

# ***L'illusione di Dio* di Richard Dawkins e il fondamentalismo ateistico**

**Anthropoetics 15, no. 2 (Spring 2010)**

**Simon Watson**

[simonr.watson@utoronto.ca](mailto:simonr.watson@utoronto.ca)

**Emmanuel College**

**Università di Toronto**

**75 Queen's Park Crescent**

**Toronto, Ontario M5S 1K7**

**Canada**

Nel suo best-seller del 2006, *L'illusione di Dio, le ragioni per non credere*, Richard Dawkins, professore di *Public Understanding of Science* all'Università di Oxford, presenta un argomento contro "Dio" che rispecchia la retorica usata dai fondamentalisti religiosi che si propone di criticare. Anticipando l'accusa di "fondamentalismo", Dawkins sostiene che egli non è un fondamentalista, perché non prevede la violenza contro i suoi avversari (282). Eppure egli ritiene che la ridicolizzazione sia una valida forma di discorso, e usa immagini di malattia per descrivere il religioso (34, 176, 186, 188, 193-4). Il suo linguaggio è dunque di divisione, dipinge il mondo in toni di bianco e nero, bene o male. Al contrario della "irrazionale" religione, che è un "vizio" e un "veleno" (e i suoi seguaci illusi se non folli), la scienza e la ragione sono illimitate nel loro potenziale di discernere la verità e indirizzare la razza umana verso una morale (5, 6, 20, 23, 374, 262-272). Utilizzando tale retorica, *L'illusione di Dio* sembra avere qualcosa di religioso nel suo intento di convertire il lettore all'ateismo: "Se questo libro funziona come intendo, i lettori religiosi che lo apriranno quando lo metteranno giù saranno atei" (6). Dawkins sostiene anche che egli non è un fondamentalista perché non basa le sue convinzioni su un'interpretazione letterale di un libro sacro, anzi, fonda le sue conclusioni su "evidenze che si rafforzano reciprocamente"(282). Ma come il fondamentalista cristiano che travisa e semplifica eccessivamente la scienza evuzionistica darwiniana, Dawkins ci presenta una "religione" fantoccio monolitica e semplicistica, che egli

denigra e diffama. Generalizzando dall'estremismo religioso e dal fondamentalismo a *tutta* la religione, Dawkins dimostra una sordità all'altro religioso e un'incapacità di uscire dalla sua "Teoria del Tutto" darwinistica, i cui parametri sono limitati al dichiarativo empirico (144).

Il termine "fondamentalismo" emerse nel protestantesimo americano all'inizio del XX secolo, dopo la pubblicazione di una serie di dodici libretti ad alta tiratura dal titolo *I Fondamenti* (1910-1915). Organizzati dal reverendo A.C. Dixon, questi libretti hanno rappresentato la posizione conservatrice di un influente gruppo di scrittori inglesi, americani e canadesi contro l'influenza sempre crescente dei teologi continentali europei come Albrecht Ritschl, Martin Rade e Adolf von Harnack. Essi contenevano un ampio riferimento all'evoluzione e includevano un contributo con il titolo caratteristico "La decadenza del Darwinismo". Circa tre milioni di copie furono distribuite a pastori, evangelizzatori, missionari, studenti di teologia, e laici attivi in tutto il mondo di lingua inglese. I cinque principi fondamentali professati in questi volumi sono l'inerranza della Bibbia, la nascita verginale, l'espiazione, la risurrezione, e la seconda venuta di Cristo (Schwarz 227).

Martin Riesebrodt, professore di sociologia della religione all'Università di Chicago, osserva che "fondamentalismo" è diventato un termine che oggi è usato anche per riferirsi ai movimenti di rinascita religiosa al di fuori della tradizione protestante, nell'Islam e nell'Ebraismo, nel Buddismo, nell'Induismo, nel Sikhismo, e perfino nel Confucianesimo. Egli osserva, tuttavia, che è anche diventato uno slogan usato per etichettare e delegittimare movimenti religiosi. Ciononostante, a causa dell'estensione empirica e della strumentalizzazione politica del concetto, Riesebrodt propone di trasformarlo in una categoria sociologica, con applicabilità potenzialmente universale (270):

Dal momento che tutti i concetti sono originati entro un ambiente storico e una lingua particolari, da cui essi sono astratti, il concetto di "fondamentalismo" non è necessariamente "contaminato" o impregnato dalla sua origine protestante, anche se ci si deve prendere cura di eliminare consapevolmente le peculiarità cristiane, per trasformarlo in un concetto sociologico applicabile universalmente. (271)

Riesebrodt riconosce che i fondamentalismi hanno molto in comune, il che indica, secondo lui, la possibilità che tali movimenti emergano sotto l'impatto di processi di trasformazione della società simili (270). Egli concepisce il fondamentalismo, dunque, come un particolare tipo di movimento di risveglio religioso, che si pone come risposta a quei cambiamenti sociali che il fondamentalista

percepisce come crisi: "In questi movimenti le persone tentano di ristrutturare i loro mondi di vita cognitivamente, emotivamente e praticamente, reinventare le proprie identità sociali, e riacquistare un senso di dignità, onore e rispetto "(271).

Se il fondamentalismo cristiano può essere inteso come una reazione al secolarismo liberale, l'atteggiamento aggressivo di Dawkins contro tutto ciò che è religioso, tra cui Dio, potrebbe essere visto come una reazione alla crescente influenza della destra religiosa. Ronald Numbers, professore di storia della scienza e della medicina presso l'Università del Wisconsin-Madison, cita un sondaggio Gallup del 2005 da cui risulta che il 53 per cento degli Americani ritiene che "Dio ha creato gli esseri umani nella loro forma attuale, esattamente come lo descrive la Bibbia". Quasi due terzi (65,5%) degli intervistati considera il "creazionismo", come sicuramente o probabilmente vero (1). Sempre nel 2005, il Pew Research Center ha scoperto che "quasi due terzi degli Americani dicono che il creazionismo dovrebbe essere insegnato a fianco dell'evoluzione nelle scuole pubbliche" (Numbers 1; Goodstein A7). Numbers è stato molto sorpreso dalla scoperta che molti insegnanti di biologia delle scuole superiori—dal 30% in Illinois e 38% in Ohio a un enorme 69% in Kentucky—sostengono l'insegnamento del creazionismo (Numbers 1, Moore 40). Donald Kennedy, redattore capo della rivista *Science*, nell'aprile 2005 ha scritto un editoriale in cui rileva che le alternative all'insegnamento dell'evoluzione biologica sono state oggetto di dibattito in non meno di 40 Stati, e che in diversi distretti scolastici pagine di geologia venivano riscritte per poter concordare con l'idea di una creazione recente che troviamo nella Scrittura. Scrive Kennedy:

L'attuale ondata di cristianesimo evangelico, unicamente americana nel suo livello di partecipazione, non sarebbe nulla di cui preoccuparsi se si trattasse di una questione limitata alla convinzione individuale e alle espressioni di gruppi riuniti per il culto. . . Ma quando la convergenza religioso-politica porta alla gestione dell'agenda di ricerca del Paese, dei suoi programmi di assistenza all'estero, o del curriculum delle scuole superiori, questo segna un cambiamento veramente importante nella nostra vita nazionale. Tramonto dell'Illuminismo? Non ancora. Ma, come suoi beneficiari, dovremmo anche essere i suoi custodi. (165)

*L'illusione di Dio* è scritto nel contesto di questa convergenza religioso-politica, o crisi sociale percepita, e fa eco al fondamentalismo che cerca di minare.(1)

Consapevole dell'accusa secondo cui la sua ostilità verso la religione lo contraddistingue come "un ateo fondamentalista", Dawkins si difende delineando una definizione di "fondamentalismo" eccessivamente semplificata e superficiale. Inizia affermando che egli non è violento come i fondamentalisti e che la sua ostilità verso la religione è limitata alle parole: "Non ho intenzione di bombardare nessuno, di decapitare, lapidare, bruciare sul rogo, crocifiggere, o lanciare aerei contro grattacieli a causa di un disaccordo teologico" (281-2). Tuttavia, come il cristiano fanatico, Dawkins riduce il mondo ad una formula binaria di bene e male, la sua retorica essendo governata dalla costruzione di divisioni (Strozier 42-3). La religione è un "vizio", una infezione da un virus "mentale", mentre "l'ateismo indica quasi sempre una sana indipendenza di spirito e, invero, una mente sana" (6, 176, 188, 186, 193-4, 3). La religione è superstizione irrazionale, una folle illusione, mentre la scienza è razionale, basata su prove, e fondata sulla realtà (5, 23, 34, 67). La religione è oscurantista, ignorante e intellettualmente stagnante, mentre la scienza è illimitata nel suo potenziale di discernere la verità (34, 117, 355, 374). I religiosi sono indottrinati, non si pongono domande, accecati dall'obbedienza, mentre l'ateo è un iconoclasta, un pensatore indipendente (5-6). Evoluzione è l'ateismo, la fede religiosa è fondamentalismo, ed i due sono inconciliabili (11-12, 61, 66, 100, 117-118, 355).

Questa polarizzazione del religioso e del non religioso può non prescrivere esplicitamente la violenza, ma incoraggia l'odio e la derisione del religioso. Prendiamo in considerazione l'uso da parte di Dawkins di immagini di malattia, in cui egli paragona la religione a un comune raffreddore o a un "parassita" che manipola il suo ospite "a comportarsi in modo tale da facilitare la trasmissione di un parassita al suo ospite successivo" (165). L'ateismo offre la "cura" (324). Ma cosa propone di fare Dawkins con quei credenti cocciuti che non sono convinti dal suo messaggio (5)? Egli non è chiaro su come esattamente la religione potrebbe sparire. Se una popolazione è "infetta" dalla religione, dal "meme" Dio, e "manipolata" da questo "virus della mente", e tuttavia si rifiuta ancora di essere "guarita", allora in che cosa gli "infetti" sarebbero diversi dal meme da cui sono infettati? (260, 176, 165) Stigmatizzare uno è stigmatizzare l'altro.

In *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*, Charles Strozier sintetizza l'atteggiamento del *cristiano* fondamentalista come segue:

Coloro che rifiutano Gesù non sono solo stupidi ma anche diversi, pericolosi e potenzialmente contagiosi. Il credente in obbedienza al comandamento di convertire è

obbligato a toccare realtà infette, il che implica una vittoria sulla morte. Ma stare con la morte troppo a lungo può mettere in pericolo il sé. (90)

Sostituiamo la parola "Gesù" con "l'ateismo di Dawkins" e questo paragrafo potrebbe molto facilmente applicarsi a *L'illusione di Dio*. Secondo qualsiasi tipo di fondamentalista, la differenza è minacciosa, porta all'aggressione e deve essere eliminata per *prevenire* la violenza (Thompson 429). Una tale prospettiva contrasta nettamente col riconoscimento di Eric Gans che Dio come amore, disponibile nell'interazione umana, è "la differenza significativa per sé" ("Dio è Amore"). Dio, secondo Gans, è quel primo gesto di pacificazione che differisce la violenza mediante un comune scambio di segni. Tuttavia, il *dialogue de sourds*, tra i fondamentalismi religioso e ateistico preclude la comunicazione, in quanto ogni partito presenta la propria comprensione parziale come assoluta. Così, il gesto di appropriazione interrotto (il luogo della comunicazione) non ha mai luogo, in quanto entrambi gli estremismi si protendono verso l'oggetto appetitivo centrale (la verità ultima), rischiando la violenza della concorrenza mimetica. Vale a dire che, nella loro insularità e assolutismo, entrambi i gruppi si proiettano l'un l'altro in esistenza, e sono riflesso dei nemici che creano, il loro antagonismo essendo alimentato dalla paura reciproca. Evidente, allora, è un certo grado di tensione mimetica tra Dawkins e il fondamentalista religioso che egli cerca di distruggere sotto il marchio monolitico di "religione".

Quello che troppo spesso manca al dibattito è un senso di umiltà, una qualsiasi consapevolezza che il proprio punto di vista può essere parziale, e qualsiasi riconoscimento che la vita sociale è di solito troppo complessa per soluzioni semplici (Berg 1568). Il sogno utopico di una società perfetta e di un essere umano perfetto, l'idea che ci stiamo muovendo verso la salvezza collettiva, è una delle eredità più pericolose della fede cristiana e dell'Illuminismo: "Troppo spesso nel corso della storia, quelli che hanno creduto nella possibilità di questa perfezione (variamente definita) hanno preteso il silenzio o l'eradicazione degli esseri umani che sono di ostacolo al progresso umano" (Hedges 2).

L'ideale universale di Dawkins è stato chiamato "il culto della scienza" (Hedges 47). La sua utopia è un "non luogo" dal quale la religione è stata cancellata, e disciplinato dal potere totalitario della scienza e della ragione, la sua fede in questi valori dell'Illuminismo essendo intransigente e assoluta (1, 374). Egli osserva che "l'esistenza di Dio è un'ipotesi scientifica come le altre", "O egli esiste o non esiste. Si tratta di una questione scientifica: un giorno potremo conoscere la risposta" (48, 50). Così, il Dio di Dawkins appartiene al dichiarativo empirico, quello che Gans definisce nei suoi

termini più generali come "una predicazione circa un argomento" (*Language* 170). Scrive Andrew Bartlett: "uno scienziato del genere vuole confinare l'essere di Dio allo spazio del soggetto grammaticale di una proposizione che può essere falsificata, verificata, testata, smentita. Vuole che Dio sia una 'cosa', che sia dentro o che sia fuori della scena della rappresentazione "(6). In un certo senso, Dawkins anticipa l'accusa quando dà voce al suo ipotetico critico, dicendo: "Il Dio in cui Dawkins non crede è un Dio in cui non credo nemmeno io. Io non credo in un vecchio uomo in cielo con una lunga barba bianca." A questo ipotetico critico, Dawkins risponde: "Quel vecchio è un diversivo irrilevante, e la sua barba è tanto noiosa quanto è lunga"(36).

Tuttavia, l'"uomo vecchio con la barba" è esattamente il Dio contro cui Dawkins sta reagendo. Imponendo modelli biologici sulla cultura (ad esempio, il meme [196]), o sul cosmo (ad esempio, la teoria del multiverso di Lee Smolin [146]), Dawkins è incapace e restio a comprendere Dio al di fuori della sua "Teoria del Tutto" (144). Per Dawkins, Dio è un'illusione, perché "*qualsiasi intelligenza creativa, di complessità sufficiente per progettare qualsiasi cosa, inizia a esistere solo come prodotto finale di un processo esteso di evoluzione graduale. Le intelligenze creative, derivando dall'evoluzione, necessariamente arrivano tardi nell'universo, e quindi non possono essere responsabili di averla disegnata*"(31). Tale Creatore, in grado di progettare il nostro universo per condurre alla nostra evoluzione deve essere estremamente complesso e supremamente improbabile, e richiede una spiegazione ancor più grande di quella che si suppone che debba fornire (147). Uno dei principali argomenti di Dawkins contro Dio, allora, è che una spiegazione Dio è una "formula magica" che è stata resa ridondante e inutile da una conoscenza crescente dei poteri della selezione naturale. Utilizzando la terminologia di Daniel Dennett, Dawkins sostiene che gli dèi sono come degli *skyhooks*, ganci appesi al cielo: "Essi non fanno lavoro esplicativo *bona fide* e richiedono più spiegazioni di quelle che offrono. Le gru sono dispositivi esplicativi che effettivamente riescono a spiegare. La selezione naturale è la gru campione di tutti i tempi"(73). Pertanto, sostiene Dawkins, "la risposta del teista è profondamente insoddisfacente, perché lascia l'esistenza di Dio non spiegata" (143).

Questa argomentazione può essere valida contro i sostenitori del Disegno Intelligente che guardano alla "complessità irriducibile" nel mondo naturale per argomentare di un progettista divino (un progettista la cui esistenza deve poi, secondo tale logica, richiedere una spiegazione), ma non tiene nei confronti di coloro la cui fede in Dio è informata dalla scienza evolutiva e da altri saperi, la cui

comprensione di Dio non è fissa, statica e dipendente da una comprensione letterale della Bibbia, e il cui Dio non è un "Dio tappabuchi" ma un Dio nel e del mondo. Per molti, Dio naturalmente è "spiegazione", ma non uno che sta sopra e contro la selezione naturale; Dio come spiegazione include, sussume e si basa su ciò che è rivelato dalla scienza, ma non è delimitato da essa. Il valore e il significato di Dio, quindi, non sono fondati sull'efficacia di Dio come spiegazione empirica del mondo materiale. Sostiene Bartlett che "l'essere di Dio non può essere colto così, come se Dio fosse un'entità percepibile sullo stesso livello di un sasquatch, di un unicorno, del fantasma della propria nonna, o dell'angelo custode. Ogni verità di fede deve essere una verità ostensiva e la verità dell'essere di Dio è quella di una intenzionalità invisibile, la verifica dell'esistenza della quale è per definizione inaccessibile a 'logica ed evidenza' pure e semplici" (Affirmations 6-7). Egli sostiene inoltre che tutti gli antropomorfismi su Dio devono quindi essere "delicatamente e rispettosamente messi da parte per un po' di tempo" (Affermazioni 8). Cioè, sia l'ateo che il credente idolatra devono rinunciare al loro interesse reciproco per gli idoli e al loro attaccamento all'oggetto centrale come *figura*; considerando che mentre il credente cerca la figura sacra per la contemplazione divina, l'ateo cerca quella figura per una "demolizione piacevole" (Affirmations 9). L'Antropologia Generativa, poi, cerca di andare oltre la frase dichiarativa, al gesto ostensivo, a quel primo segno, che designa il suo referente mostrandolo (Bartlett, Affirmations 10; Gans, *Science* 5).

Come Bartlett, anche Michael Ruse riconosce i limiti della ragione e della logica e l'evidenza dei sensi. Egli sostiene che i risultati del XX secolo nel campo della scienza e della matematica dovrebbero produrre umiltà sulla capacità dell'umanità di discernere la realtà ultima. Ovvero, il darwinista sa che i nostri limiti provengono dall'esserci evoluti in determinati modi. Questi sono modi appropriati al nostro livello di "medi primati che sono venuti giù dagli alberi e si sono messi a mangiare resti e frattaglie di prede altrui" (140). (2) Come osserva Ruse, noi possiamo protenderci dal familiare al non familiare, come dimostrato nella scienza moderna, ma siamo noi stessi che ci estendiamo, e non c'è alcuna garanzia che tale nostro allungamento abbia una capacità di estensione infinita. Un uomo può correre un miglio in quattro minuti, per esempio, ma non riuscirà mai a correre un miglio in due minuti. Un darwiniano, allora, dovrebbe dubitare che i suoi poteri e attributi basati sulla selezione, tra cui gli attributi e i poteri mentali, possano fornire una visione totalmente esaustiva della realtà fisica (141).

Dawkins, tuttavia, come il fondamentalista religioso che crede di conoscere e realizzare la volontà di Dio, non riesce a riconoscere i limiti umani. Con la sua fede totalizzante nella ragione e nel dichiarativo, egli crede che gli esseri umani possano "scoprire che non ci sono limiti" alla comprensione (374). Di conseguenza, egli deride la religione come interamente "irrazionale" (23, 184, 186-7, 199, 51). Egli sostiene: "La fede è un male proprio perché non richiede alcuna giustificazione e non sopporta alcuna argomentazione", alle persone che hanno fede non viene "insegnato a mettere in discussione le loro credenze e a riflettere su di esse" (308). Eppure, secondo la definizione classica della fede *cristiana*, la teologia è *fides quaerens intellectum*, "fede che cerca la comprensione" (Anselmo). È una fede che si avventura a indagare, che ha il coraggio di fare domande, che lotta contro l'inclinazione ad accettare le cose così come sono, che sfida gli assunti acritici su Dio, noi e il nostro mondo. Anche se nel riconoscimento dei limiti dell'essere umano c'è un posto per il mistero, vi è anche un luogo per la ragione. Secondo Daniel Migliore, la fede deve essere distinta dal fideismo, che dice che noi raggiungiamo un punto in cui dobbiamo smettere di ricercare e semplicemente credere: la fede continua a cercare e chiedere in dialogo con l'esperienza e la Scrittura, un circolo ermeneutico. La verità è posseduta sempre e solo in parte, come la fede vede solo vagamente, non faccia a faccia (1 Cor. 13,12) (Migliore 2-3). E la ragione svolge un ruolo chiave in questa lotta. Scrive Agostino:

Così salivo di grado in grado, dai corpi all'anima che del corpo si serve per sentire e di lì al senso interno, che i sensi del corpo informano sul mondo esterno - il massimo cui giungono le bestie, e di lì ancora alla facoltà razionale, al cui giudizio si propone il contenuto delle percezioni sensoriali; e quando in me anche questa si scoprì mutevole, si sollevò all'intelligenza di sé e distolse il pensiero dalle sue abitudini, sottraendosi a una folla di immagini fantastiche e contraddittorie. E ritrovò la luce che l'aveva inondata.

(*Confessioni* VII.xvii.23)

Agostino giunge "a ciò che è" solo attraverso l'uso della sua facoltà della ragione (*Confessioni* VII.xvii.23).

Richard Harries afferma che l'idea di fede e ragione come intrinsecamente opposte l'una all'altra è "sbalorditiva nella sua mancanza di prospettiva storica" (19). Egli osserva che tutti i filosofi, antichi e moderni, hanno creduto che ragioni possano essere addotte a favore e contro una visione religiosa



della vita: "La maggior parte di loro hanno, in realtà, creduto in Dio, ma tutti hanno pensato la credenza religiosa essere una questione di argomentazione razionale". La fede religiosa non è una questione di due più due fa quattro, ma di giudizio ben ponderato. Coinvolge il nostro senso estetico, il nostro giudizio morale, la nostra immaginazione e la nostra intuizione. Questi giudizi possono essere la base di una discussione ragionata, ma anche coinvolgono la persona nella sua interezza (Harries 19). Così, i credenti non necessariamente vedono il loro testo sacro come una fonte di verità assoluta, pura e immutabile. Essi interpretano il loro canone con un occhio alle fonti di verità concorrenti, tra cui la scienza e la filosofia moderne. Allo stesso modo, considerano la condizione mutevole della società per il suo impatto sulla loro comprensione religiosa. Di conseguenza, molti credenti formano e rivedono le proprie convinzioni, sempre impegnati a garantire una struttura generale del loro credere che sia logica e coerente. Raramente impermeabili alla persuasione, essi sono molto aperti al dialogo razionale, sia all'interno che all'esterno della propria comunità religiosa (Conkle 352).

Arriviamo così alla contestazione di Dawkins contro l'etichetta di "fondamentalista laico":

I fondamentalisti sanno di essere nel giusto perché hanno letto la verità in un libro sacro e sanno, in anticipo, che nulla li smuoverà dalle proprie convinzioni. . . . Se l'evidenza appare in contraddizione con esso, è l'evidenza che deve essere buttata fuori, non il libro. Al contrario, ciò che io, come scienziato, credo (per esempio, l'evoluzione) non lo credo a causa della lettura di un libro sacro, ma perché ho studiato le evidenze. Ai libri sull'evoluzione non si crede perché sono sacri. Vi si crede perché presentano una schiacciante quantità di prove che si reggono reciprocamente. (282)

Si potrebbe affermare, tuttavia, che mentre i fondamentalisti religiosi espellono tutte le prove che contraddicono il loro libro sacro, Dawkins trascura e distorce l'evidenza che non serve alla sua agenda di proselitismo. Si consideri, ad esempio, la sua difesa dell'ateismo: "L'importante è... se l'ateismo *influenza* sistematicamente le persone a fare cose cattive. Non c'è la più piccola prova che lo faccia", "Degli atei individualmente possono fare cose cattive, ma non fanno quelle cose in nome dell'ateismo", "Perché qualcuno dovrebbe andare in guerra nel nome dell'*assenza* di una fede?"(273). Ma l'ateismo non è una mancanza di fede. L'ateismo è una pretesa di fede, simile a qualsiasi altra pretesa religiosa di fede in questo, che non può essere sostenuta con delle evidenze empiriche. In questo senso, l'ateismo è una *credenza* che può facilitare e fondare altre credenze, in

nome di cui la violenza può essere commessa. Dawkins dichiara: "*Non credo* vi sia un ateo al mondo che raderebbe al suolo La Mecca - o Chartres, l'Abbazia di York, o Notre Dame" (il corsivo è mio) (249). In realtà, il marxismo è un'ideologia atea per la quale le autorità sovietiche sistematicamente hanno distrutto ed eliminato la maggior parte delle chiese e dei sacerdoti durante il periodo 1918-1941. Questa violenza e repressione è stata avviata nel perseguimento di un progetto ateistico - l'eliminazione della religione (Dickinson 327-35, in McGrath 78).

Quando una società respinge l'idea di Dio, può trascendentalizzare delle alternative, come gli ideali di libertà o di uguaglianza o di ragione. Questi ora diventano quasi autorità divine, che a nessuno è consentito sfidare. Forse l'esempio più familiare è databile dalla Rivoluzione Francese, in un momento in cui i tradizionali concetti di Dio sono stati scartati in quanto obsoleti e sostituiti da valori umani trascendentalizzati (McGrath 80-1). Reinhold Niebuhr osserva che coloro che

sospirano e anelano alla distruzione della religione come all'unica possibilità di emancipazione dell'umanità dal fanatismo. . . [Non riescono a] capire che si tratta di un problema più fondamentale di ogni altra cosa creata da questa o quella religione, ovvero del problema del relativo e dell'assoluto nella storia. . . che le soluzioni alternative, come si sono evolute nella cultura secolare, ci mettono davanti o l'abisso dello scetticismo o nuovi fanatismi. (220)

Questo significa che tanto il secolarismo quanto la religione possono "insinuare... nuove e false verità ultime entro visioni della vita che sono evidentemente solo provvisorie e pragmatiche" (Niebuhr 238; Berg, 1603). Per queste ragioni, una prospettiva niebuhuriana sfida l'affermazione che in una sfera pubblica spogliata di influenze religiose noi saremmo in grado sostanzialmente di realizzare dialogo, deliberazione e dibattito razionali. In effetti, Niebuhr è preoccupato che l'esclusione della religione crei uno spazio pubblico di discussione morale per prospettive che possono essere altrettanto pericolose e di divisione (Berg 1604). Pericolose perché possono essere altrettanto illusorie e auto-centrate quanto il peggio che la religione ha da offrire.

Sia il fondamentalismo religioso che quello secolarista, quindi, dipendono da un tipo di fideismo. La fede dei fondamentalisti religiosi è l'accettazione di verità senza riguardo alle pretese concorrenti della ragione; la fede dei fondamentalisti laici globali è che senza la ragione empirica non c'è nulla. I fondamentalisti religiosi si isolano, ignorando le pretese che potrebbero mettere a repentaglio la

loro comprensione religiosa, mentre i fondamentalisti laici seguono un'epistemologia che li separa da quelli che considerano la religione come una almeno potenziale fonte di verità (Conkle 349-50). Ognuno dei due gruppi risiede nella sua propria epistemologia, isolato dall'altro, e incapace di comunicare attraverso il baratro (Conkle 348).

Si consideri il travisamento da parte di Dawkins del ruolo e della natura della Scrittura nella fede cristiana. Dawkins afferma: "Dal momento che una tesi principale di questo capitolo è che non dobbiamo derivare, e non deriveremo, la nostra morale dalle Scritture, Gesù deve essere onorato come un modello per tale tesi" (250). Tuttavia, quello che Dawkins, lui stesso, riconosce è che Cristo è il compimento delle profezie del Vecchio Testamento (97). Cristo dice: "La Scrittura deve essere adempiuta in me" (Luca 22:37, 24:27, Giovanni 19:28, 36; 12,16). Secondo Bart Ehrman, Matteo presenta Gesù come il nuovo Mosè, sulla base della idea di Marco di Cristo come il Figlio sofferente di Dio:

Un figlio maschio è miracolosamente nato da genitori ebrei, ma un tiranno feroce della regione (Erode) si dispone a distruggerlo. Il bambino è soprannaturalmente protetto da ogni offesa in Egitto. Poi lascia l'Egitto e se ne narra il passaggio attraverso le acque (del battesimo). Si reca nel deserto per essere messo alla prova per un lungo periodo. Successivamente sale su una montagna, e fornisce la legge di Dio a coloro che lo hanno seguito. (88)

La storia sarebbe stata familiare a molti dei lettori ebrei di Matteo, che avrebbero visto la vita di Gesù come compimento delle storie di Mosè. Gesù è venuto a liberare il suo popolo dalla schiavitù del peccato (1,21) e dargli una nuova Legge, i suoi insegnamenti (Ehrman 88). Altrove in Matteo, Cristo è ricordato come uno che usava l'Antico Testamento per l'insegnamento, quando inserisce narrazioni dell'Antico Testamento in sessioni di domande e risposte (ad esempio 15:04, 19:4-7) (Campbell 4). La Scrittura, dunque, era una fonte di guida morale sia per Cristo che per suoi seguaci. A un certo punto, egli ammonisce:

Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure uno iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli

uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli.  
(Matteo 5:17-19)

Così, il sostenere che Cristo è un modello per ignorare la Scrittura come fonte di etica non è supportato da evidenze testuali.

Ma Dawkins è sordo alla teologia, che egli considera come un non-soggetto (56-57). Questa sordità è visibile nella sua affermazione che la teologia "non si è mossa in diciotto secoli", così come nei suoi attacchi contro pensatori morti da tempo, come Tommaso d'Aquino, S. Agostino, Anselmo di Canterbury, Teresa d'Avila, Martin Lutero e Mosè Maimonide (34). Il numero di teologi professionali viventi ai quali egli si riferisce è limitato ad Arthur Peacocke, Russell Stannard, John Polkinghorne, Keith Ward, Richard Swinburne, e John Shelby Spong (99, 237). Ma anche qui c'è poco o nessun confronto con le loro idee o con quelle di qualsiasi altro teologo del ventesimo o ventunesimo secolo, al di fuori di pastori della destra fondamentalista come "il Pastore Ted" (319). Viene affrontato brevemente Swinburne, il professore di Oxford "dannatamente tipico della mente teologica," chi è introdotto per fare un attacco ogni volta che Dawkins rappresenta le idee del "teologo sofisticato" o teista (64, 58, 63, 147). Per il resto, Dawkins si costruisce un monolitico fantoccio delle idee teologiche rappresentato da un ipotetico "teologo" o "apologeta religioso" che egli sminuisce e deride (35-36, 59, 153-54, 136, 359-360). Raramente egli fa riferimento alle argomentazioni specifiche di un teologo vivente o rende giustizia alla varietà del pensiero teologico contemporaneo. Come si è visto nella sua rappresentazione del "cristiano medio" (178-179), Dawkins ha una comprensione del credente cristiano e della fede cristiana troppo stretta, troppo letterale, e non in linea con gran parte della teologia del XX e XXI secolo (attacca la religione "moderata" citando un esempio del 1858 [311-313]). In tal modo, Dawkins fa eco al fondamentalista cristiano i cui argomenti contro l'evoluzione sono fondati su dati scientifici obsoleti, che trascurano le scoperte e gli sviluppi del ventesimo e ventunesimo secolo.

Ironia della sorte, poi, nell'attacco alla "religione" e nel suo proselitismo per l'ateismo, Dawkins usa la stessa retorica del fondamentalista religioso che egli cerca di distruggere. Parla per alternative secche, distorce l'evidenza, e semplifica eccessivamente realtà complesse. Con la predicazione di disprezzo e intolleranza, egli rinforza quel timore che alimenta l'estremismo religioso. In questo

senso, i due fondamentalismi sono interdipendenti, perché ciascuno non può esistere senza l'altro come nemico. Richard Harries scrive:

Il leader dei creazionisti americani ha apertamente scritto a Dawkins per dire che ogni giorno loro ringraziano Dio per lui. Il motivo è semplice. Dawkins sostiene che l'evoluzione implica inevitabilmente l'ateismo. Questo è proprio ciò che noi in effetti crediamo, dicono i creazionisti: pertanto, l'evoluzione non dovrebbe essere insegnata nelle scuole o, se lo è, ciò può avvenire solo è insegnato pure il creazionismo. Creazionismo e fondamentalismo ateo si alimentano vicendevolmente. Ognuno senza l'altro crollerebbe. (19)

Cioè, proprio come il fondamentalismo religioso è fondato sulla minaccia del liberalismo laico, il fondamentalismo ateo è fondato sulla percezione sociale/minaccia politica di un estremismo religioso. Una tensione mimetica si sviluppa, in quanto ognuno vede l'altro che sta per raggiungere il frutto della verità ultima, ed è spinto a imporre le proprie rivendicazioni assolute. Altri membri del circolo che circonda l'oggetto appetitivo sono ignorati o bruscamente messi da parte. Quelli che interrompono i loro gesti appropriativi in riconoscimento della violenza imminente dimostrano moderazione e comunicazione attenta a fronte del conflitto comune. Il loro auto-ritiro consente un impegno con la differenza, attraverso l'ascolto attivo e il rispetto. Ma nella conversazione tra religione e scienza, gli estremismi ateo e religioso vedono solo se stessi.

### Opere citate

Augustine. *Confessions*. Trans. Henry Chadwick. New York: Oxford UP, 1998.

Bartlett, Andrew. "Three Affirmations of the Being of God: Suggested by the Anthropological Idea of God." *Anthropoetics* 13. 2 (GATE 2007 issue).

<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1302/1302bartlett.htm>

Berg, Thomas C. "Church-State Relations and the Social Ethics of Reinhold Niebuhr." *North Carolina Law Review* 73 (1994-1995): 1567-1607.

Campbell, Lee. "Matthew's Use of the Old Testament: A Preliminary Analysis." *Xenos Online Journal* 3 (2000).

<http://www.xenos.org/ministries/crossroads/OnlineJournal/issue3/mtmain.htm>

Conkle, Daniel O. "Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America." *Journal of Law and Religion* 12.2 (1995-1996): 337-370.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin Company, 2006.

Dickinson, Anna. "Quantifying Religious Oppression: Russian Orthodox Church Closures and Repression of Priests 1917-1941." *Religion, State & Society* 28 (2000): 327-35.

Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford UP, 2000.

Gans, Eric. "God is Love." *Chronicles of Love and Resentment* 119. 6 Dec. 1997.

<http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw119.htm>

---. *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*. Los Angeles: University of California Press, 1981.

---. *Science and Faith: The Anthropology of Revelation*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1990.

Goodstein, Laurie. "Teaching Creationism Is Endorsed in New Survey." *New York Times* 31 August 2005): A7.

Harries, Richard. "Science Does Not Challenge My Faith—It Strengthens It." *The Observer* (April 16, 2006): 19.

Hedges, Chris. *I Don't Believe in Atheists*. Toronto: Free Press, 2008.

Kennedy, Donald. "Twilight for the Enlightenment?" *Science*. 8 April 2005: 165.

McGrath, Alister E. and Joanna Collicutt McGrath. *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2007.

Migliore, Daniel. *Faith Seeking Understanding*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991.

Moore, Randy. "Educational Malpractice: Why Do So Many Biology Teachers Endorse Creationism?" *Skeptical Inquirer* 25.6 (2001): 38-43.

Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man: Human Destiny* (1943). Vol.2. New York: Charles Scribner's Sons, 1964.

Numbers, Ronald L. *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*. Expanded Edition. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2006.

Riesebrodt, Martin. "Fundamentalism and the Resurgence of Religion." *Numen. Religions in the Disenchanted World* 47.3 (2000): 266-287.

Ruse, Michael. *Can a Darwinian Be a Christian? The Relationship Between Science and Religion*. New York: Cambridge UP, 2000.

Schwarz, Hans. *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

Strozier, Charles B. *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002.

Thompson, Grahame F. "Exploring Sameness and Difference: Fundamentalisms and the Future of Globalization." *Globalizations* 3.4 (2006): 427-433

Note

1. Si può ritenere che Dawkins sia all'avanguardia di un *movimento*. Egli scrive: "Gli atei in America sono più numerosi di quanto si creda. Come ho detto nella Prefazione, gli americani atei sono di gran lunga più numerosi degli ebrei religiosi, ma la lobby ebraica è notoriamente una delle più straordinariamente influenti a Washington. Cosa non potrebbero raggiungere gli atei americani, se si organizzassero adeguatamente?" (44)

Per facilitare questo obiettivo, egli fornisce un elenco completo, incluso in un'appendice alla fine del libro, di "indirizzi amichevoli, per le persone che necessitano di sostegno nella loro fuga dalla religione". Sono inclusi gruppi come *American Atheists*, *Atheist Alliance International*, *Secular Coalition for America* e *National Secular Society* (Londra). Si potrebbe affermare, allora, che c'è un movimento ateo, di cui Dawkins è uno dei principali promotori.

2. Dawkins ammette anche di più (367).