biologia. Ora, però, pur riconoscendo alla biologia il potere di spiegare molte cose, essa non giunge a spiegare, oltre alla spiegabilità delle cose, anche perché le cose ci sono; e bisogna concordare con R. Scruton quando osserva che «Dawkins scrive come se la teoria del gene egoista eliminasse una volta

⁷⁴ J. F. HAUGHT, *op. cit.*, 38.

⁷⁵ Per lo stretto legame fra ateismo e naturalismo, cfr. M. J. BUCKLEY, *The Origins of modern Atheism*, New Haven 1987. Come M. Micheletti ha ottimamente documentato, il naturalismo, sebbene sia la forma di pensiero dominante nella filosofia analitica, non ne è affatto la forma esclusiva, come testimonia, all'interno di questa, la rinascita del teismo filosofico. Cfr. M. MICHELETTI, *Teismo e naturalismo nella recente filosofia analitica*, in «Annuario di filosofia 2009», Milano 2009, 97-116. Cfr. anche H. SCHMITZ, *Jenseits des Naturalismus*, Freiburg 2010.

per tutte l'idea di un Dio creatore – come se non avessimo più bisogno di tale ipotesi per spiegare come siamo giunti all'esistenza. In un certo senso. E riguardo al gene stesso: come è arrivato ad esistere? E il brodo primordiale?»⁷⁶.

Anche a proposito di Dio, come già a proposito della fede, dobbiamo chiederci: di quale Dio si tratta? Qual è il «Dio» sotto la lente d'ingrandimento dei Nuovi Atei? Si tratta di un «Dio» alquanto impoverito, misero, perfino caricaturale, e comunque arbitrariamente ridotto a mera funzione esplicativa: è un ipotetico progettista soprannaturale, dai tratti non bene identificati e sfuggenti, per l'esistenza del quale non si dispone né di indizi né di prove⁷⁷.

In ossequio al dogma fondamentale che la scienza è sufficiente a fare crollare ogni edificio di fede, il «teorema» del Nuovo ateismo è quasi scontato: poiché la fede, a differenza della scienza, non è per nulla sicura e certa, il contrario della fede, cioè l'ateismo fondato sulla scienza, non può che essere, evidentemente, «quasi certo»⁷⁸. Una lettura frequente dei testi più rappresentativi del Nuovo ateismo rivela che il Dio sotto accusa, dal punto di vista razionale, non è più il Dio del teismo classico e delle grandi metafisiche classico-medievali, ma il Dio prospettato dalla teoria del «Disegno intelligente», alla cui base sta la convinzione che la complessità della vita, a causa del suo alto livello di elaborazione, non può essere ricondotta a sole cause naturali. Da qui l'inferenza di una «intelligenza suprema» che è capace di portare miracolosamente la complessità vivente all'esistenza, offrendo così la spiegazione che la sola fisicità e chimicità della natura non sono in grado di dare⁷⁹.

Discuteremo più avanti il rapporto fra evoluzionismo e creazionismo. Per ora ci limitiamo ad osservare che l'ipotesi teista significherebbe per i Nuovi Atei la smentita della scienza come sapere capace di spiegare tutto; ne consegue che la scelta fra teismo o ateismo determina anche la necessità di dovere scegliere fra scienza o teologia. Per mostrare come la scelta atea sia più congrua e razionale, i Nuovi Atei consigliano di applicare il «rasoio di Ockham», cioè di scegliere la risposta più semplice,

⁷⁶ R. SCRUTON, *Il vicolo cieco degli «scienziati ateti»*, in «Vita e Pensiero» 1 (2009) 12.

⁷⁷ Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion*, cit., 50.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 114-161.

⁷⁹ Per una valutazione di questa teoria cfr. l'ottimo saggio di S. MORANDINI, *Interpretare Darwin. Pensare la creazione: libertà della scienza e dignità del credere*, in «Rassegna di Teologia» 49 (2008) 383-420. Sono raccomandabili anche: A. PLANTINGA, *When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible*, in R. T. PENNOCK (ed.), *Intelligent Design Creationism and its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge 2002, 113-145; D. HATTRUP, *Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf*, Freiburg i. B. 2008; G. V. COYNE, *Dio creatore di un universo in evoluzione*, in COMITATO PROGETTO CULTURALE CEI (a cura di), *Dio oggi*, Siena 2010, 187-193.

che è sempre quella che presuppone meno ipotesi e offre spiegazioni verificabili e immediate. Appoggiandosi a Ch. Darwin, che considerano senza ulteriori precisazioni come membro del loro movimento, i Nuovi Atei mostrano che al naturalista sono sufficienti tre soli elementi: le variazioni casuali (o mutazioni genetiche), la cieca selezione naturale delle variazioni che sono in grado di sopravvivere, e un periodo di tempo assai lungo. In base a questi tre soli elementi, si ottiene una spiegazione assolutamente semplice e del tutto scevra dall'ipotesi di una intelligenza divina e personale cui demandare il compito di spiegare la complessità: a questo punto la teologia deve rinunciare all'interpretazione privilegiata e immutabile di Dio come «ragione ultima di tutto l'essere», accettando che anche Dio sia spiegato come qualsiasi altra forma di disegno complesso, poiché anche Dio, se esiste, deve avere gradualmente ricevuto origine da una semplicità primordiale. Ma è proprio questo che la teologia, ponendo Dio come «causa incausata», si rifiuta ostinatamente di fare⁸⁰. Ma prima ancora che occuparsi di Dio, la biologia evoluzionista può mostrare innanzitutto il carattere illusorio e infondato delle premesse che lo richiedono; la natura, infatti, non presenta nessuna traccia di un disegno intelligente, al contrario⁸¹: il triste spettacolo di un mondo in cui la lotta per la sopravvivenza, l'evoluzione, lo spreco, la sofferenza e la morte sono così massicciamente presenti, testimoniano piuttosto contro quell'ingegnere perfetto che i teisti proclamano e chiamano «Dio». Scrive giustamente J. F. Haught: «Se un martello è l'unico attrezzo di cui si dispone, allora qualsiasi cosa sembra un chiodo; se l'oggettivazione è l'unico strumento cognitivo, allora qualsiasi cosa sembra un oggetto. Il risultato è che l'idea di "personalità" è bandita dall'ambito di ciò che i naturalisti scientifici considerano essere reale. Questo bando include non solo le persone umane, ma anche la soggettività degli altri esseri dotati di sensi, e – se si procede con coerenza – anche la personalità di Dio»⁸².

La scelta del biologismo come visione globale del mondo comporta anche e necessariamente la totale naturalizzazione dell'uomo, con la conseguenza che, ridotto alla sola dimensione biologica, nell'uomo stesso viene immediatamente a decadere ogni distinzione e distacco fra esistenza e sistema di valori, con il conseguente annullamento della libertà e dell'agire morale. È proprio la morale fondata nella legge natu-

⁸⁰ Dawkins non ha dubbi che l'ipotesi «Dio», scientificamente affrontata, non sosterrà l'indagine; tuttavia determinare se ci riuscirà o meno non è una questione teologica, ma «scientifica». Cfr. *The God Delusion*, cit., 55.

⁸¹ Kanitscheider, ad es., si oppone con vigore all'idea di un «senso» e di una «direzione sensata» dell'universo, dichiarando che il «senso» è piuttosto qualcosa che dobbiamo cercare e trovare nel quotidiano. Cfr. B. KANITSCHEIDER, *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst*, Stuttgart 2008.

⁸² J. F. HAUGHT, *op. cit.*, 132.

rale e nella natura spirituale della persona ad apparire ai Nuovi Atei come illusione collettiva, anch'essa attivata dai geni umani in vista della riproduzione; è pertanto da escludere ogni fondazione morale delle norme etiche, poiché ogni valore coincide con lo *status biologico* nello stesso modo in cui la necessità causale esclude un dovere etico fondato sulla libertà. L'uomo è così ridotto a mera entità biologica che non differisce per nulla da una normale «macchina da sopravvivenza», che tende alla massimizzazione del proprio benessere come qualunque entità naturale cerca la propria conservazione.

Infine, la negazione della libertà e della finalità nell'universo, comporta anche la negazione del carattere personale di Dio. La nozione darwiniana di selezione naturale, infatti, rende impraticabile l'idea di un Dio premuroso e provvidenziale, che ascolta e risponde alle preghiere, poiché ammettere che un siffatto Dio esiste equivale ad ammettere la possibilità che il *continuum* dell'universo, deterministico e chiuso in tutti i suoi nessi di causa ed effetto, possa essere continuamente modificato e sconvolto dalle imprevedibili decisioni della «provvidenza». Già Einstein, come i Nuovi Atei non trascurano di mettere in evidenza, temeva che un Dio personale e interattivo con l'uomo potesse agire nel mondo intromettendosi nel *continuum* naturale delle cause, destabilizzando così le leggi della realtà fisica⁸³; e sulla scorta del «genio di Ulm», anche i Nuovi Atei temono che se l'universo fosse realmente aperto e disponibile per le azioni imprevedibili di Dio, come ad es., i miracoli, il potere anticipatore della scienza ne uscirebbe semplicemente sconvolto. Senza tacere che l'idea di un Dio personale, messa a confronto con un mondo così carico di sofferenza e di conflitto, risulta addirittura grottesca e offensiva, sia intellettualmente che moralmente.

Il naturalismo, tuttavia, proprio per il suo carattere di metafisica della materia, non è una scienza, ma piuttosto una «fede». Ideologica, certo, ma pur sempre «fede». Ora, considerando che per i Nuovi Atei ogni percentuale di fede implica una diminuzione di scienza⁸⁴, va ricordato che per la fisica, ad es., una scienza spesso chiamata in causa a sostegno delle loro tesi, non è né possibile né necessario che proposizioni come «soltanto gli oggetti materiali esistono» o «la materia è reale» siano dimostrate; la fisica, della cui scientificità nessuno vorrà dubitare, le assume come

⁸³ Cfr. S. WEINBERG, *Dreams of a Final Theory. The Search for the Fundamental Laws of Nature*, New York 1992, 245. Recentemente questo celebre fisico, citato favorevolmente da Dawkins, ha dichiarato che la fisica potrebbe essere sul punto di scoprire una «teoria finale» che svelerà le dimensioni «fondamentali» del cosmo: quando la fisica sarà arrivata alle fondamenta di tutto l'essere, le possibilità di vedere le impronte di un «Amico divino» saranno decisamente scarse.

⁸⁴ Scrive Hitchens: «Se si deve avere fede per credere qualcosa, allora la probabilità che questo qualcosa detenga qualche verità o qualche valore si riduce considerevolmente» (C. HITCHENS, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007, 67-68).

assiomi al fine di creare le condizioni che le consentono la ricerca, senza sentirsi in dovere di negare l'esistenza o il carattere di verità a tutte quelle realtà che, come accade anche a lei, non sono oggetti di verifica empirica (ma non per questo meno scientifici). E si potrebbe citare anche il caso dello stesso A. Einstein, per il quale la credenza in un universo completamente intelligibile è essenziale per fondare e avviare il lavoro della scienza stessa. Come sta significativamente sempre più accadendo, non sono i teologi ad opporre ai Nuovi Atei le reazioni più dure, ma gli stessi scienziati, irritati dalla rozzezza del concetto di scienza che questi hanno adottato, peraltro già da tempo superato dalla fisica dei quanti, dalla teoria della relatività e dall'ipotesi del big-bang.

A dispetto della certezza con cui si vuole elevare il naturalismo a unica visione dell'essere e ad esclusivo deposito delle verità, i Nuovi Atei non si accorgono (o forse, più facilmente, non ammettono) che anche questo loro programma è, in ultima analisi, una «fede». Dunque anche i Nuovi Atei «credono»: a differenza però della fede cristiana che nel corso della storia, con la teologia, si è sforzata di offrire un fondamento argomentato non arbitrario alla fede, avendo nel teismo l'espressione razionale di una fede non autoreferenziale, il Nuovo Ateismo chiede semplicemente che si creda nel naturalismo, e la richiesta di avere «prove» che ogni conoscenza vera e fondata si basa sul paradigma scientifico-naturalistica è destinata a restare senza ascolto. Infine: se la fede che i Nuovi Atei attaccano, la fede religiosa, deve essere sottoposta ad una severa indagine scientifica, chi e come verificherà scientificamente il carattere scientifico e quindi affidabile della scienza che la dovrà esaminare e valutare? Se è la scienza il solo modo per fornire una valutazione «scientifica» delle idee, o anche la scienza inizia con la fede, o si dovrà necessariamente avviare un processo di cattiva infinità, cioè un infinito e inconcludibile regresso alla ricerca di principi che valutano i principi.

È improbabile che Dawkins non si sia accorto di questa aporia tutt'altro che trascurabile. E tuttavia afferma: «Può essere che l'umanità non raggiunga mai la pace data dalla comprensione completa, ma se questo accadesse, azzardo la fiduciosa previsione che sarà la scienza, non la religione, a condurci a quel punto. E se questo richiama lo scientismo, tanto meglio per lo scientismo»⁸⁵.

Dunque Dawkins crede e nutre massima fiducia. Appunto: occorre molta fede per essere Atei. E ancora di più ne occorre per essere «Nuovi» Atei.

⁸⁵ Conferenza tenuta alla Harvard University nel novembre del 2003, citato in J. F. HAUGHT, *op. cit.*, 46.

7. Creazione o evoluzione? La falsa alternativa del Nuovo Ateismo

Il tentativo di impugnare la teoria dell'evoluzione contro la fede nella creazione non è un'originalità del Nuovo Ateismo e, per molti aspetti, i Nuovi Atei rappresentano posizioni alquanto superate; in ambito cattolico, ad es., si riconosce già da tempo che una teoria evoluzionista autenticamente scientifica, aliena cioè da postulati ideologici e pregiudizialmente antireligiosi, non contiene nulla che sia contrario alla fede (tranne le riduzioni e gli usi ideologici dell'evoluzionismo stesso)⁸⁶.

A ben guardare, i Nuovi Atei sono soltanto gli ultimi e rumorosi divulgatori di un pregiudizio spacciato per scienza, e precisamente che la teoria dell'evoluzione esclude sia la dimensione trascendente che la causalità divina⁸⁷; questo porta inevitabilmente all'esclusione dell'atto creatore e di una progettualità⁸⁸. La «selezione naturale», il processo cieco, inconscio e automatico che i Nuovi Atei attribuiscono *sine glossa* a Darwin ed elevano a spiegazione totale dell'esistenza, procede ciecamente e senza alcuna finalità: non c'è nessuna intelligenza ordinatrice e finalizzatrice, né alcuna forma di coscienza o alcun futuro da raggiungere. Se proprio si vuole attribuire alla selezione naturale la funzione di governare l'evoluzione dei viventi, allora si deve dire che essa assomiglia ad un orologio, un «orologio cieco»⁸⁹.

Non possiamo occuparci adeguatamente in questa sede del rapporto fra evoluzionismo e teismo creazionista: ci limitiamo a rilevare che nel Nuovo Ateismo, come anche nelle forme più radicali di naturalismo, la falsità del teismo è semplicemente presupposta nella definizione che ne viene data, quando non venga ad essere l'immediata conseguenza logica della sua tesi fondamentale, e se nel primo caso il teismo coincide con il «soprannaturalismo», cioè con il coinvolgimento di entità non fisiche per la spiegazione di fenomeni fisici, nel secondo si riduce ad un'ipotesi esclusa dalla premessa che sostiene e determina tutta la ricerca. Anche a proposito dell'evoluzione e della creazione si ripete il presunto conflitto tra fede e scienza. In generale, i Nuovi Atei dovrebbero ricordare il contributo decisivo che alcuni presup-

⁸⁶ Cfr. S. O. HORN – S. WIEDENHOFER (hgg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, Augsburg 2007; H. H. PEITZ, *Von Gott als Schöpfer zu reden. Theologie nach dem Darwinjahr*, in «Herder-Korrespondenz» 1 (Januar 2010) 34-38; H. KESSLER, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer 2009.

⁸⁷ Cfr. J. KLOSE – J. OEHLER, *Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution*, Berlin-Heidelberg 2008.

⁸⁸ Cfr. F. FACCHINI, *Evoluzione e creazione, quale disegno*, in «Vita e Pensiero» 2 (2007) 112.

⁸⁹ È la tesi che sostiene Dawkins in *The Blind Watchmaker*, New York 1986.

posti filosofici della fede giudaico-cristiana hanno dato al costituirsi di quello spazio che ha consentito alla scienza di svilupparsi agevolmente: come fa notare P. van Inwagen, la fede cristiana è stata decisiva per il formarsi dell'idea che il mondo fisico non è un'illusione, e quindi può essere studiato, non è malvagio, e di conseguenza non contamina coloro che lo analizzano e, soprattutto, non è divino, e dunque non è blasfemo investigare su di esso⁹⁰. È stata proprio la convinzione che il modo sia voluto da una mente razionale che ha rafforzato la convinzione degli scienziati che l'universo sia intelligibile e portatore di verità, invitando alla ricerca scientifica e allontanando da pratiche contrarie non solo alla fede, ma anche alla scienza, quali, ad es., la magia e l'astrologia⁹¹. A parte questo, una seria discussione circa il rapporto fra evoluzionismo e creazionismo, che comprende anche il teismo, esige innanzitutto che si distingua l'evoluzione come fatto dalle sue numerose e non sempre concordi teorie esplicative: oggi, infatti, mentre il fatto può ritenersi sufficientemente certo, le teorie necessitano ancora di qualche sviluppo, al fine di potersi accreditare come integralmente scientifiche. Questo i veri scienziati lo sanno e pur essendo favorevoli all'evoluzionismo, riconoscono che l'ultima parola non è ancora stata detta e molto lavoro resta ancora da fare⁹².

Ancora una volta ci chiediamo: quale Creatore hanno in mente i Nuovi Atei? È il creatore della grande tradizione metafisica, ricco e variegato nelle sue declinazioni e per nulla ostile alle scoperte della scienza, o non piuttosto di immagini caricaturali prive di ogni consistenza, sia filosofica che scientifica? È evidente che il Dio dei Nuovi Atei, specialmente quello delineato in *The God Delusion*, è solo l'elaborazione che ne hanno fatto i sostenitori del «Disegno intelligente» e che trova i suoi sostenitori specialmente in circoli fondamentalisti degli Stati Uniti; e infatti questo non è sfuggito ai Nuovi Atei, che ne hanno fatto l'emblema del creazionismo e il facile bersaglio dei loro attacchi. L'«Intelligent Design» (che sarebbe opportuno tradurre più con «progetto» che non con disegno) si contrappone alle teorie evoluzionistiche

⁹⁰ Cfr. P. VAN INWAGEN, *God, Knowledge and Mystery*, Ithaca 1995, 209. Ha detto Benedetto XVI: «Il dato che la materia porta in sé una struttura matematica, è piena di spirito, è il fondamento sul quale poggiano le moderne scienze della natura. Solo perché la materia è strutturata in modo intelligente, il nostro spirito è in grado di interpretarla e di attivamente rimodellarla. Il fatto che questa struttura intelligente proviene dallo stesso Spirito creatore che ha donato lo spirito anche a noi, comporta insieme un compito e una responsabilità» (BENEDETTO XVI, *Ai Membri della Curia Romana il 22 dicembre 2008 in occasione del Natale*, in «L'Osservatore Romano» [suppl. del venerdì], 29.12.2008, 7).

⁹¹ Lo stesso Newton è debitore al cristianesimo della sua concezione del cosmo retto da una sola legge. Cfr. L. JAKI STANLEY, *The Saviour of Science*, Washington, 1988.

⁹² Cfr. G. DE ROSA, *L'evoluzione dei viventi. Il fatto e i meccanismi*, in «La Civiltà Cattolica» 3747-3748 (2006) 232-241.

darwiniane, alle quali contesta la casualità dell’intero processo biologico sostenendo invece la necessità, almeno in alcuni suoi snodi fondamentali, di un intervento da parte di un’entità intelligente che orienta e dirige l’evoluzione secondo un progetto che termina nell’uomo⁹³. La teoria del «Disegno Intelligente», in realtà, rappresenta la più decisa reazione proprio ai Nuovi Atei e ai loro predecessori (da Huxley ad Hamilton fino a Dawkins), che hanno fatto del darwinismo una vera e propria «religione secolare» dichiaratamente schierata per l’ateismo⁹⁴.

Ritornando al creazionismo combattuto dai Nuovi Atei, è evidente che questi semplificano le cose in modo alquanto ideologico e sleale: animati infatti dall’intento di disfarsi di Dio, hanno gioco facile a identificare la teoria del «Disegno Intelligente» con il creazionismo, così da derivare un’idea di Dio simile a quella di un ingegnere cosmico o di un progettista, per obiettare poi che la natura, come l’evoluzione darwiniana ha inconfutabilmente dimostrato, non è affatto progettata in modo intelligente. *Ergo*: il Creatore non esiste e, se esiste, non c’entra. Qualunque sia la consistenza scientifica della teoria del «Disegno Intelligente»⁹⁵ o delle teorie evoluzioniste, la valutazione delle quali trascende la nostra competenza, va riconosciuto che il punto decisivo riproposto dal Nuovo Ateismo è la presunta inconciliabilità di fede nella creazione ed evoluzione e, in ultima analisi, di fede e scienza.

Quando Giovanni Paolo II riconobbe alla teoria dell’evoluzione di essere «più che una ipotesi (*plus qu’une hypothèse*)»⁹⁶, mostrò senza timore che la fede cristiana non avverte la teoria evolutiva come minaccia o negazione della creazione: il concetto di evoluzione si oppone infatti a quello di fissismo, ma non a quello di creazione. La reale opposizione non è fra creazione ed evoluzione, ma soltanto fra l’idea, peraltro razionalmente contraddittoria, che il mondo si sia fatto da sé e/o la pretesa di spiegare tutto in termini di materia, più o meno organizzata, che escluda la presenza

⁹³ Secondo P. Strasser siamo in presenza di un «neoteismo» che sfocia, come nel caso della teoria del «Disegno Intelligente», in una sorta di creazionismo semideterminista in cui Dio agisce più come un grande burattinaio. Cfr. P. STRASSER, *Absolut alltäglich. Das Absolute im Alltag der Philosophen*, in «Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?», Herder-Korrespondenz Spezial (Oktober 2006) 31.

⁹⁴ «Il carattere “scientifico” di detta concezione sembra tuttavia più che discutibile; anzi, scienziati e filosofi di ogni orizzonte, nonché eminenti teologi, riconoscono in essa, giustamente, un’incompatibilità di fatto tra il metodo scientifico e una concezione d’origine religiosa, che vorrebbe presentarsi come una spiegazione alternativa dell’evoluzione biologica» (M. LECLERC, *Darwin e cristianesimo: l’armonia possibile*, in «Vita e Pensiero» 3 [2008] 110).

⁹⁵ Cfr. il saggio decisamente critico di C. KUMMER, *Evolution und Schöpfung. Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie*, in «Stimmen der Zeit» 1 (2006) 31-42.

⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Aux Membres de l’Académie Pontificale des Sciences réunis en Assemblée plénière*, 24 ottobre 1996, in «L’Osservatore Romano», 24 ottobre 1996, 6.

e l'azione di un Dio che è sia Logos che Agape⁹⁷. Affermando che il mondo esiste in forza della libertà di Dio, la fede nella creazione afferma al tempo stesso che il mondo esiste così come Dio lo ha voluto e procede secondo quelle leggi che egli liberamente ha stabilito; questo tuttavia non significa che l'atto creazionale si esaurisce nel dono dell'essere e che, una volta che l'atto creatore sia compiuto, il mondo procede abbandonato a se stesso sulla corsia che deve percorrere⁹⁸. Dio non è un grande orologio che dopo aver fatto un orologio perfettamente funzionante interviene solo quando questo si guastasse o si fermasse: Egli ama e segue la sua opera, che è così una creazione «continua» permanentemente sostenuta dalla provvidenza e dall'amore del suo Creatore⁹⁹. Creando un mondo autonomo, che non significa affatto indipendente nell'essere, Dio lo ha costituito come una realtà organizzata secondo quelle stesse leggi che Egli stesso ha posto: il Creatore, pertanto, non si sostituisce all'attività delle cause naturali, ma lascia che queste agiscano secondo il dinamismo loro proprio, poiché questo dinamismo corrisponde alla sua volontà¹⁰⁰. In quanto «causa non solo dell'esistenza, ma anche causa delle cause», Dio non ha bisogno di agire al posto delle cose, ma fa in modo che queste agiscano secondo la loro natura così che, muovendosi nel loro ordine, realizzano il progetto di Dio¹⁰¹. Inoltre, essendo Dio «la Causa prima che opera nelle e per mezzo delle cause seconde»¹⁰², riconoscere alle cause creaturelli autonomia e capacità intrinseca di operare non esclude né impedisce che il mondo pervenga a quella finalità che Dio ha stabilita, poiché nella

⁹⁷ Per una visione dell'atteggiamento della Chiesa e della teologia cattolica nei confronti della teoria evoluzionista dal 1860 al 1970 cfr. C. MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri e oggi*, in G. CHIARA (ed.), *Il darwinismo nel pensiero scientifico contemporaneo*, Napoli 1984, 217-296.

⁹⁸ In tal senso, proprio per escludere che la creazione sia soltanto un'«operazione» iniziale di Dio e non invece la dipendenza stessa dell'essere creato in rapporto al principio che lo fonda (e che come tale accompagna permanentemente la creazione), Tommaso scrive: «La creazione non è una mutazione, ma è la dipendenza stessa dell'essere creato in rapporto al principio che lo fa esistere. Quindi è nella categoria di relazione» (TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 18). Altrove scrive con chiarezza: «Operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis qui facit arcum et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat esse» (*De pot.*, q. 3, a. 14). E ancora: «Hunc autem effectum causat Deus in rebus (cioè l'essere), non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet» (*S. Th.*, I, q. 8, a. 1).

⁹⁹ Cfr. A. VIANELLO, *Il concetto di relazione quale base per un dialogo tra fede (teologia) e scienza (evoluzionismo)*, in «Humanitas» 3 (2008) 435-442.

¹⁰⁰ Proprio perché il Creatore rispetta le regole che egli stesso ha stabilito nella creazione, la teoria dell'evoluzione, lungi dal distruggere la teologia della creazione, invita piuttosto a dare senso alla nozione di provvidenza. Cfr. J. M. MALDAMÉ, *Comment Dieu agit-il dans l'évolution?*, in «Nouvelle Revue Théologique» 123 (2001) 558-573.

¹⁰¹ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Schöpfung und Evolution. Ist das biblische Weltbild in Gefahr?*, Köln 2007.

¹⁰² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, n. 308.

libera decisione di creare, conservare e condurre l'universo al fine a lui assegnato, «Dio vuole attivare e sostenere tutte quelle cause seconde la cui attività contribuisce al dispiegamento dell'ordine naturale che egli intende produrre. Attraverso l'attività delle cause naturali, Dio provoca il verificarsi di quelle condizioni necessarie alla comparsa degli organismi viventi e, inoltre, alla loro riproduzione e differenziazione»¹⁰³. Inoltre, poiché queste cause naturali agiscono secondo una propria natura che è sempre finita, imperfetta e contingente, nel processo evolutivo possono trovare (e hanno trovato posto) anche l'imprevisto e la casualità, per cui nulla vieta che ci siano state mutazioni genetiche dannose e processi evolutivi catastrofici, che hanno condotto all'estinzione lenta e talvolta rapida di specie animali e vegetali¹⁰⁴.

Non c'è dunque ragione di porre degli aut-aut fra evoluzione e creazione e, meno ancora, di affermare la naturale coappartenenza di evoluzionismo e ateismo: sia la libertà, che si esprime anche nella causalità, che la finalità, che si esprime anche nelle leggi dell'universo, possono trovare spazio e coesistenza, e Dio può conseguire il fine che ha assegnato alla sua creazione servendosi dell'una e dell'altra¹⁰⁵.

Sembra tuttavia difficile che i Nuovi Atei siano realmente interessati ad un discorso genuinamente scientifico, trattandosi più di un messianismo che non di un sapere: appellarsi infatti alla selezione naturale e alle mutazioni genetiche casuali per negare la causalità divina nella creazione, non dipende da una reale osservazione scientifica ma da illazioni che trascendono di gran lunga il metodo delle scienze biologiche e naturali¹⁰⁶. L'azione con cui Dio governa il processo evolutivo, e che si serve tanto della contingenza che della necessità¹⁰⁷, non è attingibile dalla scienza

¹⁰³ COMMISSIONE TELOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, in «La Civiltà Cattolica» 2004 IV (277) n. 68.

¹⁰⁴ L. Jaki ha mostrato che alla base del dissidio tra fede e scienza stanno ragioni pseudo-teologiche o anti-teologiche. Contro il tentativo di usare la scienza per veicolare il materialismo (confondendo, ad es., la teoria della relatività di Newton, che è la più assoluta delle teorie scientifiche, con il relativismo), ricorda che anche nella teoria dei quanti, secondo la quale a livello subatomico i fenomeni non avvengono secondo causalità, la causalità divina non è affatto esclusa. Cfr. S. L. JAKI, *Universe and Creed*, Milwaukee 1992.

¹⁰⁵ «Secondo la concezione cattolica della causalità divina, la vera contingenza nell'ordine creato non è incompatibile con una Provvidenza divina intenzionale. Quindi persino l'esito di un processo naturale veramente contingente può ugualmente rientrare nel piano providenziale di Dio per la creazione» (COMMISSIONE TELOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, cit., n. 68).

¹⁰⁶ Cfr. J. QUITTERER – E. RUNGGALDIER (hgg.), *Der neue Naturalismus - eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart-Berlin-Köln 1999.

¹⁰⁷ Cfr. G. WECKWERTH, *Ist die Evolution gewollt? Die Rolle des Zufalls in der Schöpfung*, in «Herder-Korrespondenz» 8 (2006) 413–418.

naturale e uno scienziato realmente «scientifico» né l'affirma né la nega, limitandosi solo a constatare che il processo evolutivo dei viventi, nonostante mutazioni genetiche non sempre favorevoli e, anzi, talvolta anche dannose, procede in direzione di esseri viventi sempre più complessi e diversificati; la riflessione su questo stato di cose può al massimo indurre la scienza naturale, compresa la biologia, ad affermare che il processo evolutivo si svolge secondo un disegno e perseguiendo un fine¹⁰⁸. In conclusione, usando le parole di G. Lohfink, «la teoria dell'evoluzione è tutt'altro che una prova contro Dio. Essa deve lasciare la questione di Dio completamente aperta. Per il credente cristiano, l'evoluzione può addirittura diventare segno della gloria di Dio e innanzitutto del fatto che tutta la creazione ha un fine. Un mondo umano, che all'interno di un cosmo imponente e attraverso infiniti passaggi Dio ha voluto si sviluppasse verso strutture sempre più complesse, non è forse assai più sorprendente di una coppia umana che Dio ha voluto bell'e fatta in un giorno solo, per quanto grandioso sia anche questo come immagine?»¹⁰⁹.

Andrebbe ricordato in merito l'esempio di Giovanni Paolo II che, a proposito della natura spirituale dell'uomo e dell'impossibilità che questa sia un mero prodotto della materia in evoluzione, si chiedeva se proporre una tale discontinuità ontologica non significasse «opporsi a quella continuità fisica che sembra essere il filo conduttore delle ricerche sull'evoluzione dal piano della fisica e della chimica»¹¹⁰. La risposta del Pontefice è negativa, in quanto si tratta di due diversi ordini del sapere: quello scientifico e quello filosofico-teologico. Il momento del passaggio all'ambito spirituale non è oggetto dell'osservazione scientifica, anche se questa può scoprire, a livello sperimentale, «una serie di segni molto preziosi della specificità dell'essere umano», come la capacità di progettare il futuro, la sua autocoscienza, la sua capacità di simbolizzazione e quindi di parlare usando il linguaggio simbolico, di esprimersi mediante raffigurazioni pittoriche di uomini e di animali. Ma Giovanni Paolo II, a differenza dei Nuovi Atei, aveva ben presente che «scientificità» è un concetto analogico, applicabile ai diversi ambiti del sapere senza confondere o ridurre l'uno di questi

¹⁰⁸ Lo stesso J. Monod, che pure ha affermato che «il puro caso, il solo caso è alla radice stessa del prodigioso edificio della evoluzione» ed ha dichiarato questa nozione centrale della biologia moderna come «la sola concepibile, come unica compatibile con i fatti dell'osservazione e dell'esperienza», parla di «teleonomia», del fatto cioè che gli esseri viventi sono dotati di un progetto che consiste nella replica invariata della loro struttura. Cfr. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, 127.

¹⁰⁹ G. LOHFINK, *Welche Argumente hat der neue Atheismus? Eine kritische Auseinandersetzung*, Bad Tölz 2008, 53.

¹¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Aux Membres de l'Académie Pontificale des Sciences réunis en Assemblée plenière*, 24 ottobre 1996, in «L'Osservatore Romano», 24 ottobre 1996, 6.

all'altro; egli sapeva inoltre, da genuino filosofo qual era, che una seria ontologia è assolutamente ineludibile quando si vogliano fare affermazioni sensate su Dio, sulla creazione (evoluzione compresa) e sull'uomo. E concludeva: «L'esperienza del sapere metafisico, della coscienza di sé e della propria riflessività, della coscienza morale, della libertà e anche l'esperienza estetica e religiosa sono di competenza dell'analisi e della riflessione filosofiche, mentre la teologia ne coglie il senso ultimo secondo il disegno del Creatore»¹¹¹.

In conclusione, le motivazioni evoluzioniste e teologiche si trovano su livelli logicamente e scientificamente diversi, e pertanto non sono né in opposizione né in competizione¹¹²: è sufficiente non confondere i piani della realtà e gli ambiti di ricerca. E anche oggi, con Giovanni Paolo II, possiamo ripetere ai Nuovi Atei: «Noi non temiamo, anzi escludiamo, che una scienza, la quale si fonda su motivi razionali e proceda con serietà metodologica, giunga a conoscenze che entrino in conflitto con la verità di fede. Questo può accadere soltanto quando la distinzione degli ordini di conoscenza viene trascurata oppure negata»¹¹³.

8. Conclusione. La provocazione del Nuovo Ateismo e la teologia

Il «Nuovo Ateismo» non è un grande evento e a causa del suo carattere ideologico e di basso livello scientifico non può fungere da fecondo interlocutore per la teologia¹¹⁴. Più che trovarsi di fronte a pensatori profondi e stimolanti, il cui ateismo,

¹¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *ibid.* Come afferma J. Jahae, l'ateismo metodico delle scienze e il determinismo che queste implicano non vanno considerati come negazione del Dio creatore, ma come limite e grandezza del loro procedimento. Pertanto, pur non potendolo dimostrare con i loro strumenti, anche le scienze possono riconoscere una causa trascendente e creatrice, contribuendo così ad una migliore comprensione della fede della Bibbia, senza metterne affatto in dubbio la verità. Cfr. R. JAHAE, *Perspectives philosophiques et théologiques sur le rapport entre foi chrétienne et sciences modernes de la nature*, in «Gregorianum» 3 (2008) 558-576.

¹¹² Cfr. J. F. HAUGHT, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Boulder 2007; Id., *Deeper Than Darwin. The Prospect for Religion in the Age of Evolution*, Boulder 2003.

¹¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli scienziati e studenti a Colonia il 15 novembre 1981*, in «Il Regno-Dокументi» 1 (1981) 18.

¹¹⁴ «Il nuovo ateismo è teologicamente poco stimolante. Il suo confronto con la teologia è più o meno allo stesso livello di riflessione che si può trovare nella letteratura creazionista e fondamentalista contemporanea. Ciò non sorprende dal momento che i nuovi atei sembrano aver acquisito gran parte della loro comprensione della fede religiosa dai creazionisti e dai teisti del «disegno intelligente». I principali teologi, come pure gli studiosi di storia intellettuale, troveranno pochissime novità in queste pubblicazioni» (J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009, 17).

per dirla con Dostoevskij, è «l'ultimo gradino prima della fede», si ha l'impressione di imbattersi piuttosto in predicatori zelanti che tentano di sostituire alle religioni «tradizionali» la nuova «fede» da essi predicata¹¹⁵. Non è infatti la mancanza di fede ciò che si riscontra nei Nuovi Atei, quanto piuttosto l'eccesso entusiastico con cui essi stessi credono al naturalismo invitando l'umanità a fare altrettanto: non è sbagliato, come scrive J. H. Tück, suggerire ai Nuovi Atei «che oggi sembrano avere ricominciato a cantare vittoria (...) un atteggiamento un po' più scettico nei confronti del proprio scetticismo su Dio»¹¹⁶.

Oseremmo perfino dire che se c'è qualcuno che dovrebbe reagire indignato di fronte alle scorribande del Nuovo Ateismo, questi non è né il credente né il teologo, ma prima di tutto lo scienziato e il filosofo; non a caso, proprio un insigne sostenitore del darwinismo, M. Ruse, ha dichiarato che la teoria dell'evoluzione, almeno negli Stati Uniti, rischia di perdere addirittura la sua battaglia per colpa di pseudo-scientifici che, come Dawkins, scrivono e parlano in termini esclusivamente ideologici e per nulla scientifici¹¹⁷. La stessa cosa vale per la filosofia: se il filosofo chiedesse ai Nuovi Atei le ragioni fondanti la negazione di Dio, dovrebbe ben presto accorgersi che il loro ateismo è in realtà una fedeltà cieca e ostinata a premesse altrettanto ingiustificate e infondate. Ignorando che la religione, in quanto profondamente intessuta con la questione sull'uomo, investe anche la ragione e il suo potere critico, il Nuovo Ateismo si presenta più come un vecchio fondamentalismo, non meno «credente» delle fedi che vorrebbe combattere¹¹⁸. Questa loro fede indiscussa nel naturalismo,

¹¹⁵ Anche se bisogna riconoscere che la lettura dei Nuovi Atei ha l'effettivo potere di indignare e irritare (non per l'ateismo delle idee, ma per l'infondatezza e l'arroganza delle affermazioni), le reazioni e le repliche ad esso riservate, specie negli Stati Uniti, sono spesso anch'esse altrettanto aggressive e polemiche, e non di rado ugualmente prive di critica argomentata e serena. Per una seria discussione teologica con il Nuovo Ateismo preferiamo rimandare alle osservazioni critiche di teologi e filosofi europei che offrono un registro assai più ragionato e convincente. Cfr. A. E. MCGRATH – J. C. MCGRATH, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, London 2007; M. STRIET (hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. B. 2008. Il volume raccolge contributi di H. Schnädelbach, M. Striet, K. Müller, S. Wendel, W. F. Graf, V. Gerhard, H. Kessler e J. H. Tück; W. REILAND, *Gott ist kein Wahn. Sieben Thesen zum Sinn der Religion*, Innsbruck 2008; M. WÖRTHER, *Kein Gott nirgends? Neuer Atheismus und alter Glaube - Orientierungen*, Würzburg 2008; G. LOHFINK, *Welche Argumente hat der neue Atheismus? Eine kritische Auseinandersetzung*, Bad Tölz 2008; G. M. HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009; J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, cit.

¹¹⁶ J. H. TÜCK, *Von frommen Atheisten und anderen Gottsuchern*, in «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» 39 (2010) 351.

¹¹⁷ Cfr. G. BRÜNTRUP, art. cit., 130.

¹¹⁸ Un solo esempio: mentre i Nuovi Atei accusano la fede di fomentare la violenza, non sono per nulla disposti ad ammettere (non prospettandone nemmeno la possibilità) che anche le scienze, e soprattutto la loro «scienza», possano corrompersi e degenerare in ideologia violenta. Senza dimenticare, come non ha

con tutto ciò che ne consegue, spinge i Nuovi Atei in direzione della stessa intolleranza da cui vorrebbero preservare la società: in nome della modernità, infatti, contravengono al principio moderno del riconoscimento della soggettività e della libertà di ogni singola persona, della tolleranza e del rispetto delle convinzioni. Come ha scritto S. Wendel, questi Nuovi Atei assomigliano a dei «fondamentalisti non credenti» che attribuiscono però tratti fondamentalistici solo ai credenti. Vale allora anche per essi il proverbio: «Chi sta nella casa di vetro, non dovrebbe tirare sassi»¹¹⁹.

Viene allora da chiedersi, insieme al filosofo americano A. Plantinga, se questa «fede» che il Nuovo ateismo proclama, anche se in veste di naturalismo «scientifico», sia effettivamente ancora una scienza o non piuttosto e soltanto una «cattiva metafisica»¹²⁰, fondata su tutto fuorché su una *recta ratio*¹²¹. Non ci sembra allora azzardato supporre che un simile ateismo, per il carattere ingenuamente ottimista e banalmente profetico che lo contraddistingue, non sia rigettato prima di tutto dai credenti, ma proprio dagli atei «pensosi», pensatori per i quali l'ateismo non è un gioco giulivo o una moda piacevole ma, per usare le parole di Sartre, «un'imprese crudi e di lungo respiro»¹²². Sarebbero proprio loro, forse, gli «atei pensosi», a riconoscere che questo «ateismo» innocuo e gaio, che non inquieta né disturba, non è affatto un ateismo, ma solo la nuova forma in cui la vecchia «fede», placida, banale, disimpegnante, senza misteri, senza drammi e senza inquietudine, fa oggi la sua ricomparsa. Pensatori della statura di Feuerbach, Nietzsche, Camus e altri, per citare solo pochi nomi, avevano ben compreso che la dichiarazione della morte di Dio, consapevolmente accettata e portata alle sue estreme conseguenze, avrebbe richiesto un coraggio, un ascetismo e una dignità che ben difficilmente si trovano nelle superficiali suggestioni neoateiste. A differenza dell'ateismo di un Nietzsche, in cui la morte di Dio comportava una dolorosa e imprevedibile «trasmutazione dei valori» (*Umwertung*)¹²³, per i Nuovi Atei il congedo da Dio permetterà agli uomini di

mai cessato di fare J. B. Metz, che la presenza del male nel mondo costituisce sempre l'impossibilità di ricondurre a tranquilla chiarezza concettuale le realtà misteriosamente dolorose della storia. Cfr. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, Freiburg 2006, 255-257.

¹¹⁹ S. WENDEL, art. cit., 364.

¹²⁰ Cfr. A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, Oxford 1993, 272-278.

¹²¹ «Un'interpretazione davvero scientifica dell'evoluzione non conduce ad un argomento contro Dio. L'ateismo scientifico è una posizione metafisica, che va oltre un'interpretazione puramente scientifica dei dati a nostra disposizione» (M. NOWAK, *Dio creatore di un universo in evoluzione*, in COMITATO PROGETTO CULTURALE CEI (a cura di), *Dio oggi*, cit., 201).

¹²² J. P. SARTRE, *Le parole*, Milano 2002, 174.

¹²³ Dopo essersi chiesto, nel celebre «aforisma della morte di Dio» se «non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa?» Nietzsche avverte lo smarrimento e la destabilizzazione dell'ateo e scrive: «Nuovamente è consentito

continuare a coltivare gli stessi valori della società cristiana, semplicemente liberati da libri ispirati e comandamenti divini¹²⁴. Con l'avvento della nuova umanità rigenerata dalla scienza e liberata da Dio sarà infatti possibile ai vecchi valori continuare ad essere ancora presenti, con la sola differenza di appartenere ora all'orizzonte del più allegro relativismo etico¹²⁵. Non è dunque sorprendente il fatto che questi atei siano decisamente autoreferenziali, incapaci di ascolto¹²⁶ e incapaci di serio dialogo con i credenti; non sono quello che K. Rahner, ispirandosi ad Agostino, definiva quasi «un caso pastorale felice»¹²⁷.

Il «Nuovo Ateismo»: benedizione o maledizione per la teologia¹²⁸?

Né l'una né l'altra. A nostro avviso si tratta solo di un'opportunità, forse solo di una «provocazione»¹²⁹, che la teologia può tuttavia utilmente impiegare per recuperare l'urgenza di alcuni compiti la cui trascuratezza finisce per favorire la deriva atea e fondamentalista¹³⁰.

ogni azzardo a colui che conosce; il mare, il nostro mare è di nuovo aperto davanti a noi, forse non è mai esistito un mare così aperto» (F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Kritische Studienausgabe der Sämtlichen Werke*, München-Berlin 1980, Band III, Aphorismus 342, 574). Cfr. A. U. SOMMER, *Friedrich Nietzsche, „Der Antichrist“*. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000; H. DETERING, *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Göttingen 2010.

¹²⁴ Accanto a questo ateismo, rozzo e ideologico, c'è però anche un «ateismo pio», come quello di H. Schnädelbach, che si oppone solo al Dio della tradizione giudeo-cristiana, a quel Dio che aveva promesso di salvare il mondo, concludendo che solo chi si fosse mai lasciato affascinare dalla promessa di risurrezione dei morti, di ristabilimento della giustizia, di dono della vita in abbondanza e in pienezza, è in grado di sapere cosa significa non poter più credere in questo Dio continuando a vivere in modo sconsolato e malinconico. In breve: l'«ateo pio» non celebra alcuna «liberazione da Dio» ma soltanto una «perdita». Cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Der fromme Atheist*, in M. STRIET (hg.), *op. cit.*, 13.

¹²⁵ Cfr. M. ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris 2005; Id., *L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, Paris 2005.

¹²⁶ Un esempio. Ha suscitato scalpore la conversione di A. Flew che, per lungo tempo ateo convinto, abbandona l'ateismo per insufficienza di razionalità. Come Flew sottolinea, questo abbandono non nasce da un'improvvisa illuminazione religiosa, ma dal fatto che le prove empiriche della complessità dell'universo e dei modi in cui si è formata la vita, sembrano implicare il coinvolgimento di un'intelligenza superiore. Cfr. A. FLEW – R. A. VARGHESE, *There is a God: How the Most World's Notorious Atheist Changed His Mind*, New York 2007. R. Dawkins, senza minimamente discutere le argomentazioni di Flew, attribuisce la conversione ad una decadenza senile e alla paura della morte ormai imminente. Che dire?

¹²⁷ «Ein pastoraler Glücksfall». Questo detto di Rahner è citato da Walter Kasper in *Einführung in den Glauben*, in W. KASPER, *Das Evangelium Jesu Christi*, (WKGS Band 5) Freiburg-Basel-Wien 2009, 19.

¹²⁸ È il titolo del volume più volte citato: *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. B. 2008, curato da M. Striet.

¹²⁹ È la tesi di G. M. Hoff, per il quale i Nuovi Ateismi sono una provocazione necessaria in quanto confermano l'intrinseco carattere problematico e per nulla scontato della fede. Cfr. G. M. HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.

¹³⁰ Raccomandabile è il testo di T. DENNENBAUM, *Kein Raum mehr für Gott? Wissenschaftlicher Naturalismus und christlicher Schöpfungsglauben*, Würzburg 2007. L'autore invita la teologia a non sottrarsi alle sfide

Il primo stimolo che proviene dal «Nuovo Ateismo» è l'invito ad un maggiore impegno teologico per una razionalità veritativa e fondativa, capace di pensare il fenomeno già da sempre legato al Fondamento, e quindi il recupero di un'autentica metafisica che aiuti a comprendere che cosa è una «prova» e come le affermazioni filosofiche e teologiche possano e debbano integrarsi con quelle delle scienze naturali (senza confondersi con esse). È più che mai urgente, nel momento attuale, restituire alla filosofia tutto lo spazio che le spetta all'interno della teologia: il fatto che la questione di Dio sia indagata più dalla filosofia che dalla teologia, potrà apparire naturale alla mentalità protestante, ma nell'ottica cattolica, specialmente dopo il Vaticano I e la *Fides et ratio*, è un fatto che resta piuttosto inspiegabile¹³¹. Per questo motivo non concordiamo con J. F. Haught, il cui valore è peraltro fuori discussione e la sua critica al «Nuovo Ateismo» esemplare, quando sostiene che la ragione necessita della fede al fine di evitare l'autoassolutizzazione: la fede, infatti, ricorda sia alla scienza che alla ragione i loro rispettivi limiti, ed è sufficiente interrogare la storia per capire come l'assolutizzazione e la deificazione della scienza o della ragione siano sempre stati deleteri per l'uomo e la sua crescita¹³². Vorremmo solo osservare che ben difficilmente un ateo potrà accettare dalla fede l'invito alla moderazione e alla consapevolezza circa i limiti delle possibilità umane, mentre non potrà non riconoscerlo, e dunque non restarne persuaso, se questo limite gli sarà evidente grazie a quella stessa facoltà che vorrebbe negarlo, e che è la ragione stessa. In altre parole, la ragione non deve preoccuparsi di contenersi, limitarsi o lasciarsi limitare da istanze ad essa esterne: se la ragione è fedele a se stessa, non potrà non scoprirsì fondata e criteriata dalla verità, così che il limite che non può non riconoscere non sarà un pio atto di moderazione o di giusta misura, ma l'evidenza razionale della stessa verità. Del resto, quando si afferma che la ragione può conoscere Dio, non si afferma forse che conoscere Dio e riconoscere di non essere divina, e dunque limitata, sono per la ragione uno stesso atto? E la conoscenza razionale di Dio non è forse l'evidenza, interna alla ragione, che pensare Dio equivale pensarlo come il *Semper Maior* che, in quanto pensato, pone un limite razionale ad ogni pretesa aggressiva e

della scienza e del naturalismo, richiamando il suo obbligo di non rifuggire il foro della ragione, specie nelle tematiche che riguardano l'armonizzabilità della fede nella creazione con determinati modelli cosmologici scientifici.

¹³¹ Cfr. K. MÜLLER, *Rückkehr der Gottesbeweise? Erkundungen zu einer striktigen Deknform*, in G. AUGUSTIN – K. KRÄMER (hgg.), *Gott denken und bezeugen. Für Walter Kardinal Kasper*, Freiburg i. B. 2008, 57.

¹³² Cfr. J. F. HAUGHT, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge 2006.

irrazionale con cui la creatura vorrebbe uguagliarsi al Creatore¹³³? Non è quindi un eccesso di ragione che conduce all'ateismo, in tutte le due declinazioni, ma un suo difetto. E infatti, lo ripetiamo, il Nuovo Ateismo è difettoso di ragione prima ancora che di fede. Proprio per questo, al di là della sua inconsistenza e incoerenza, il Nuovo Ateismo può contribuire a riposizionare il discorso su Dio all'interno di un orizzonte di razionalità autentica, piena e «ampia», difendendo o guarendo certe sue patologie che sembrano puntualmente ricomparire¹³⁴.

Immediatamente collegata ad una pratica più decisa della dimensione veritativa nel pensiero teologico, sta il recupero della dimensione noetica e responsabile della fede e l'abbandono di un certo fideismo, comodo e debole, che non di rado impedisce alla fede di affrontare preparata e senza complessi di inferiorità le grandi sfide culturali che ogni epoca porta con sé. Un serio e impegnato «pensare la fede», quale dovrebbe essere il compito precipuo delle Facoltà di Teologia, potrebbe contribuire non poco a correggere discorsi su Dio superficiali e privi di rigore, riequilibrando così gli ottimismi ingenui che salutano con troppa disinvoltura un presunto «ritorno della religione»¹³⁵. Vale dunque la pena chiedersi: «È veramente Dio, quello che ritorna, o non si tratta piuttosto del ritorno di vecchi e nuovi dei?»¹³⁶. Da questo punto di vista, il Nuovo Ateismo non è nuovo, ma rappresenta solo una riedizione di messianismi scientifici già visti, che nel terzo millennio si pensavano ormai definitivamente tramontati. La funzione critica della teologia è dunque, e a maggior ragione, urgentemente richiesta.

Un terzo punto, infine, che il Nuovo Ateismo può stimolare, è quella che Benedetto XVI ha chiamato la «tendenza missionaria della fede» (*die missionarische Tendenz des Glaubens*)¹³⁷ e che esige un severo e rigoroso impegno anche della

¹³³ Concordiamo pienamente con T. Schärtl quando scrive che «per le Chiese cristiane il riaffermarsi con forza dell'ateismo denunziatore potrebbe costituire una gradita occasione per svincolare il concetto di Dio dalla morsa della ristrettezza e dubbiosità fondamentalista, per collocarsi coraggiosamente dalla parte della liturgia, della predicazione e della catechesi del «Dio sempre più grande» (T. SCHÄRTL, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung*, in «Stimmen der Zeit» 3 [März 2008] 157).

¹³⁴ Cfr. L. HAUSER, *Kritik der neomythischen Vernunft I. Menschen als Götter der Erde*, Paderborn 2004.

¹³⁵ K. ARNTZ, *Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht*, Regensburg 2007; cfr. anche U. H. J. KÖRTNER, *Profil des Christlichen schärfen. Ein protestantischer Blick auf die vermeintliche Rückkehr der Religion*, in *Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?*, «Herder-Korrespondenz Spezial» (Oktober 2006) 24-27.

¹³⁶ W. KASPER, *Vorwort zur Neuausgabe*, in Id., *Der Gott Jesu Christi*, Freiburg-Basel-Wien 2008, 22.

¹³⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika «Fides et ratio»*, in Id., *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 167-168.

filosofia. Già in tempi passati J. Ratzinger aveva espresso così il suo pensiero: «Che la missionarietà oggi minacci di implodere, dipende fra l'altro anche da quella perdita di pensiero filosofico che contrassegna la condizione attuale della teologia»¹³⁸. Questa affermazione si spiega in due direzioni. Innanzitutto ricorda che l'annuncio della fede, l'evangelizzazione, esige che il destinatario dell'annuncio possa pensare e accogliere come verità ciò che gli viene proposto: questo implica l'esercizio della ragione. Una fede priva di fondamento nella verità è una fede incomunicabile, una fede che rischia di non farsi capire proprio perché priva di quel linguaggio oggettivo e universale, l'elaborazione del quale è compito della ragione¹³⁹. In una seconda direzione, invece, l'affermazione di Ratzinger mira ad impedire la riduzione della razionalità al solo dominio delle scienze naturali, con la conseguenza che la religione si trova relegata nella sfera soggettiva del sentimento individuale: anche in questo caso la fede verrebbe ad essere privata di quella dimensione pubblica, universale e comunitaria che le è propria e che si fonda, in ultima analisi, sull'universale capacità della ragione di riconoscere e aderire alla verità. Scrive il Papa: «Le scoperte scientifiche e le loro realizzazioni attraverso l'ingegno umano offrono senza dubbio all'umanità nuove possibilità di miglioramento. Questo non significa, tuttavia, che il "conoscibile" sia limitato a ciò che è empiricamente verificabile, né che la religione sia confinata al regno mutevole della "esperienza personale". L'accettazione di questa erronea linea di pensiero porterebbe i Cristiani a concludere che nella presentazione della fede cristiana non è necessario sottolineare la verità oggettiva, perché non si deve che seguire la propria coscienza e scegliere quella comunità che meglio incontra i propri gusti personali. Il risultato è riscontrabile nella continua proliferazione di comunità che sovente evitano strutture istituzionali e minimizzano l'importanza per la vita cristiana del contenuto dottrinale»¹⁴⁰.

In conclusione, ci sembra che il «Nuovo Ateismo» valga più come occasione di ripresa di alcune grandi questioni del sapere filosofico e teologico, piuttosto che come

¹³⁸ J. RATZINGER, *Glaube, Philosophie und Theologie*, in *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln-Freiburg 1993, 23.

¹³⁹ «La dottrina cristiana esige l'affermazione di una *recta ratio* (ragione filosofica retta), che pur non identificandosi con nessun movimento filosofico particolare, esprime il nucleo essenziale e i capisaldi irrinunciabili della verità razionale dell'essere, del conoscere, dell'agire morale dell'uomo, che precedono, per così dire, la pluralità delle diverse filosofie e culture, e costituiscono il criterio di giudizio sui diversi enunciati dei sistemi filosofici» (J. RATZINGER, *Presentazione del documento pontificio «Fides et ratio»*, in «L'Osservatore Romano», 16.10.1998, 34).

¹⁴⁰ BENEDETTO XVI, *All'incontro ecumenico nella Saint Joseph's Church di New York il 18 aprile 2008*, in «L'Osservatore Romano (suppl. del Venerdì)», 25.4.2008, 18.

portatore, a dispetto del nome, di contenuti veramente nuovi e interessanti; anche perché, confrontato con figure «classiche» dell'ateismo, questo Nuovo Ateismo ci sembra più un regresso e un impoverimento. «Ci sono atei – scrive G. Lohfink – che ogni cristiano potrebbe solo augurarsi di tutto cuore come interlocutori. Il loro ateismo lo aiuterebbe a chiarire la propria fede, liberandola dalla falsa zavorra»¹⁴¹.

Ma i Nuovi Atei, purtroppo, non sono di questi, e la zavorra non la tolgoni. Ne aggiungono.

¹⁴¹ G. LOHFINK, *op. cit.*, 131.