

MARCO DAMONTE

**Dal nichilismo verso una religione post-moderna.
Le proposte storiografiche di W. Weischedel e J.
Schellenberg**

1. Nichilismo e religione

La riflessione filosofica intorno al nulla si presenta ciclicamente nella storia del pensiero¹, mentre il fenomeno del nichilismo che, in senso stretto, è tipico della tarda modernità, va considerato la controparte dialettica della metafisica, come sostiene Volpi². Tale nichilismo ha perciò delle caratteristiche proprie che lo rendono peculiare. La prima è quella della pervasività, a seguito della quale il nichilismo ha ampliato la sua dimensione rigorosamente speculativa per declinarsi nei più disparati ambiti dell'esistenza come nota sinteticamente anche Possenti:

quale evento ubiquo e multiforme esso fa parte dell'autocoscienza del nostro tempo, tocca in profondità la vita, il costume, l'azione, inquieta e accende gli animi. Molti sono i concetti che vengono accostati all'idea di nichilismo: la crisi dei valori, la svalorizzazione di quelli più alti, il relativismo intellettuale e morale, la dissoluzione dell'idea stessa di verità, un pessimismo crepuscolare orientato al declino, un senso disperato della finitudine legato al termine della concezione progressiva e ascendente della storia e perfino il concetto di *posthistoire* e di "fine della storia"³.

Nessuna sorpresa, pertanto, che tale pervasività abbia riguardato anche la sfera religiosa, portando le argomentazioni ateistiche ad un livello superiore, capace di mettere in scacco il

¹ Cfr. Givone (1995).

² Cfr. Volpi (1995).

³ Cfr. Possenti (2004), p. 11.

ruolo stesso della religiosità nell'ambito della vita umana. Tale aspetto è inoltre rafforzato dalla seconda peculiarità che contraddistingue il nichilismo moderno, cioè lo stretto legame che esso intrattiene, fin dalle sue origini, nei suoi sviluppi e, infine, nei suoi esiti, con la filosofia della religione. Non a caso le ricerche storiche⁴ volte a individuare l'origine del termine *nichilismo* concordano nel considerare decisivo il lavoro di Johann Paul Friedrich Richter (Jean Paul), intitolato *Discorso del Cristo morto, il qual dall'alto dell'edificio del mondo proclama che Dio non è* e pubblicato nel 1796⁵. Senza dover necessariamente condividere le argomentazioni di Possenti, in questa sede è sufficiente richiamarne la lucida analisi storiografica. La contrapposizione tra metafisica e nichilismo, meglio tra l'essere e il nulla, ha comportato, in virtù del raccordo tra metafisica, ontologia e teologia naturale, che la critica alla metafisica e all'ontologia avviata da Kant, unita al rifiuto dell'analogia dell'essere, venisse radicalizzata fino alla dichiarazione nietzscheana della morte di Dio e alla concezione heideggeriana di un essere quale concetto che allude intrinsecamente alla finitezza e, per ciò stesso, impossibile da usare in ambito speculativo per un qualsivoglia riferimento a Dio. Nei seminari di Zoellikon, Heidegger esprime con lucidità tale nesso:

essere e Dio non sono identici, e non cercherei mai di pensare l'essenza di Dio mediante l'essere. Alcuni sanno che io vengo dalla teologia e che ho conservato per essa un vecchio amore, e che un poco me ne intendo. Se io dovessi scrivere una teologia – e qualche volta ne ho voglia – in essa non dovrebbe apparire il termine “essere”. La fede non ha bisogno dell'essere. Se lo usa, non è già più fede [...]. Credo che l'essere non possa mai essere pensato come essenza e fondamento di Dio⁶.

⁴ Cfr. Verra (1979).

⁵ Cfr. Paul (1974).

⁶ Heidegger (1986), p. 375.

Tale cesura tra Dio ed essere avrebbe un impatto maggiore rispetto alla più immediata tesi della morte di Dio. Quest'ultimo tema è comunque già sufficiente a cogliere il nesso intrinseco tra nichilismo e religione:

che lo sviluppo del nichilismo teoretico possa venire riaccolto strettamente allo svolgimento del pensiero moderno scandito dalle tappe: teismo, razionalismo, deismo/panteismo, ateismo, antropocentrismo pare sostenibile in senso sintomatico. Molteplici e vari sono i fattori che hanno innervato quella sequenza, in cui è in gioco il rapporto con la trascendenza. Ora, se assumiamo come criterio di riflessione la "morte di Dio", questo ha subito un'intima trasformazione di natura culturale: l'anticristianesimo esplicito che sino a circa 40 o 50 anni fa era alluso nel ricorso a quel termine, è oggi divenuto un postcristianesimo. Attualmente il nichilismo che si interroga sulla sua essenza ateologica, comprende se stesso come postcristiano più che come anticristiano, poiché intende il senso fondamentale della vita fuori e in indifferenza rispetto al cristianesimo. Segno di questa trasformazione spirituale è la fine dei tentativi di fondare sulla "morte di Dio" un nuovo cristianesimo ateo, i vangeli dell'ateismo cristiano. Il linguaggio proprio della nuova condizione della città pienamente secolare non è la metafisica o il pathos poetico o l'esperienza religiosa, ma quello della politica, della tecnica, dell'utilità. Piuttosto l'elogio del postcristianesimo e della finitezza sembrano presupporre la fine irrevocabile dell'apriori religioso stesso e il definitivo realizzarsi della città dell'uomo. Nel vangelo ateo del postcristianesimo il mondo non è Dio, né rinvia a lui. Questi è scomparso, l'uomo ne fa a meno, né attende che ritorni. Alla dialettica "presenza-assenza-ritorno" con cui il secolarismo potrebbe venire interpretato come eclissi di Dio, si sostituisce l'asserto della fine irrevocabile: la sua morte non è dialettica e neppure semantica, ma reale⁷.

Al di là di una ideologica condanna del nichilismo quale causa dell'ateismo, tale diagnosi mette in luce con esemplare lucidità la necessità di prendere in considerazione gli esiti del nichilismo moderno in ambito religioso. Essa inoltre suggerisce anche una pista da percorrere, cioè esaminare l'origine

⁷ Possenti (2004), p. 401.

razionalista di tale movimento. Di questa origine, da un punto di vista storico, il primo a mostrare consapevolezza fu Jacobi nella sua lettera a Fichte, in cui elaborò una comprensione filosofica del nichilismo come processo di de-sostanzializzazione della realtà provocato dal razionalismo moderno che, sin da Spinoza, si allontanò dalle certezze del sapere spontaneo per sostituirlo con una costruzione speculativa astratta, giungendo in tal modo all'idealismo⁸. In altre parole, si tratta di ripensare la rottura intenzionale del nesso tra la ricerca filosofica e l'elemento religioso e teologico avvenuta in seno al razionalismo. Tale percorso è stato intrapreso sia in ambito continentale, attraverso un recupero del religioso, accettando la sfida dell'onto-teologia, sia in ambito analitico, mediante un'analisi più prettamente epistemologica⁹. In entrambi i casi il nichilismo religioso prende le forme dello scetticismo, più che quelle dell'ateismo o dell'agnosticismo e, sempre in entrambi i casi, tale nichilismo non passa tanto dalla contestazione della metafisica, quanto dalla messa in crisi, nella duplice accezione negativa e positiva del termine, della filosofia della religione intesa come filosofia seconda e della nozione di ragione. A differenza dell'ateismo, il nichilismo non nega una realtà, nello specifico quella divina, ma mira a contestare la legittimità stessa di ogni atteggiamento religioso: in questo senso la storia dell'ateismo e quella del nichilismo non coincidono¹⁰. Questa stessa distinzione aiuta a comprendere l'importanza di riflettere oggi sul nichilismo religioso e sul valore dello scetticismo che lo accompagna, perché più fruibile per affrontare l'indifferentismo religioso e il dilagare dei fondamentalismi, due facce, in realtà, della medesima medaglia¹¹.

⁸ Cfr. Jacobi (2001).

⁹ Sull'opportunità di utilizzare la distinzione tra analitici e continentali per quanto concerne la filosofia della religione mi permetto di rimandare a Damonte (2014).

¹⁰ Cfr. Timossi (2015).

¹¹ Questa tesi è difesa in Fabris (2012).

2. Dal nichilismo allo scetticismo religioso in Weischedel

Wilhelm Weischedel, nato a Francoforte sul Meno nel 1905 è, senza tema di smentita, l'autore più conosciuto, oltre che il primo, che si è sistematicamente interrogato circa la possibilità di creare una teologia filosofica dopo la proclamazione della *morte di Dio*. Egli, dopo gli studi presso la facoltà di Teologia di Marburgo, dove beneficiò degli insegnamenti di Tillich e Bultmann, studiò con Heidegger del quale condivideva lo scetticismo nei confronti della metafisica, ma dal quale ben presto si distanziò, ritenendo comunque possibile, anche nell'epoca del nichilismo, la fondazione di un'etica. Il debito nei confronti del maestro emerge anche nell'interesse di Weischedel per l'estetica, interesse che divenne però via privilegiata per un ritorno alla riflessione sull'oggetto proprio della metafisica: l'essere dell'ente e l'origine dell'ente nella sua totalità. Nel secondo dopoguerra il filosofo tedesco si dedicò alla riflessione sulla natura umana, problematizzandola in modo così radicale da estenderla alla realtà tutta del cosmo, considerato una realtà oscillante tra gli estremi dell'essere e del nulla, del senso e del non senso, nella quale la persona umana riesce con estrema difficoltà a trovare un equilibrio. L'attenzione a tutto campo verso le dimensioni dell'umano in un'epoca nichilista riguardarono anche la sfera religiosa, per via dell'esigenza di trovare un fondamento ultimo del reale capace di farsi carico del nichilismo.

2.1. Il contesto continentale

Il progetto di Weischedel in ordine alla teologia filosofica prese corpo in un'atmosfera culturale piuttosto ostile nei confronti della religione. Nella Germania di allora l'esistenzialismo di impronta sartriana, il marxismo, il neopositivismo e la teologia dialettica di matrice barthiana erano concordi nel ritenere ogni discorso su Dio ormai privo di interesse. In tale clima la proposta di Weischedel era ben più innovativa e inaspettata di quanto oggi si potrebbe pensare. Il

tentativo di rendere il nichilismo, che si definiva a partire dalla *morte di Dio*, non solo non ostile, ma addirittura fecondo per una filosofia della religione, poteva suonare come provocatorio. Weischedel iniziò ad occuparsi di temi religiosi a partire dalla conferenza intitolata *Teologia filosofica all'ombra del nichilismo* tenuta nel 1961¹². Essa suscitò un ampio e articolato dibattito che diede corpo, negli anni immediatamente seguenti a una densa raccolta di saggi¹³, tanto che Weischedel decise la stesura di *Il Dio dei filosofi. Fondazione di una teologia filosofica nell'età del Nichilismo*¹⁴, la sua opera sistematica più nota a cui dedicò le sue energie dopo la nomina di professore *Emeritus* presso la Libera Università di Berlino e che perfezionò fino alla morte¹⁵, avvenuta nel 1975.

2.2. Definizioni e terminologia

La lunga gestazione dell'opera di Weischedel durò oltre un decennio e si estese anche all'etica¹⁶, il che non aiuta a definire con precisione i termini da lui usati con sfumature spesso diverse. Con il lemma *nichilismo* egli intende, a livello storico, quella corrente di pensiero che ha in Nietzsche e in Heidegger i suoi principali esponenti e che ruota intorno alla tesi della *morte di Dio*, una morte così definitiva da comportare la morte non solo del Dio cristiano, ma anche del Dio dei filosofi e della metafisica. Il nichilismo è pertanto la crisi mortale di ogni discorso sul divino e dunque anche di ogni fondamento e di ogni significato ultimo del reale. Da notare che per Weischedel il nichilismo non è il tratto di fondo dell'intera metafisica occidentale, come per Heidegger, ma è il nome più appropriato per designare ciò che segue il crollo di tale metafisica nell'epoca post-hegeliana. Oltre ad essere una categoria storica, il

¹² Cfr. Weischedel (1962).

¹³ I saggi di Noller, Geyer, Müller-Lauter, Pannenberg e Jenson furono raccolti, introdotti da Salaquarda, in Salaquarda (1971).

¹⁴ Cfr. Weischedel (1988-1996).

¹⁵ Cfr. Weischedel (1979).

¹⁶ Cfr. Weischedel (1998).

nichilismo è l'esperienza del venir meno di qualsiasi senso e per questo può essere definito noologico, oltre che ontologico e gnoseologico. In quanto tale nichilismo si manifesta come dubbio radicale su significato, verità ed esistenza stessa del reale, esso può essere anche chiamato *scetticismo*. Weischedel nelle sue ultime opere sembra contrapporre il termine *scetticismo* al termine *nichilismo*, mentre prima preferiva associare un nichilismo e uno scetticismo *aperti* di contro a un nichilismo e a uno scetticismo *dogmatici*. Al di là della questione terminologica, il suo intento è comunque rimasto lo stesso, come sintetizza in modo efficace Garaventa:

in realtà Weischedel definisce apertamente ne *Il Dio dei filosofi* il filosofare anche come scetticismo e nichilismo, adoperando quest'ultimo termine in una seconda accezione. La sua posizione sulla dialettica, intrinseca all'interrogare, di domanda e risposta, oscilla tuttavia tra affermazioni di principio che rivendicano anche all'interrogare radicale l'apertura ad una risposta possibile nel presente o nel futuro, e la constatazione più realistica e rassegnata della inevitabilità del crollo di ogni risposta acquisita, di fronte all'incalzare dirompente dell'interrogare [...] Il filosofare è sì scetticismo per Weischedel, ma lo è nel senso ampio e originario del termine, per cui *scepsi* (da *skeptesthai* = guardare intorno scrutando) risulta sinonimo di riflessione precisa, di riflessione che vaglia criticamente, e non in quel senso più ristretto, impostosi sul declinare dell'antichità classica ma diffuso ampiamente anche nel nostro tempo, per cui scettico è chi dispera o non crede di poter raggiungere verità e certezza. Lo scetticismo infatti che, invece di costituire solo un momento del filosofare, ne esaurisce la determinazione, finendo col negare la possibilità di raggiungere filosoficamente una verità inattaccabile o astenendosi da ogni giudizio su vero e falso, non è per Weischedel un autentico interrogare, dato che un autentico interrogare deve per il suo stesso significato essere aperto ad una risposta valida¹⁷.

¹⁷ Garaventa (1989), pp. 50-51.

La definizione delle diverse accezioni di nichilismo e la ricognizione dei suoi rapporti con lo scetticismo e l'ateismo, si avvalgono di una attenta ricognizione storica:

[Weischedel] distingue due forma di ateismo, a seconda che esso si sostanzia nella negazione del solo Dio personale della tradizione cristiana o si allarghi all'affermazione che non esiste nessun principio al di fuori della realtà mondana. La prima forma, che trova in Spinoza un'esemplare concretizzazione, è definita «ateismo ristretto»; la seconda, che, dopo Feuerbach, Marx, Nietzsche, determina in modo essenziale la cultura e la vita dell'uomo contemporaneo, è l'espressione estrema della precedente. [...] La storia dello scetticismo è lunga: già per i greci chi pensava da scettico era colui che non perveniva a nessuna affermazione e tale ne resta la caratteristica alle soglie dell'età moderna, in Charron, Montaigne e Pascal. Anche Cartesio rappresenta sicuramente un momento importante di questa storia, facendo del dubbio radicale il punto di partenza della sua filosofia, sebbene, proprio a partire da tale dubbio, egli finisca con il ristabilire l'essere in tutta la sua pienezza. Hume, dopo aver accuratamente distinto le diverse forme del pensiero scettico, si dichiara infine per uno scetticismo moderato, che limiti la ricerca a quegli oggetti che meglio si adattano alle limitate capacità dell'intelletto umano. Di grande importanza è poi per Weischedel la critica kantiana, che affronta con grande vigore lo scetticismo, dimostrandone l'insolubilità sul piano del pensiero teoretico che non può trascendere il mondo sensibilmente esperibile. Anche Hegel è un punto di riferimento obbligato nelle vicende del pensiero scettico. [...] Il dubbio sulla verità è vecchio quanto la filosofia: Nietzsche sostituisce a questo dubbio la decisa affermazione che nessuna verità esiste. Nel pensiero di Camus si assiste infine, secondo Weischedel, al definitivo trionfo dell'assurdo, per l'incapacità dell'uomo di trovare nel mondo quell'ordine e quella razionalità che egli da sempre cerca¹⁸.

Un altro termine chiave per Weischedel è quello di metafisica, ora criticata, ora apprezzata a seconda che la si concepisca o come tentativo di trovare un fondamento del tutto, oppure come

¹⁸ Semplici (1984), pp. 33-34.

un filosofare che, partendo da esperienze non universalmente valide, non evidenti, va oltre il sensibile alla ricerca di un fondamento, ma senza poter legittimare il salto. La metafisica, in ultima analisi, non può più pretendere di indagare la sfera del sovrasensibile o del trascendente, ma può presentarsi come una meta-filosofia resa possibile dall'*interrogare radicale* (*radikales Fragen*) costituito da un incessante domandare che tende a mettere in questione (*fraglich machen*) e a problematizzare (*infragestellen*)¹⁹. Dopo il nichilismo di Nietzsche e Heidegger, La metafisica diventa così una questione di *profondità* filosofica e non di ampliamento di indagine in senso quantitativo.

2.3. Fonti prossime e remote

Ho già accennato alle fonti prossime con cui Weischedel si è confrontato in modo serrato: i suoi maestri, tra cui va annoverato anche Jaspers, e buona parte dei filosofi e dei teologi tedeschi a lui contemporanei, fra i quali mi limito a ricordare Gollwitzer²⁰. Mi preme qui mettere in luce l'attenzione che egli riserva alla storia della filosofia. Da una parte, egli si propone di ritrovare nel corso della storia le esperienze originarie da cui sono scaturiti i vari sistemi filosofici, per poi sottoporli al vaglio della sua critica radicale, giudicandoli filosoficamente illegittimi e insostenibili; dall'altra, sembra ricercare nella storia del pensiero conferme della sua prospettiva a partire dal dato di fatto di una permanenza del problema religioso, nonostante tutti gli attacchi da esso subiti. In ogni caso la sua prospettiva teoretica si è vitalmente alimentata di un continuo e serrato confronto con la storia della filosofia, senza il quale perde il proprio nerbo argomentativo e la sua carica persuasiva. Con particolare acume storiografico, Mauro, il curatore e traduttore di *Il Dio dei filosofi* in lingua italiana afferma:

senza ripercorrere in modo dettagliato tale ricco itinerario storiografico, che dalla scuola di Mileto giunge fino ad Heidegger,

¹⁹ Cfr. Mauro (1984).

²⁰ Cfr. Gollwitzer (1988) e Gollwitzer, Weischedel (1982).

si può osservare che, nel descrivere le varie fasi dell'ascesa e del declino della teologia filosofica, Weischedel appare sì preoccupato di mettere in luce, attraverso una critica puntuale e serrata, i limiti e le incertezze che hanno contraddistinto le sue diverse espressioni storiche, ma anche, e forse soprattutto, di ribadire l'ineludibilità della prospettiva teologico-filosofica. Si potrebbe, in altre parole, che la storia della teologia filosofica è certo storia del suo progressivo *Scheitern* – e questo termine appare frequentemente nel dettato weischedeliano – ma è altresì storia del costante riproporsi al filosofare dell'impreteribile istanza legata al problema di Dio. Questo è a tal punto vero che, ad onta dell'affermarsi dell'esperienza nichilistica, la teologia filosofica mostra ancora oggi di essere un'esigenza irrinunciabile per il filosofare, sicché il venir meno di questo impegno, che le è essenziale, equivarrebbe per la filosofia al venir meno a se stessa. Ciò non significa che la teologia filosofica possa configurarsi, nell'epoca del nichilismo, come una pura e semplice riproposizione di strutture concettuali o argomentative ormai definitivamente tramontate, quanto piuttosto che il fare propria, in tutta la sua radicalità e serietà, l'esperienza nichilistica non esime dal confrontarsi con la tematica teologico-filosofica, ancorché questo compito appaia, oggi, ancora più arduo a motivo di tale esperienza²¹.

La scelta weischedeliana di leggere l'intera storia della filosofia attraverso due lenti fondamentali, cioè l'esperienza della problematicità radicale e l'ineludibilità dell'istanza filosofico-teologica, è certamente discutibile ed è stata oggetto di critica da parte, ad esempio di Semplici²². È senz'altro legittimo chiedersi fino a che punto l'intero panorama storico-filosofico si lasci ridurre a paradigmi ermeneutici tanto restrittivi e se tale scelta non abbia una precomprensione teoretica troppo forte. L'abbondanza di citazioni testuali che contraddistingue le opere di Weischedel non è di alcun conforto, perché spesso finisce col diventare strumento della particolare curvatura che egli impone ai diversi autori. Nonostante ciò il suo approccio alla storia della filosofia risulta stimolante per la pluralità di significati che è capace di mettere in luce, ma soprattutto mitiga

²¹ Mauro (1989), pp. 365-6.

²² Cfr. Semplici (1984), pp. 72-89.

la situazionalità del suo pensiero. Nella continua esperienza del nulla che sempre ha accompagnato il pensiero occidentale, può farsi strada per Weischedel la tentazione del nichilismo come decisa affermazione del non essere e dell'insensatezza di tutte le cose. Esso non è dunque un'affermazione contingente, ma trova nella struttura stessa del rapporto dell'essere umano col mondo che lo circonda e con i propri simili la sua condizione di possibilità. In questa accezione il suo valore va ben oltre quello di un semplice e temporaneo fenomeno storico: come interrogarsi sul fondamento ultimo della realtà, la filosofia non può infatti fare a meno di confrontarsi con l'estrema provocazione che a tale interrogarsi si rivolge; più semplicemente, non può fare a meno di farsi teologia filosofica.

3. Lo scetticismo epistemico nella filosofia della religione di Schellenberg

John Schellenberg è docente di Filosofia presso la Mount St. Vincent University in Nova Scotia, Galles. Benché nei suoi testi non si trovi traccia di formalizzazione logica, egli si dichiara un pensatore analitico e ne ha tutto il diritto, in quanto a chiarezza espositiva, lucidità argomentativa, attenzione nel definire i termini e gli assiomi da cui parte, disponibilità a discutere le posizioni di chi si oppone alla sua proposta²³. Negli anni tra il 2005 e il 2009 ha pubblicato una trilogia dove delinea un radicale rinnovamento nel concepire l'esperienza religiosa, secondo le modalità di ciò che egli chiama la *religione scettica*. La sua proposta ha suscitato un notevole interesse tra i filosofi analitici della religione tanto che nel febbraio del 2010 essa è stata discussa in un apposito seminario organizzato da Ingolf U. Dalferth presso la Claremont Graduate University negli Stati Uniti. Schellenberg, per questa occasione, ha preparato una relazione che Adriano Fabris ha tradotto, favorendo e

²³ Va notato come gli assiomi alla base della sua proposta, costituiti da 23 proposizioni, vengano riportati identici in appendice a tutti e tre i volumi della sua trilogia che dunque costituisce uno sviluppo del suo pensiero, ma un'articolazione della sua teoria.

promuovendo la conoscenza di questo autore presso il pubblico italiano²⁴. Questa presentazione da parte di Schellenberg del suo stesso pensiero è esauriente e complessiva in quanto evidenzia i tre pilastri della sua speculazione: approccio scettico, interpretazione evolutiva della storia umana e ripensamento dell'esperienza di fede a partire dalla categoria dell'immaginazione. La necessaria brevità in cui ha dovuto riassumere la sua filosofia della religione gli ha però fatto trascurare quell'attenzione alla storia della filosofia manifestata nella sua trilogia e che merita di essere sottolineata, perché chiarisce la sua posizione e perché palesa il suo debito verso il pensiero scettico della modernità.

3.1. *Il contesto analitico*

Nella ricostruzione storica della filosofia analitica della religione, Micheletti identifica il ruolo dello scetticismo nella discussione dello *status* logico della credenza religiosa, cioè nell'ambito della filosofia del linguaggio. In particolare, negli anni Cinquanta del secolo scorso, la convergenza tra il *veto linguistico* posto dagli analisti del linguaggio quali Ayer e il *veto teologico* di chi, con Barth, rifiuta ogni teologia naturale, impedisce qualsiasi argomentazione circa le affermazioni teologiche e ha come esito un approccio negativo alle questioni religiose affine allo scetticismo caratteristico del mondo moderno e sinonimo di *ciò che non può essere discusso*²⁵. Le successive osservazioni di Phillips, sorte in un ambito wittgensteiniano, hanno poi permesso di rendere conto di tale istanza negativa senza porla in relazione con lo scetticismo: in quanto categorie religiose, l'ineffabilità e la sfera apofatica hanno un valore intrinseco²⁶. In tale contesto la validità del discorso religioso, fatta consistere nella passione della fede piuttosto che nella forza argomentativa della teologia naturale, è

²⁴ Cfr. Schellenberg (2010).

²⁵ Cfr. Micheletti (1972), pp. 78-79.

²⁶ Cfr. Micheletti (1971), pp. 166-167.

considerata incompatibile con lo scetticismo²⁷. La contrapposizione tra la posizione del credente e quella dello scettico ha condizionato l'intera filosofia analitica della religione fiorita a partire dagli anni Ottanta, tanto da poterla considerare un'epistemologia della religione²⁸. La maggior parte degli sforzi sono stati pertanto diretti a fornire delle evidenze a sostegno delle affermazioni religiose, cioè ad ingaggiare una sfida contro lo scetticismo, tentando, al limite, di allargare la concezione di ragione in senso olistico. Così Audi:

l'evidenzialismo è associato a un'altra importante prospettiva. In particolare, nel caso in cui la razionalità venga identificata con la giustificazione o considerata per essa sufficiente, è naturale continuare a sostenere che una credenza risulta razionale se e solo se è basata su prove sufficienti da giustificare – anche se non da esigere – il consenso di uno scettico. Propongo di definirlo il *concetto scettico di razionalità*²⁹.

L'aver come interlocutore uno scettico (ideale) ha determinato l'adozione di un criterio di razionalità eccessivamente elevato e ha fatto concentrare l'attenzione esclusivamente sul versante intellettuale dell'impegno religioso. La proposta di Schellenberg si pone proprio a questo livello: il dialogo con lo scettico non deve mirare ad una contrapposizione, ma deve favorire un cambio di prospettiva nel considerare la religione stessa. Lo scetticismo da sfida deve essere apprezzato quale risorsa.

3.2. Definizioni e terminologia

Per Schellenberg lo scetticismo non è una critica al pensiero rappresentativo, né una tappa verso una concezione *pura* della religione, ma è l'atteggiamento che consente di operare un cambio della forma delle mutazioni dialettiche della filosofia della religione nel suo complesso. Lo scetticismo permette

²⁷ Cfr. Penelhum (1984).

²⁸ Cfr. Hester (1992).

²⁹ Audi (2014), p. 67.

l'inizio di un modo diverso di concepire la religione, perché è la condizione affinché una religione non si vincoli a specifiche dottrine o dogmi, ma assuma consapevolmente le immagini del divino in quanto immagini, facendone l'espressione di un ambito di valori e di senso irriducibili a determinazioni puramente conoscitive. La capacità umana di crearsi immagini della sfera divina deve essere il fondamento di una rinascita religiosa; tale capacità immaginativa può fiorire solo in un ambito di scetticismo epistemologico.

La mossa di Schellenberg consiste nel mettere in discussione la presunta necessità del nesso tra fede e credenza, presunzione che rende acriticamente incompatibile la religione con lo scetticismo. Per ripensare tale nesso, Schellenberg si rifà alla distinzione tradizionale tra *credere che* e *credere in* riletta alla luce delle considerazioni sulla psicologia di James e delle osservazioni di Wittgenstein secondo cui la funzione delle credenze ha un valore pragmatico più che consistere in una rappresentazione di atti mentali³⁰. La fede (*faith*) va associata alla fiducia (*trust*), più che all'assenso (*assent*) perché solo in questo modo la dimensione proposizionale della fede può essere arricchita delle dimensioni operative che la rendono persuasiva, attraente e incisiva. La possibilità di una fede svincolata dalla credenza è la premessa per poter assumere l'atteggiamento scettico nella sua positività:

si tratta di una posizione che abbraccia lo scetticismo, ovvero l'incertezza, in maniera *piena e senza equivoci*, sostenendo che è solo quando facciamo questo che possiamo guadagnare un vero e proprio *punto di partenza* in cose di religione³¹.

Ciò comporta il ripensare la religione, la fede e lo stesso scetticismo³². Circa la religione, Schellenberg afferma:

³⁰ Cfr. Schellenberg (2010), pp. 15-19.

³¹ Ivi, p. 22.

³² Cfr. Schellenberg (2005).

l'idea religiosa centrale, così come io la concepisco, è l'idea di una realtà divina, di qualcosa di ultimo tanto nella realtà quanto nel valore, in relazione a cui può essere realizzato un bene ultimo per l'umanità e per il mondo. Chiamo questa idea *ultimismo*. Altre idee religiose, come il teismo tradizionale, sono solamente variazioni di questo tema. Chi crede nell'ultimismo possiede una visione che è forse la più profonda che vi possa essere. E le idee religiose – fra le quali, di nuovo, il teismo tradizionale non è che un esempio – sono appunto per la maggior parte quelle in cui l'ultimismo viene rivestito di panni concettuali che lo addobbano positivamente, con precisione e nei dettagli³³.

La fede corrispondente all'idea di *ultimismo* prevede un atteggiamento non doxastico, legato all'immaginazione che ha per oggetto una realtà ultima e salvifica capace di incrementare la comprensione e la relazione del soggetto verso l'interno, inteso come il sé, verso l'esterno, cioè il mondo, e verso il basso, ovvero verso la dimensione profonda della libertà:

una modalità immaginativa, non-doxastica di avere fede può essere realizzata quando non si crede che quella visione riflette la realtà, ma ci si accorge che sarebbe *bene* che essa fosse vera e si considera questo suo essere vera come qualcosa di almeno epistemicamente *possibile*³⁴.

Sotto il profilo epistemico tale fede è debole, ma auspica di essere sostenuta da argomenti, proprio perché la religione scettica non minaccia di indebolire o fuorviare l'intelletto o di costringere a un comportamento contrario all'amore per la verità e per il sapere: piuttosto tale fede è la garanzia affinché la ricerca religiosa possa fiorire e concretizzarsi, senza scandalo alcuno, in una provvisoria pluralità di religioni storiche. Schellenberg auspica una reinterpretazione del ruolo della teologia filosofica:

³³ Schellenberg (2010), p. 27.

³⁴ Ivi, p. 45.

andando avanti sulla stessa linea potremmo chiederci se i vecchi argomenti usati a sostegno della credenze in dio, così spesso ripetuti nei contesti della religione teistica e della filosofia, non possano in qualche modo essere *riutilizzati* al fine di far propria una fede scettica, ovvero *adattati* alle esigenze di una religione scettica. Se venissero piegati in questa direzione, essi risulterebbero certamente funzionali a una raffigurazione evolutiva della religione³⁵.

Per quanto concerne lo scetticismo, esso viene concepito come la sottolineatura dei limiti umani e la tensione che ciò implica con l'illimitata ambizione propria dell'umana conoscenza. Schellenberg declina ben sette modalità di scetticismo: il Modo Soggettivo, dovuto ai limiti del singolo individuo; il Modo Oggettivo, derivante dai limiti della conoscenza umana in quanto tale; il Modo di Limitazione che sussume i precedenti; il Modo Retrospettivo, che riguarda uno sguardo diacronico sul passato; il Modo Prospettico, che concerne le credenze circa il futuro; il Modo dell'Immaturità che, facendosi carico dei precedenti due, sottolinea la rilevanza della nozione di possibilità epistemica, possibilità che impedisce di escludere *oggi* come insensate delle credenze che riguardano ciò che sarà *attuale* un giorno; il Modo della Presunzione che mira a mostrare tutta la perniciosità di quella presunzione intellettuale che spesso è insita nelle credenze religiose³⁶.

Queste osservazioni portano alla giustificazione della posizione scettica considerata uno *scetticismo evolutivo*, il quale, a sua volta, implica una nuova concezione diacronica della religione:

dovremmo raffigurarci la religione nel suo sviluppo per vasti periodi di tempo, invece di fissarci su ciò che essa è in epoca contemporanea [...] La credenza ti dice che sei arrivato alla fine della tua ricerca. Invece dovremmo pensare che, in quanto esseri umani, abbiamo appena iniziato il nostro viaggio³⁷.

³⁵ Ivi, p. 64.

³⁶ Cfr. Schellenberg (2007), pp. 15-130.

³⁷ Schellenberg (2010), pp. 37 e 39.

Lo scetticismo religioso per Schellenberg è dunque l'unica vera alternativa possibile alla crisi religiosa attuale, al nichilismo potremmo chiosare, perché paradossalmente permette di lasciarci alle spalle una concezione angusta di religione legata alla mera credenza, consentendo di scorgere di fronte a noi la possibilità di un nuovo atteggiamento religioso basato su una fede immaginativa. L'applicazione più esemplificativa di quanto Schellenberg afferma riguarda l'*antico e venerabile* problema del male:

vi sono senz'altro nel mondo degli eventi orribili. Con riferimento a tali eventi è certamente possibile argomentare che non vi è un dio personale. Qualcuno, poi, potrebbe chiedersi se esiste davvero, su di un piano religioso, un *qualche* tipo di realtà ultima. Ma la nozione religiosa che è propriamente chiamata in causa da tali eventi è quella a cui si chiede, su di un altro livello, di rendere giustizia agli impulsi morali che ci hanno portato a metterla in questione. Ecco perché le stesse considerazioni morali che possono averci spinto ad *abbandonare* la fede religiosa (fraitesa, in quanto si ritiene che implichi una credenza teistica) dovrebbero ora essere usate per *riconquistarla* (nella forma di una fede ultimistica) e per far sì che ci manteniamo, dopo lo scetticismo, nell'ambito di una nuova fede animata dall'immaginazione³⁸.

3.3. Fonti prossime e remote

Gli interlocutori di Schellenberg sono anzitutto gli epistemologi analitici della religione, con una particolare attenzione ad Alston che, tra gli epistemologi riformati, è stato il più incline a dare rilievo agli aspetti cognitivi, ma non proposizionali della fede³⁹. Il filosofo canadese allarga però i suoi orizzonti. Come osserva acutamente Fabris nella sua introduzione alla traduzione italiana della conferenza di Schellenberg, questo autore di fatto si mette sulla scia di autori quali Kant e Weischedel, i cui tentativi di definire una filosofia

³⁸ Ivi, p. 69. Cfr. Schellenberg (2007), pp. 243-290.

³⁹ Cfr. Alston (1996).

della religione sono di fatto analoghi al suo, nella misura in cui sono volti a ripensare una fede religiosa attraversata dal dubbio e disponibile a una modalità non dogmatica della propria espressione. Schellenberg però mostra scarsa consapevolezza di tale affinità⁴⁰: raramente cita il primo, mentre al secondo non fa alcun riferimento. Le sue fonti non sono riconducibili agli autori nichilisti contestatori della modernità, quanto piuttosto agli autori scettici contestatori del razionalismo. Analogamente egli dichiara di ispirarsi allo scetticismo pirroniano⁴¹, ma di distinguersi da esso nella misura in cui argomenta a favore della posizione scettica, indicandone la *ragionevolezza*, meglio la saggezza (*wisdom*). Tra le sue fonti prossime si trova infatti lo Hume della *Ricerca sull'intelletto umano* e dei *Dialoghi sulla religione naturale*, che vengono apprezzate come pagine tra le più perspicue mai scritte sulle reali capacità della conoscenza delle persone, specie per quanto riguarda la dimensione religiosa⁴². La rilevanza dello scetticismo nella storia del pensiero viene approfondita anche con puntuali riferimenti alla storia della scienza, secondo il modello sancito da Kuhn in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*⁴³. La *pars construens* della sua proposta si avvale degli scritti di Darwin sull'evoluzione, completati dalle più recenti ipotesi scientifiche sulla paleontologia e la geologia⁴⁴, e di quelli di Mill sull'immaginazione, con un'insistenza sui *Saggi sulla religione* un passo dei quali costituisce l'*exergo* a Schellenberg (2010). Qui il filosofo canadese si presenta esplicitamente come erede delle intuizioni di Mill:

i principi che dovrebbero governare lo sviluppo e la regolamentazione dell'immaginazione – da un lato, con lo scopo di impedirle di disturbare il retto procedere dell'intelletto e la giusta direzione delle azioni e della volontà, dall'altro, con lo scopo di

⁴⁰ Cfr. Schellenberg (2010), p. 8.

⁴¹ Cfr. Schellenberg (2007), pp. XI-XII.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 13.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 24, 40 e 94.

⁴⁴ Cfr. Schellenberg (2013).

impiegare l'immaginazione come potere rivolto ad accrescere la felicità della vita ed elevare il carattere – costituiscono un argomento che non ha mai impegnato finora la seria considerazione dei filosofi [...] Io mi attendo che questo sarà considerato d'ora innanzi un ramo di studi importantissimo per scopi pratici, e inoltre esso lascia, in proporzione all'indebolirsi delle credenze positive in stati di esistenza superiori all'umana, che l'immaginazione delle cose superiori tragga meno materia dal dominio della realtà ipotetica⁴⁵.

Il pragmatismo viene richiamato più volte in quanto, pur essendo utilizzato come criterio per sostenere delle posizioni religiose, lo fa adducendo considerazioni pragmatiche e non attribuendo valori di verità. Il pragmatismo religioso di James viene apprezzato da Schellenberg quale alleato per quella esigenza di responsabilità cognitiva che permea la sua stessa filosofia della religione⁴⁶.

Con "fonti remote" intendo il riferimento da parte di Schellenberg a tutti quegli autori che egli interpreta alla luce della sua proposta e che sono chiamati, da un lato, a corroborarla, e, dall'altro, a utilizzarla come chiave ermeneutica, se non addirittura come principio storiografico:

quando la fede religiosa è concepita in questo modo – come una volontà non di credere, come nella famosa espressione di James, ma di *immaginare* – gli argomenti *a sostegno* della fede abbondano e molti di essi sono variazioni sul tema di prove risultate insufficienti per sostenere delle credenze religiose. La fede immaginativa non va semplicemente tollerata, ma deve essere razionalmente incoraggiata e tutte quelle considerazioni provenienti da ogni area rilevante della nostra vita così come quelle virtualmente presenti durante tutta la storia dell'incontro tra filosofia e religione, possono risultare utili a questo scopo non appena l'impulso evolucionista è stato chiarito⁴⁷.

⁴⁵ Schellenberg (2010), p. 15. La citazione è tratta da Mill (2006), p. 155. Cfr. Schellenberg (2009), pp. 89-94.

⁴⁶ Cfr. Schellenberg (2007), pp. 118-129.

⁴⁷ Schellenberg (2009), p. XIII. Qui come altrove, dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

Schellenberg si sofferma su sei autori, impegnandosi a riconsiderare il nerbo dell'argomentazione teista proposta da ognuno di essi al fine di indicare come ciascuna sia più plausibile se apprezzata quale occasione di cogliere una dimensione esistenziale di disponibilità, il che, nella sua prospettiva, equivale all'accogliere una concezione scettica di religione. Il primo autore considerato è Anselmo, per leggere il quale Schellenberg dichiara di volersi allontanare dalla strada battuta da Barth. La rivisitazione dell'argomento ontologico anselmiano tratto dal *Proslogion*, suggerisce un argomento dall'allineamento (*Alignment Argument*) e un argomento dalla realizzazione immaginativa (*Imaginative Fulfillment Argument*), che corrispondono all'esigenza umana di organizzare la realtà entro un preciso ordine e di realizzarlo nel più alto grado possibile⁴⁸. Leibniz viene apprezzato quale esponente di punta di una famiglia di argomenti cosmologici accomunati dall'ambizione umana ad aspirare ad una comprensione unitaria della realtà: ecco l'argomento dalla comprensione (*Understanding Argument*)⁴⁹. L'argomento teleologico, già presente nel *Timeo* di Platone e nel *De natura deorum* di Cicerone, assume con Paley un'accezione estetica, cioè una riflessione a partire dalla bellezza della natura sulle cui basi è possibile formulare un argomento per il rispetto della bellezza (*Respect for Beauty Argument*)⁵⁰. Man mano che gli autori considerati si fanno più critici nei confronti della modernità, cioè rifiutano l'evidenzialismo almeno in ambito religioso, lo sforzo interpretativo di Schellenberg diminuisce, anche se la rilettura in chiave scettica richiede una stessa *vis imaginativa*. È anzitutto il caso di Pascal, la cui scommessa viene formalizzata in un argomento della dominanza (*Pascalian Dominance Argument*) in virtù del quale è ragionevole credere in Dio in base al desiderio umano di raggiungere la felicità, a prescindere

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 101-117.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 118-137.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 138-158.

dall'esistenza stessa di Dio e senza timore di cadere in una qualche forma di auto-inganno⁵¹. Il rifiuto kantiano di apprezzare la religione sotto il profilo teoretico, per poi postularla da un punto di vista pratico, suggerisce un argomento dall'impegno morale (*Moral Commitment Argument*) secondo il quale la fede religiosa è funzionale a promuovere l'eticità umana⁵². Infine James offre l'occasione di proporre due argomenti a sostegno di una religione scettica: l'argomento dalla necessità di dirimere i conflitti di dovere (*Competing Duties Argument*) e l'argomento del dover-essere vero (*Ought-to-Be-True Argument*)⁵³. Tutte queste strategie argomentative, rafforzate tra loro attraverso la composizione in argomenti cumulativi, perdono la loro valenza proposizionale e diventano l'occasione per spronare l'umanità verso una vita completamente integrata e dinamica, nella quale la fede ha un ruolo determinante. In termini più espliciti:

la religione scettica o l'ultimismo, la fede basata sull'immaginazione sono positivamente giustificate e la consapevolezza di questo fatto offre la sola base valida per una soddisfacente riconciliazione tra la ragione e la fede appropriata al nostro tempo⁵⁴.

4. Quale (storia dello) scetticismo per una religione scettica?

Se adeguatamente contestualizzati, lo scetticismo religioso di Weischedel e quello di Schellenberg sembrano appartenere a due ambiti così diversi tra loro da renderli difficilmente comparabili. Basti pensare che il secondo intende dimostrare razionalmente la superiorità della sua posizione rispetto alle altre concezioni di filosofia della religione, una dimostrazione che, per il primo, semplicemente non potrebbe darsi se non nell'ambito della plausibilità. Inoltre entrambi si presentano come risposte a sfide ben precise, quali, rispettivamente, quella

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 159-182.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 183-204.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 205-233.

⁵⁴ *Ivi*, p. 252.

del nichilismo e quella del naturalismo evolutivista⁵⁵. Grazie all'analisi storica e all'uso delle fonti, ritengo però questi due approcci confrontabili per almeno tre ragioni: hanno una comune matrice nel razionalismo moderno, a cui entrambi intenzionalmente dichiarano di volersi opporre; si confrontano, quasi fosse un'esigenza ineluttabile, con la storia della filosofia, proponendo delle originali interpretazioni storiografiche e considerano lo scetticismo non uno scacco per il pensiero religioso o un ostacolo da rimuovere, ma una *chance* da cogliere. Ancora, per entrambi lo scetticismo non costituisce una teoria, quanto un dato di fatto che emerge con chiarezza dalla considerazione della dimensione evolutiva, per Schellenberg, o dalla presa in carico del nichilismo contemporaneo, per Weischedel. Ciò, unito al fatto che lo scetticismo del primo ha una matrice epistemica, mentre quello del secondo è declinato in senso meta-filosofico, rende queste due proposte complementari. Quantomeno, non è più possibile tacciare la filosofia analitica di non andare oltre alle questioni puramente formali e di non essere all'altezza del compito autentico della filosofia, come Weischedel ebbe a denunciare⁵⁶. L'impegno con cui Schellenberg argomenta la sua proposta può essere compreso come un monito condiviso da Weischedel: lo scetticismo non richiede il sacrificio dell'intelletto, né prende la strada della *via negationis* tipica della mistica, ma rappresenta l'uso più critico della ragione fino alle soglie del mistero e del silenzio. A ben vedere ambedue sono anzitutto proposte filosofiche che non nascono dalla contestazione delle religioni positive, ma che mostrano come, dall'interno della riflessione filosofica, possa darsi un nuovo atteggiamento dei confronti di esse e, a maggior ragione, del senso religioso nel suo complesso, senza però sostituirsi ad esso, cioè senza diventare delle filosofie religiose. Lo scetticismo non viene assunto strategicamente a livello metodico, né è ridotto a momento dialettico del filosofare, ma piuttosto come momento connaturato del pensiero, come fonte

⁵⁵ Cfr. Schellenberg (2007), pp. 133-159.

⁵⁶ Cfr. Weischedel (1979), p. 11.

ineludibile di quel dinamismo capace, pur non necessariamente, di condurre la persona fino alle soglie della religione o, comunque, di offrirle gli strumenti grazie ai quali cambiare la sua visione della realtà per rendere migliore il mondo in cui vive. In questi due casi quel cinismo distruttivo che tende ad abbandonare l'umanità in balia di se stessa, spesso associato allo scetticismo, diventa piuttosto motore di progresso, *dynamis* della persona umana intesa quale cercatrice della verità. Lo scetticismo, da vizio intellettuale, si trasforma in virtù. Proprio perché lo scetticismo, e il nichilismo da cui dipende, vengono apprezzati come dimensioni antropologiche, diventano gli eredi legittimi, per quanto *sui generis*, della teologia naturale. Come ho sottolineato, Weischedel e Schellenberg sentono l'esigenza di approfondire la storia della filosofia per ritrovare lungo di essa i semi della loro proposta e per porsi con consapevole umiltà quale ulteriore tappa, non definitiva, di essa. I criteri storiografici da loro suggeriti sono talvolta provocatori e il loro tentativo si avvicina più a un'ermeneutica testuale che a un'esegesi filosofica, ma a prescindere dalla profondità storica che entrambi impongono al lettore delle loro opere, la loro proposta di una religione scettica nell'età del nichilismo rischia di essere fatalmente fraintesa.

Bibliografia

- Alston, W.P. (1996), "*Belief, Acceptance, and Religious Faith*", in J. Jordan, D. Howard-Snyder (eds.), *Freedom and Rationality*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 3-27.
- Audi, R. (2014), *La razionalità della religione*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. *Rationality and Religious Commitment*, Oxford University Press, Oxford 2011).
- Damonte, M. (2014), "Mappare la filosofia contemporanea: il ruolo della filosofia della religione", *Bollettino Filosofico*, 29, pp. 227-250.
- Fabris, A. (2012), *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma.
- Garaventa, R. (1989), *Nichilismo, Teologia ed Etica*, Milella, Lecce.

- Givone, S. (1995), *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari.
- Gollwitzer, H. (1988), *Legno storto. Incedere Eretti. Sul senso della vita*, Marietti, Genova (ed. or. *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Kaiser Verlag, München 1970).
- Gollwitzer, H., Weischedel, W. (1982), *Credere e pensare. Due prospettive a confronto*, Marietti, Casale Monferrato (ed. or. *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, Kohlhammer, Stuttgart 1965).
- Heidegger, M. (1986), "Seminäre", in *Gesamtausgabe*, vol. 15, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hester, M. (ed.) (1992), *Faith, Reason and Skepticism*, Temple University Press, Philadelphia.
- Jacobi, (2001), *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Morcelliana, Brescia (ed. or. . *Sendschreiben an Fichte*, Friedrich Perthes, Hamburg 1799).
- Mauro, L. (1984), "Aspetti e problemi del «radikales Fragen» nella teologia filosofica di W. Weischedel", *Università di Sassari. Memorie del seminario di Storia della Filosofia della facoltà di Magistero*, pp. 5-23.
- Mauro, L. (1989), "W. Weischedel storico della filosofia", *Discorsi. Ricerche di storia della filosofia*, 9, pp. 360-380.
- Micheletti, M. (1971-1972), *Il problema teologico nella filosofia analitica*, voll. I-II, La Garangola, Padova.
- Mill, J.S. (2006), *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano.
- Paul, J. (1974), *Discorso di Cristo morto dall'alto dell'universo, in cui si afferma che Dio non è*, Laterza, Bari.
- Penelhum, T. (1984), *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, Reidel, Dordrecht.
- Possenti, V. (2004), *Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma.
- Salaquarda, J. (1971) (a cura di), *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, de Gruyter, Berlin.
- Schellenberg, J.L. (2005), *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca.
- Schellenberg, J.L. (2007), *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Cornell University Press, Ithaca.

- Schellenberg, J.L. (2009), *The Will to Image. A Justification of Sceptical Religion*, Cornell University Press, Ithaca.
- Schellenberg, J.L. (2010), *Lo scetticismo come inizio della religione*, ETS, Pisa.
- Schellenberg, J.L. (2013), *Evolutionary Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Semplici, S. (1984), *Un filosofo «all'ombra del nichilismo»*. W. Weischedel, Armando, Roma.
- Timossi, R.G. (2015), *Nel segno del nulla. Critica dell'ateismo moderno*, Lindau, Torino.
- Verra, V. (1979), "Nichilismo", in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. IV, pp. 778-790.
- Volpi, F. (1995), *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Weischedel, W. (1962), "Philosophische Theologie in Schatten des Nihilismus", *Evangelische Theologie*, 22, pp. 233-249.
- Weischedel, W. (1979), *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, il melangolo, Genova (ed. or. *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, de Gruyter, Berlin – New York 1976).
- Weischedel, W. (1988-1996), *Il Dio dei filosofi*, voll. I-III, il melangolo, Genova (ed. or. *Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971-2).
- Weischedel, W. (1998), *Etica scettica*, il melangolo, Genova (ed. or. *Skeptische Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976).

Abstract

The aim of this paper is to compare W. Weischedel's and J.L. Schellenberg's philosophies of religion. In spite of the independence of their speculations, both use the same sources and have the same objective: proposing a philosophy of religion useful in the post-modern world. In order to do this, I will take Weischedel's passage from nihilism to scepticism into consideration and then I will analyze his different conceptions of religious scepticism. In the analytic philosophy, Schellenberg's trilogy proposes a similar passage suggesting that it is necessary to go beyond the contrast between theism and atheism, to appreciate the value of an epistemic scepticism able to

characterize a new stage of religion. In both cases, scepticism assumes a constructive value. I will conclude that the different contexts in which these proposals have originated, make them compatible to underline the anthropological merit of religion and to formulate a philosophy of religion fit to avoid rationalism and fideism.

Keywords: philosophy of religion, history of contemporary philosophy, skepticism, epistemology