

Teologia naturale e filosofia della religione: l'opportunità di un rinnovato rapporto

Andrea Aguti

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo 

<https://dx.doi.org/10.5209/ilur.105330>

Submitted: 07/10/2025 • Accepted: 30/10/2025

Riassunto: In questo saggio sostengo che, dopo la frattura prodotta nella modernità, è giunto il momento di mettere nuovamente in relazione la filosofia della religione con la teologia naturale. Dopo aver ricordato le caratteristiche della rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica della religione contemporanea, e per contrasto la sua assenza nella filosofia continentale, considero i vantaggi del rinnovato rapporto tra teologia naturale e filosofia della religione da una triplice prospettiva: a) per comprendere la natura della religione; b) per assicurare una funzione critica della filosofia della religione; c) per garantire una giustificazione razionale delle credenze religiose in funzione apologetica. Chiudo il saggio con alcune osservazioni sul contributo perenne che il pensiero di Tommaso d'Aquino può dare al rinnovamento del rapporto tra teologia naturale e filosofia della religione.

Parole chiave: Teologia naturale; Filosofia della religione; Teismo; Teologia analitica; Apologetica

^{EN} Natural Theology and Philosophy of Religion: The Opportunity for a Renewed Relationship

Abstract: In this essay, I argue that, after modernity, the time has come to reconnect the philosophy of religion with natural theology. After recalling the characteristics of the rebirth of natural theology in contemporary analytical philosophy of religion, and by contrast its absence in continental philosophy, I consider the advantages of the renewed relationship between natural theology and philosophy of religion from a threefold perspective: a) to understand the nature of religion; b) to ensure a critical function of the philosophy of religion; c) to guarantee a rational justification of religious beliefs in the view of a religious apologetics. I conclude the essay with some observations on the enduring contribution that Thomas Aquinas' thought can make to the renewal of the relationship between natural theology and the philosophy of religion.

Keywords: Natural Theology; Philosophy of Religion; Theism; Analytic Theology; Apologetics.

Cite: Aguti, Andrea (2025): "Teologia naturale e filosofia della religione: l'opportunità di un rinnovato rapporto," *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 30, e-105330. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.105330>.

1.

Uno dei fenomeni più rilevanti che caratterizzano la filosofia della religione contemporanea è la rinascita di interesse verso la teologia naturale presente nella filosofia analitica. Sorto e sviluppatisi tra la fine degli anni Sessanta e la fine degli anni Settanta del secolo scorso, questo rinnovato interesse si è espresso fino ad oggi in innumerevoli pubblicazioni che vanno da testi considerati oramai classici, come *God and other Minds* di Alvin Plantinga (1967) e *The Existence of God* (1979) di Richard Swinburne o *The Kalām Cosmological Argument* di William L. Craig (1979), a ponderosi manuali, fino ad una sterminata serie di articoli sulle tematiche più diverse che sviluppano un sofisticato dibattito in autorevoli riviste accademiche.

Questo fenomeno è rilevante sotto una duplice prospettiva: la prima è interna alla filosofia analitica i cui inizi, caratterizzati per lo più dall'accettazione dell'empirismo logico, sembravano interdire completamente un simile sviluppo. La seconda è esterna alla filosofia analitica e riguarda la comparazione con la filosofia della religione continentale, dove invece questo interesse manca in modo quasi completo (si veda Flint e Rea, 2009: 1-7). La diversità di atteggiamento verso la teologia naturale è quindi, in filosofia della religione, uno dei

modi in cui si manifesta il divario ancora esistente tra filosofia analitica e filosofia continentale che è stato oggetto di riflessione in più occasioni negli ultimi decenni.

Può essere interessante accennare alle ragioni che hanno portato, da una parte, a interessarsi nuovamente della teologia naturale e, dall'altra, a continuare nei suoi confronti un atteggiamento di indifferenza e perfino di rigetto.

In un contributo di qualche anno fa, Nicolas Wolterstorff (2009: 155-170), uno dei cosiddetti "epistemologi riformati", ha richiamato tre ragioni della rinascita dell'interesse verso la teologia naturale in ambito analitico: a) il declino dell'empirismo logico; b) il superamento della critica kantiana nei confronti della metafisica; c) il fiorire di una "meta-epistemologia", cioè di una riflessione su teorie della conoscenza alternative al fondazionalismo e all'evidenzialismo moderni che sono disposte a riconoscere la razionalità delle credenze religiose. L'affermarsi di queste tre ragioni ha permesso ai filosofi della religione analitici di compiere una doppia mossa: la prima è quella di presentare le credenze religiose come epistemicamente garantite da processi doxastici affidabili e, nella loro forma proposizionale, come dotate di senso e logicamente coerenti. Si tratta una mossa che è del tutto in controtendenza rispetto ad un orientamento diffuso nel pensiero moderno e contemporaneo in ambito continentale e che è ben espresso, fra gli altri, da un aforisma di Emil Cioran:

Il vantaggio di pensare a Dio è di poter dire, su di Lui, qualsiasi cosa. Meno si collegano fra le loro le idee, più aumentano le probabilità di avvicinarsi alla verità. Insomma, a Dio giovano le periferie della logica" (Cioran, 1990: 28).

La seconda mossa è quella di riprendere in mano i classici argomenti della teologia naturale non semplicemente riproponendoli nella loro formulazione tradizionale, ma dandone nuove formulazioni, anche dal punto di vista logico, che integrano nella maggior parte dei casi le conoscenze scientifiche odierne. Questo vale soprattutto per l'argomento cosmologico e quello teleologico, ma anche per gli altri, come l'argomento morale e quello che muove dall'esistenza della coscienza. A dispetto di questo ricorso alla conoscenza scientifica attuale, gli argomenti di teologia naturale non sono però concepiti come delle "prove", bensì come argomenti che, presi singolarmente e più ancora considerati cumulativamente (cioè, non soltanto nella loro successione lineare, bensì anche nel loro reciproco rimando), sono capaci di apportare un certo grado di evidenza razionale sull'esistenza e la natura di Dio. L'orientamento generale che guida questi argomenti è che l'evidenza razionale da essi veicolata non è mai conclusiva, nel senso che non è mai in grado di portare infallibilmente il proprio interlocutore ad accettare il teismo e tantomeno la fede cristiana. Tuttavia, come dirò in seguito, questi argomenti possono essere, e di fatto sono, utilizzati con un duplice obiettivo apologetico: da una parte, difendersi da obiezioni che di volta in volta sono rivolte contro il teismo e la fede cristiana, secondo un modello di apologetica negativo o responsivo, dall'altra dimostrare, più in generale, la plausibilità razionale del teismo e della fede cristiana nel contesto filosofico contemporaneo, secondo un modello di apologetica positivo o proattivo (per questi diversi modelli di apologetica presenti nella filosofia analitica della religione contemporanea si veda Beilby, 2011: 17).

Naturalmente l'opposizione a questa doppia mossa della filosofia analitica della religione non manca. Le obiezioni che oggi le sono rivolte abbandonano l'armamentario del positivismo logico, in particolare il criterio delle verificabilità o falsificabilità degli asserti religiosi, ma ne mantengono, come aveva già osservato Alvin Plantinga nel suo famoso *Advice to Christian Philosophers* del 1983, la morale¹. Per esempio, il cosiddetto "nuovo ateismo" di Richard Dawkins e Daniel C. Dennett intende evincere dall'ambito della scienza, in particolare della teoria evolutiva darwiniana, argomenti basati sull'esperienza per privare di plausibilità razionale il teismo, al tempo stesso formulando teorie sull'origine della religione che, al modo positivistico e neopositivistico, riducono quest'ultima ad un fenomeno collaterale di altri che godono di una spiegazione naturalistica. Non mancano nemmeno atei che insistono ancora sull'insignificanza del concetto di Dio, inteso in senso teistico (si veda Nielsen, 2005).

Tuttavia, in molti casi le obiezioni alla difesa del teismo da parte della filosofia analitica della religione non muovono da un ateismo negativo, bensì da uno positivo, ovvero da un ateismo che certamente sostiene una visione del mondo naturalistica, antitetica a quella teistica e in particolare cristiana, e tuttavia ambisce a non essere ingenuamente riduttivistica, riconoscendo quindi un significato e uno spazio logico perfino alle nozioni di religione e di spiritualità. Il confronto tra queste due diverse visioni del mondo, quella teistica e quella naturalistica, non è ovviamente una novità e nemmeno lo è questa torsione del naturalismo in una direzione non riduttivistica. All'inizio del Novecento, il teologo e storico delle religioni R. Otto aveva messo in luce molto bene la perenne distinzione fra un naturalismo "in senso stretto" e uno "in senso largo", sottolineando la vicinanza di quest'ultimo ad una vera e propria visione mistica della natura e il suo periodico riaffacciarsi nel corso della storia (si veda Otto, 1904). Tuttavia, quello che è nuovo in questo confronto, è la diffusa consapevolezza da entrambe le parti della difficoltà a conseguire argomenti conclusivi, pur senza rinunciare a sviluppare quelli che sembrano i migliori argomenti per sostenere le proprie tesi fondamentali.

Sotto questo punto di vista, la filosofia analitica della religione ha dimostrato che proprio ricorrendo alle prerogative di questo metodo e stile filosofico –come la ricerca della precisione concettuale, la chiarezza linguistica e il rigore logico, l'uso di concetti primitivi, la formulazione delle tesi filosofiche in asserzioni che possono essere formalizzate e maneggiate logicamente, il ripudio della retorica, l'analisi concettuale

¹ Ristampato recentemente in J. A. Simmons (ed.) (2019: 21-39, in particolare p. 26. Per una presentazione e una critica di alcune delle principali obiezioni al teismo e alla teologia naturale nel panorama di studi attuale, cfr. Ch. Taliaferro, *The Project of Natural Theology*, in W. L. Craig-J. P. Moreland (eds.) (2012): 1-23.

come fonte di evidenza-, è possibile reggere il confronto sul piano argomentativo con il naturalismo, e quindi contestare con successo la “presunzione di ateismo” che è divenuta prevalente negli ambienti accademici e nelle élites intellettuali occidentali. La strategia dei filosofi della religione analitici non è infatti quella, minimalistica, di rivendicare per la religione uno spazio di sopravvivenza come fenomeno “irrazionale”, e come tale resistente alle spiegazioni naturalistiche basate sulla “ragione” – come proprio R. Otto aveva suggerito – bensì quella di contestare la plausibilità razionale delle spiegazioni naturalistiche della religione e di mostrare la razionalità delle credenze religiose. In questo modo, la filosofia analitica della religione non ha soltanto restituito a questa disciplina una dignità accademica, ma ha anche contribuito a trasformare l’immagine complessiva della filosofia analitica ancora prevalente nella seconda metà del secolo scorso, quando, per esempio, Herbert Marcuse, in un capitolo del suo famoso libro *L’uomo a una dimensione*, la tacciava di bieco positivismo e vedeva in essa un’assoluta assenza del senso critico proprio del ragionare filosofico (Marcuse, 1967).

2.

Un uguale sviluppo, come dicevo, non si è invece avuto nella filosofia continentale della religione. Questa mostra, al contrario, una persistente diffidenza verso la teologia naturale che possiede diverse motivazioni. Sicuramente fra esse ve ne sono di filosofiche: la diffusa accettazione del criticismo kantiano, con il suo scetticismo nei confronti degli argomenti di teologia naturale unito ad una declinazione in senso pratico della fede religiosa, è uno di questi, il prevalente orientamento fenomenologico ed ermeneutico è un altro, la tendenza a civettare con l’atteggiamento logofobico del postmodernismo è un altro ancora. Tuttavia, a mio avviso, il motivo fondamentale di resistenza alla teologia naturale in ambito continentale non è tanto filosofico quanto religioso, e trova la sua radice, all’inizio della modernità, nella Riforma protestante. La teologia naturale, infatti, prima di essere neutralizzata dal naturalismo del metodo scientifico moderno e avversata dalla filosofia empiristica, è stata messa in discussione per motivi schiettamente religiosi. La divaricazione luterana tra la *theologia gloriae* e *theologia crucis* ha veicolato per prima nella modernità, e con la veemenza retorica propria al suo autore, la tesi che la teologia naturale contaminebbe la fede ebraico-cristiana con un’immagine idolatratica di Dio, e questa tesi dal piano teologico è trapassata presto in quello filosofico.

Tutti i grandi filosofi della religione moderni hanno infatti presentato le loro critiche alla teologia naturale come una purificazione del concetto cristiano di Dio, anche quando la loro posizione orientava di fatto al deismo, mentre la critica nietzschiana e heideggeriana della metafisica, anche se conclude nell’ateismo o in una concezione del sacro di tipo neopagano, viene oggi spesso intesa come un servizio reso alla teologia cristiana, strizzata per secoli nella corazza dell’ontologia platonica o aristotelica. Così, la filosofia continentale della religione non ha soltanto rinverdito l’antica opposizione tra Atene e Gerusalemme o quella moderna tra il “Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe” e il “Dio dei filosofi”, ma, nel tentativo di evitare ogni confusione tra il Dio cristiano e quello della metafisica greca, ha dato vita a formule volutamente paradossali come quella di “Dio senza l’essere” o “la follia di Dio”². In ultima analisi, l’impressione è che in essa della teologia naturale si debba dire quello che, nella seconda metà del XIX secolo, lo scrittore inglese Samuel Butler diceva della teologia in generale, ovvero che “basta pronunciare la parola teologia, e il nostro sentimento del divino subito si oscura” (Butler, 1965: 127).

I filosofi continentali della religione giustificano talora questa divaricazione dalla teologia naturale con ragioni di tipo storico e metodologico. La filosofia della religione, terminologicamente e accademicamente, è un’invenzione della modernità ed essa è divenuta una disciplina di studi autonoma non soltanto distinguendosi dalla teologia confessionale, il che le ha permesso di acquisire uno spazio in un contesto accademico progressivamente secolarizzato, ma anche dalla teologia naturale. Proprio la crisi della teologia naturale ha infatti spostato in epoca moderna il centro dell’attenzione filosofica da Dio alla religione, ovvero al fenomeno antropologico che viene indicato con questo nome. Da questo mutamento di prospettiva molti filosofi della religione continentali hanno dedotto un superamento dello stesso teismo (si veda ad esempio Adriansee, 2000: 33-61), altri, più modestamente, hanno tratto la conseguenza che la filosofia della religione debba mettere tra parentesi la questione dell’esistenza e della natura di Dio, e divenire una riflessione di tipo fenomenologico-ermeneutico, volta a enucleare, chiarificare e comparare il senso delle credenze e degli atti religiosi nei diversi contesti culturali dove essi sorgono.

La tesi che la filosofia della religione è storicamente sorta, in ambito accademico, grazie alla distinzione dalla teologia naturale è incontestabile, mentre è del tutto contestabile quella secondo cui la filosofia della religione non può esistere se non in quanto distinta dalla teologia naturale. Chi sostiene quest’ultima tesi sta commettendo, a mio avviso, una fallacia genetica, ovvero pensa che il concetto di filosofia della religione che ha dato origine alla relativa disciplina di studi sia normativo anche oggi. La tesi che ho sostenuto in diverse pubblicazioni è invece che la distinzione moderna tra filosofia della religione e teologia naturale non va trasformata in una separazione, perché essa produce più problemi di quelli che risolve (per brevità mi permetto di rimandare solo ad Aguti, 2013 e 2023). In particolare, questi problemi riguardano: a) la definizione della religione; b) la funzione critica della filosofia della religione; c) la sua capacità di giustificare razionalmente le credenze religiose in vista di una loro difesa.

² Il riferimento è ovviamente al libro di J.-L. Marion (1984): *Dio senza essere*, Milano, Jaca Book, che presenta la metafisica come un “idolatria concettuale” (cfr. 30) e a J.D. Caputo (2021): *La follia di Dio. Una teologia dell’Incondizionale*, Brescia, Queriniana che radicalizza in chiave post-metafisica la cristologia kenotica di S. Paolo.

3.

Consideriamo brevemente questi tre problemi. Per quanto riguarda il primo problema, la separazione della filosofia della religione dalla teologia naturale alimenta il rischio di un faintendimento della natura della religione. Molti studiosi contemporanei nutrono un sospetto verso una definizione sostanzialistica di religione, che mira a capire che cosa sia la religione, perché hanno un atteggiamento antirealista. “Religione” sarebbe soltanto un nome collettivo di fenomeni eterogenei, che presentano tutt’al più un’aria di famiglia”. Un nome utile a fini euristici, ma irrimediabilmente equivoco rispetto alla cosa designata. La conseguenza è la predilezione per una definizione funzionalistica di religione, che mira a capire a che serve la religione.

Ora, la religione è certamente un complesso di credenze, atti, istituzioni umane che possiede una funzione sia a livello individuale che sociale. In questo senso, la religione è un fenomeno culturale o un “sistema culturale”, secondo la famosa definizione di Clifford Geertz, esattamente come altri. Nondimeno ciò che è caratteristico della “religione” è il fatto che credenze, atti, funzioni e istituzioni umane sono riferiti a una realtà che trascende l’essere umano, pur essendo connotata in modi diversi. Comprendere la religione nella prospettiva unilaterale del soggetto è quindi riduttivo e rischia di travisare completamente la sua natura. Questo rischio è presente nelle cosiddette “scienze religiose” o “studi religiosi”, che sin dal loro apparire hanno fatto proprio l’“ateismo metodologico” della scienza moderna e quindi considerato la religione in una prospettiva soltanto antropologica.

In effetti, c’è da dubitare che la nozione di “ateismo metodologico” indichi soltanto un’affermazione di neutralità rispetto al problema della verità della religione. L’ateismo metodologico è in molti casi una foglia di fico per nascondere un ateismo sostanziale. Inoltre, c’è da dubitare che esso consenta di sviluppare quel sapere scientifico sulla religione che si prefigge. Un sapere scientifico della religione è quello che scaturisce dalla comprensione del fenomeno religioso nell’interezza delle sue parti, non dalla sua arbitraria divisione in una componente visibile e indagabile, quella antropologica, e una invisibile e per questo non oggetto di indagine. La vita e la pratica religiose poggiano sempre, implicitamente o esplicitamente, su determinati presupposti ontologici, e la loro considerazione o meno non è indifferente alla comprensione delle prime. Al contrario, essi necessitano di essere adeguatamente riflettuti e indagati (su questo punto si veda Schilbrack, 2014: 149ss) e, per farlo, occorre tematizzare la realtà che trascende l’essere umano a cui le credenze e gli atti umani si orientano, cioè porre la domanda sulla sua esistenza, sul suo significato e sulla sua natura. Queste sono appunto le fondamentali domande di pertinenza della filosofia della religione, nel quadro delle scienze religiose o degli studi religiosi, domande alle quali, però, essa non può dare una risposta senza l’ausilio della teologia naturale.

Che debba essere la teologia naturale a incaricarsi di questo compito, dipende dal fatto che esistono buone ragioni, che in questa sede non ho modo di richiamare, per denotare il riferimento delle credenze e degli atti religiosi con il termine “Dio” o “divino”, e questo nonostante nella modernità siano proliferati fra gli studiosi termini più comprensivi, ma anche più ambigui, come “soprannaturale” o “sacro”. La teologia naturale, così, viene a delineare quello spazio razionale e argumentativo in cui, nel confronto critico con il naturalismo contemporaneo, è possibile non soltanto elaborare e discutere argomenti sull’esistenza della realtà che trascende l’essere umano, ma anche formulare teorie sulla sua natura, cioè sulla sua essenza, che sono tendenzialmente indipendenti da determinate tradizioni religiose. Nella teologia naturale la considerazione dell’esistenza di Dio o del divino è infatti congiunta a quella della sua natura, come dimostra il caso esemplare dell’argomento anselmiano contenuto nel *Proslogion*, il cosiddetto argomento ontologico, che muove da una definizione della natura di Dio e da questa inferisce la sua esistenza. Non a caso, è oggi ripreso e riattualizzato da una corrente della filosofia analitica della religione che ha preso il nome di *Perfect Being Theology* (Leftow, 2011).

Il secondo problema sollevato dalla separazione tra teologia naturale e filosofia della religione è quello dell’indebolimento della tradizionale funzione critica di quest’ultima. Nelle sue diverse fasi storiche, la filosofia della religione, intesa in senso ampio come riflessione filosofica sulla religione, ha sempre avuto un significato critico nei confronti delle religioni storiche, fossero il politeismo nell’antichità, le fedi religiose diverse dal cristianesimo nel medioevo, le stesse concezioni religiose cristiane nella modernità quando sono apparse razionalmente inconsistenti. Questa funzione era assicurata da una concezione metafisica del divino o di Dio che formava il contenuto della teologia naturale. Anche in epoca moderna, quando il concetto di razionalità si è sempre più uniformato al metodo conoscitivo della scienza moderna emancipandosi dalla metafisica, i maggiori filosofi della religione non hanno rinunciato del tutto alla teologia naturale. L’argomento teleologico, per esempio, non è stato completamente ripudiato né da Hume né da Kant, così come una certa rappresentazione teistica di Dio, senz’altro insufficiente, è stata ancora decisiva per la loro analisi critica del cristianesimo. Privare la filosofia della religione del rapporto con la metafisica, ovvero con la teologia naturale, significa, in ogni caso, eludere il problema della verità nella religione.

Una delle ragioni che permettono oggi di tenere vivo questo problema nella filosofia analitica della religione è che i suoi maggiori rappresentanti sostengono una concezione epistemologica realista. Essi ritengono, cioè, non che Dio sia un “oggetto” o un ente al pari degli altri, come i critici continentali dell’ontoteologia per lo più sospettano³, ma che, come tutto ciò che esiste, egli sia, per così dire, “là fuori”, sia cioè una realtà che esiste indipendentemente dal pensiero umano. Questo taglia alla radice la confusione, tipicamente kantiana, ma più in generale della filosofia moderna, tra ciò che è e la nostra rappresentazione di ciò che è. Ciò che è,

³ Cfr. la difesa da questa accusa di W. Wood (2021): *The Real Trouble with Ontotheology and Univocity*, in Idem, pp. 130-158.

può essere compreso dal pensiero, ma rimane distinto da ciò che è pensato. Il rapporto conoscitivo adeguato a ciò che è prende appunto il nome di “verità”.

La questione della verità non è quindi estranea all’ambito religioso nemmeno quando Dio sia compreso come un essere dotato di attributi qualitativamente diversi da quelli del mondo e dell’uomo. La comprensione che possiamo avere della natura di Dio, e la descrizione che di essa possiamo fare a partire dalla natura del mondo, sono ovviamente parziali, tali quindi da non eliminare il mistero dell’essere divino, e tuttavia consentono di fare su di esso asserzioni dotate di senso e logicamente coerenti. Queste asserzioni, secondo l’assunto del realismo, non esprimono semplicemente stati coscienti o emotivi, bensì possiedono un riferimento reale che è identico per il discorso filosofico e per quello religioso, per quanto il significato dei termini usati in questo discorso sia diverso. Nozioni come “Causa prima” o *Ipsum Esse Subsistens* significano ovviamente qualcosa di diverso rispetto al “Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe”, ma intenzionano la stessa realtà⁴. Istituire un’opposizione tra il Dio dell’esperienza religiosa e quello della ragione è quindi per i filosofi analitici della religione un errore speculativo, lo stesso errore (osservava con la sua consueta arguzia un metafisico di razza come Gustavo Bontadini) commesso da “quel tale che rifiutava una mela, perché aveva chiesto della frutta” (Bontadini, 1980: 168).

Porre nuovamente il problema della verità della religione significa oggi, nel contesto socioculturale della pluralità religiosa, porre nuovamente anche il problema della verità delle religioni, cioè della legittimità o meno della pretesa di verità da parte delle singole religioni. La filosofia della religione moderna, nell’epoca dell’Illuminismo, ha cercato di risolvere il problema neutralizzando la rivendicazione particolaristica di verità da parte delle religioni mediante l’elaborazione di un concetto di religione naturale o razionale che avrebbe dovuto affermarsi sul piano storico-sociale nel contesto di un’educazione progressiva del genere umano. Questo tentativo è per lo più fallito, anche se non è del tutto scomparso dal panorama filosofico e teologico contemporaneo, come dimostrano alcune formulazioni contemporanee del pluralismo religioso, che mirano, mediante il dialogo interreligioso, alla costruzione, per sincretismi, di una futura religione dell’umanità⁵.

Il fallimento di questo tentativo, unito all’abbandono della concezione evoluzionistica della storia delle religioni, che ammetteva la necessaria preminenza di una determinata forma religiosa sulle altre, e appunto alla crisi della teologia naturale, hanno determinato un sostanziale abbandono del problema della verità interno alle religioni e legittimato la diffusione del relativismo e del pluralismo religiosi. Per queste ultime teorie, tutte le religioni o almeno le grandi religioni stanno su un piano di parità epistemica, assiologica e soteriologica che preclude qualsiasi rivendicazione particolaristica di verità. In tale contesto, sollevare nuovamente una simile rivendicazione appare quanto mai complicato, anche perché è considerato una mossa “politicamente scorretta”. Eppure, a ben vedere, essa è connaturale a qualsiasi fede religiosa che preservi un’identità, e muovere da essa, non significa affatto impedire il dialogo fra le religioni, bensì consentirlo, almeno nell’unica forma che è filosoficamente sensata, cioè appunto quella per cui il dialogo significa ricerca comune, di tipo dialettico, della verità.

Il contributo che la teologia naturale può offrire a questo riguardo è fondamentale, ancorché non risolutorio: essa, ponendo a tema il problema della vera natura di Dio, rende esplicito che una falsa rappresentazione di Dio non è qualcosa di indifferente per la fede e il culto religiosi. Come ha osservato Peter Geach, una visione parzialmente erronea degli attributi di Dio può non impedire sempre di riferirsi al vero Dio, ma “ci sono dei limiti a questa possibilità” (Geach, 1969: 110) e, per quanto non sia facile individuarli, certamente non è legittimo far finta che non ci siano. Naturalmente la teologia naturale può essa stessa oltrepassare questi limiti e formulare una dottrina di Dio che è inconsistente con la vera natura di Dio (come è accaduto, per esempio, nel caso di Spinoza e del panteismo moderno), ma questo è un rischio inevitabile e connaturato a questo tipo di impresa speculativa.

Il terzo problema sollevato dalla separazione della filosofia della religione dalla teologia è quello della giustificazione razionale delle credenze religiose e quindi della loro difesa dall’obiezione di inconsistenza. La filosofia della religione, come ho appena detto, esercita tendenzialmente una funzione critica nei confronti delle religioni, ma essa è talmente libera da presupposti da poter essere, per così dire, critica della critica. Essa, se lo vuole, può cioè esercitare una metacritica che serve a difendere, e non a decostruire, la religione o una religione particolare. Quando questo accade, la filosofia della religione diviene una filosofia religiosa, cioè una riflessione filosofica che riconosce la validità delle credenze di una determinata religione. Molti filosofi della religione introducono una netta linea di demarcazione tra filosofia della religione e filosofia religiosa, esattamente come tra filosofia della religione e teologia naturale⁶, ma nemmeno in questo caso sono convinti che questa separazione debba valere sempre e comunque.

Ancora una volta, il riferimento agli sviluppi della filosofia analitica della religione può risultare utile a questo proposito: molti filosofi analitici della religione contemporanei non hanno imbarazzo nel definirsi “filosofi cristiani”, e questo non nel senso di filosofi a cui capita di essere cristiani perché sono nati e operano in un contesto culturale cristiano, ma di cristiani che intendono fare filosofia. Essi cioè ritengono che la filosofia cristiana non sia affatto un controsenso, un “ferro ligneo” per riprendere la famosa espressione di Martin Heidegger, e che l’analisi razionale dei contenuti di una fede determinata, come quella cristiana, analisi a cui è riservato talora il nome di “teologia filosofica” per distinguere la teologia naturale, che invece non

⁴ La tesi non soltanto della compatibilità ma dell’identità di riferimento fra il Dio del teismo classico e il Dio cristiano è sostenuta da E. Stump (2016).

⁵ Penso soprattutto a una delle prime formulazioni novecentesche del pluralismo religioso da parte di R. Panikkar (1964) e soprattutto a quella più recente di P. Schmidt-Leukel (2017).

⁶ Questa è l’opinione, fra gli altri, di I. Mancini (2007^a): *Filosofia della religione*, Brescia, Morcelliana.

si riferisce ad alcuna tradizione religiosa determinata⁷, sia non soltanto uno dei compiti propri della filosofia della religione, ma un compito che può essere svolto con il fine di dimostrare la razionalità di questa determinata fede religiosa e quindi con una funzione apologetica. Questo è il punto di intersezione tra la filosofia della religione e la teologia non soltanto naturale, ma rivelata, cioè il punto in cui argomenti che muovono dalla natura e argomenti che muovono dalla storia si cumulano per offrire una difesa della religione rivelata⁸.

Del resto, la teologia cristiana ha sempre utilizzato la filosofia come strumento per “rendere ragione della propria speranza” (1 Pt 3, 15), ovvero per difendere la fede dalle obiezioni che le sono rivolte sul piano intellettuale. L’importanza di questo utilizzo, per l’inculturazione a livello intellettuale del cristianesimo, è difficilmente sottovalutabile e la teologia analitica rappresenta oggi la continuazione di questa lunga tradizione storica (si veda per esempio Rea, 2020). Qualcuno potrà considerare e magari liquidare questo atteggiamento come “intellettualistico”, ma a me sembra che rispecchi un convincimento veritiero che ha guidato per molti secoli la cultura cristiana. Nel 1946 Giovanni Papini, uno scrittore oggi dimenticato, lo esprimeva bene in una lettera rivolta ai teologi di un immaginario papa Celestino VI: “Voi sapete o doreste sapere – scriveva Papini – che dagli uomini di studio e d’ingegno dipendono sempre, in ultima istanza, le opinioni e le affezioni delle moltitudini. Se riuscite a riprendere in mano le aristocrazie dello spirito vedrete tornare, subito dopo, i popoli” (Papini, 1946: 76).

Dai tempi in cui Papini scriveva, l’adempimento di questo compito si è ulteriormente complicato per diversi motivi, sicché il suo richiamo può apparire ingenuo, ma è certo che ad esso non ha giovato la rinuncia da parte della teologia continentale, e quindi anche di quella italiana, a elaborare un’apologetica di alto livello intellettuale. Non solo il termine “apologetica” è divenuto desueto dal punto di vista disciplinare, sostituito da quello di “teologia fondamentale”, ma su di esso cade oggi quasi un’accusa di infamia.

4.

Ci sarebbe molto da dire sui motivi di questa rinuncia all’apologetica e sui suoi effetti, ma in questa sede devo limitarmi a due sole osservazioni. La prima è che, a mio giudizio, essa è effetto di una preliminare rinuncia a un confronto intellettualmente onesto, cioè non semplicemente concordistico o polemico, con il pensiero moderno e contemporaneo e con le sfide che esso pone. In questo senso aveva ragione Dietrich Bonhoeffer quando, in una delle sue famose lettere dal carcere, definiva gli attacchi dell’apologetica cristiana verso il mondo divenuto adulto come “privi di senso (...), di scadente qualità (...), non cristiani”⁹. Ma dal fatto che l’apologetica cristiana non abbia sempre svolto il suo compito in modo adeguato, non ne consegue che questo compito debba essere abbandonato. Questo è invece quello che è successo. Le difficoltà ambientali poste da un contesto culturale che, a differenza delle epoche passate, carica il credente dell’onere della prova; l’alto livello di preparazione intellettuale che esige, che ormai nemmeno le istituzioni accademiche sono abitualmente in grado di fornire; una scarsa motivazione alla difesa dottrinale della fede cristiana indotta dalla convinzione che il cristianesimo giochi, tutto sommato, ancora un ruolo di religione monopolista in Occidente e che quindi, per così dire, possa ancora vivere di rendita; e infine un’assunzione, consapevole o meno, della concezione postmoderna del sapere che rinuncia programmaticamente a sollevare esigenze fondative, hanno indotto molti teologi a ritirarsi sul terreno di quella che alcuni chiamano “mediazione testimoniale” della fede¹⁰. La presentazione fenomenologicamente accurata della forma della fede cristiana e la sua libera offerta al non credente esaurirebbe, secondo questa concezione, il compito della teologia fondamentale¹¹.

Tuttavia, e questa è la seconda osservazione, c’è da dubitare sul fatto che una riflessione sulla forma della fede cristiana rivolta essenzialmente *ad intra* possa avere un impatto, senza una sistematica mediazione di tipo filosofico, anche *ad extra*. Perché la fede cristiana sia accettata sul piano culturale, essa deve risultare prima credibile su quello intellettuale, e in effetti l’apologetica classica, come quella attuale prevalente in ambito analitico, ha inteso motivare la credibilità della fede cristiana, difendendola da attacchi e obiezioni critiche, ma senza pretendere di portare l’interlocutore ad un reale assenso di fede¹². Muovere invece dalla fede cristiana pensando di ottenerne, mediante essa, anche la sua credibilità significa, mi sembra, destinare il sapere teologico a quella autoreferenzialità a cui oltre un secolo fa Friedrich Nietzsche si riferiva con una delle sue caustiche domande retoriche: “Ma chi ancora oggi si cura dei teologi – all’infuori dei teologi?” (Nietzsche, 1982: 37). Del resto, uno sguardo alla realtà italiana, caratterizzata dalla quasi totale assenza degli studi teologici nelle università statali e della teologia nel dibattito pubblico, manifesta bene questa condizione di marginalità e perfino di ghettizzazione culturale in parte autoindotta.

Una causa determinante di questo esito è stato, indubbiamente, il declino dello studio del pensiero di Tommaso d’Aquino nella teologia cattolica della seconda metà del Novecento. Questo declino è stato motivato da diverse ragioni, fra le quali il prevalere, nel panorama filosofico contemporaneo, di correnti

⁷ Su questa differenza cfr. N. Kretzmann, 1989: 16. Una buona rassegna dei temi che sono oggetto di una teologia filosofica cristiana è offerta da S. T. Davies (2006)

⁸ Un esempio di questa convergenza cumulativa tra argomenti di tipo diverso in funzione apologetica è presente nel volume di B. Hebblethwaite, 2005.

⁹ È la lettera del 8 giugno 1944. Cfr. D. Bonhoeffer (1988): 400.

¹⁰ Un esempio, fra i tanti, di questa impostazione lo offre D. Albarello (2020).

¹¹ Un’impostazione del genere riprende, di fatto, l’analisi della fede proposta all’inizio del Novecento da P. Rousselot nel suo famoso scritto del 1910 *Les yeux de la foi* dove non si distingue più tra giudizio di credibilità e fede sulla base della convinzione (a mio avviso del tutto discutibile) che “la percezione della credibilità e la confessione della verità sono lo stesso atto” (P. Rousselot, 1977: 50).

¹² La nota distinzione di J. H. Newman tra inferenza, che consiste nell’ “apprendere le proposizioni in quanto nozioni”, e assenso, che invece apprende queste ultime “come cose reali”, può essere applicata a questo contesto. Cfr. J. H. Newman (1980: 25).

spiccatamente antimetafisiche e una difficoltà della neoscolastica e del neotomismo a formulare le loro tesi in un contesto culturale e filosofico divenuto radicalmente pluralistico e sempre più secolarizzato. A questa difficoltà i rappresentanti della neoscolastica e del neotomismo hanno cercato di ovviare, da una parte, operando arditi, ma raramente riusciti, tentativi di mediazione con il pensiero moderno e contemporaneo (con Kant e Heidegger *in primis*, ma anche con Hegel e il neoidealismo) e, dall'altra, manifestando volentieri un atteggiamento di censura nei confronti del pensiero moderno e contemporaneo, considerato come un cumulo di errori scaturenti da un errore originario, quello cartesiano dell'abbandono del realismo gnoseologico, e culminante necessariamente nell'affermazione ateistica.¹³

L'allentamento del richiamo normativo da parte del Magistero al pensiero di Tommaso d'Aquino e la crisi della neoscolastica e del neotomismo nella seconda metà del Novecento hanno fatto sì che la teologia cattolica, dopo il Concilio vaticano II, si sia aperta ad una tale molteplicità di mediazioni filosofiche che oggi è impossibile distinguere in essa un carattere filosofico preponderante, se non appunto, in negativo, quello di un sostanziale abbandono dell'impostazione neoscolastica e tomistica. Si tratta di un esito di cui bisogna anzitutto prendere atto, ma che, al tempo stesso, si presta ad una valutazione, che, a ben vedere, non è positiva. L'impressione evidente, infatti, è che la teologia cattolica contemporanea si limiti ad instaurare una correlazione con quelle correnti filosofiche che si affermano di volta in volta nel cangiante scenario filosofico contemporaneo, per un verso, senza essere in grado di integrarle veramente nella propria visione e, per l'altro, senza operare il necessario distanziamento critico. In altri termini, si tratta di operazioni tattiche che mancano di una strategia complessiva capace di dar vita a una sintesi culturale di lungo corso. Manca, in sostanza, proprio la capacità che Tommaso d'Aquino ha dimostrato nel suo tempo di integrare in modo critico la filosofia aristotelica nella visione cristiana del mondo, offrendo così un modello consistente del sapere teologico.

Se vale la prospettiva interpretativa che ho finora proposto, si deve quindi osservare che gli svantaggi prodotti dall'abbandono del pensiero di Tommaso d'Aquino superano i vantaggi, e che su questo punto è auspicabile un'inversione di tendenza. Quest'ultima potrebbe non essere così difficile da operare se, ancora una volta, si guardasse con attenzione a quello che accade nel cortile della filosofia della religione e della teologia analitiche.

Negli ultimi decenni, infatti, si è prodotto un curioso fenomeno che all'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso era stato prefigurato da Anthony Kenny quando, in una breve introduzione al pensiero dell'Aquinata, suggeriva che il venir meno dell'interesse verso quest'ultimo da parte dei teologi avrebbe potuto favorire la sua attenzione tra i "laici" (Kenny, 1980: 45), ovvero tra i filosofi. Questo è quello che in effetti è avvenuto negli ultimi decenni con la nascita di quello che alcuni chiamano un tomismo "freelance", cioè non collegato a istituzioni ecclesiastiche e caratterizzato da un interesse prevalente per la dimensione filosofica del pensiero di Tommaso¹⁴. Questo fenomeno è più ampio rispetto a quello del cosiddetto "tomismo analitico" – un termine con il quale si indica l'incontro tra la tradizione di pensiero analitico e il tomismo di cui sono stati precursori, fra gli anni Cinquanta e Sessanta, Elisabeth Anscombe e il già ricordato Peter Geach, e in tempi più recenti l'inventore del termine, cioè John Haldane (Micheletti, 2007) –, ma in parte collima con esso.

Il termine "tomismo analitico" non è particolarmente felice, ma quello che esso indica, cioè appunto il singolare incontro tra due tradizioni di pensiero apparentemente molto diverse, è un fenomeno a cui guardare con attenzione. Come Haldane ha ricordato (Haldane 2004: X-XV), il suo interesse verso Tommaso è nato da problemi di tipo epistemologico, e in particolare dalla rilevanza della tesi dell'identità formale tra la natura delle cose e la nostra comprensione di esse, che costituisce l'intuizione fondamentale del realismo e un elemento decisivo per la critica del relativismo. Proprio una "chiara descrizione della struttura intellegibile della realtà e di principi appropriati dell'azione" (Haldane, 2004: XIV) unita al superamento della tipica tensione moderna tra fede e ragione, che Haldane ha trovato in Tommaso, lo hanno motivato a promuovere l'incontro con la tradizione analitica, un incontro che egli ha considerato proficuo, da una parte, per superare la condizione di isolamento della filosofia e della teologia cattolica contemporanea e, dall'altra, per conferire alla filosofia analitica un "telos unificante" (Haldane, 2004: 13) di cui sembra mancare.

Un aspetto interessante di questo incontro è che esso non è stato mediato, nel caso di Haldane così come nel caso di altri filosofi di tradizione analitica¹⁵, dalla neoscolastica, dove Haldane dice piuttosto di aver trovato formule sconcertanti e poca filosofia (Haldane, 2004) ma dal confronto diretto con i testi di Tommaso e dall'apprezzamento della sua capacità di dare risposte a problemi filosofici attuali. A me sembra che, in effetti, questo sia il modo giusto per riprendere quella confidenza con il pensiero di Tommaso che è stato così forte nel corso della storia della teologia e della filosofia cristiane ma che, almeno in Italia, si è affievolito fino quasi a scomparire negli ultimi decenni. Sotto questo punto di vista, un atteggiamento di "seconda ingenuità" – per riprendere un'espressione di Paul Ricoeur – che privilegia i testi di Tommaso più che la sua secolare interpretazione, pur essendo consapevoli dell'enorme storia degli effetti di quest'ultima, mi sembra

¹³ Nella neoscolastica italiana G. Bontadini e C. Fabro possono essere considerati i due maggiori rappresentanti di queste due opposte tendenze, che naturalmente non sono esaustive della ricchezza del pensiero neoscolastico e neotomistico novecentesco. Un'interpretazione più problematica della modernità filosofica e del suo non necessario inverimento ateistico è stata offerta, per esempio, da A. Del Noce (1964).

¹⁴ Cfr. su questo punto la conclusione del libro di G. Ventimiglia (2014): 196-202.

¹⁵ Penso soprattutto a E. Stump (2003) di cui bisogna soprattutto ricordare il suo *Aquinas*, forse la migliore esposizione complessiva del pensiero di Tommaso apparsa negli ultimi decenni, e la recente curatela, assieme a Th. J. White (2022): *The New Cambridge Companion to Aquinas*. Ma un caso simile è quello di R. Pouivet che, sulla scia di P. Geach e A. Kenny, ha ritenuto che la filosofia di Tommaso e quella di Wittgenstein siano alleate nella chiarificazione di fondamentali problemi filosofici. Anche in questo caso è esplicita la distanza di questo ritorno a Tommaso rispetto a quello della neoscolastica. Cf. R. Pouivet (1997): 33.

quello oggi più utile. Come ho suggerito in precedenza, l'obiettivo da perseguire non è, così, quello di cercare una conciliazione del pensiero di Tommaso con le istanze del pensiero moderno, né di utilizzarlo ostinatamente come testa di ariete contro queste ultime, e ovviamente nemmeno di mostrare nei suoi confronti un omaggio formale al fine di ignorarne meglio la sostanza, ma di assumerlo, nella grandezza che gli è propria, e certamente anche nei limiti che si sono propri, come guida privilegiata per fare chiarezza sulle questioni filosofiche e teologiche che di volta in volta si parano davanti al credente e per trovare la risposta adeguata nella prospettiva della fede cristiana.

Uno degli assunti decisivi del suo pensiero, che mi sembra urgente riprendere dopo la modernità, è che non esiste alcuna contraddizione di principio tra la fede cristiana e la filosofia, e che quello che razionalmente appare contrario alla prima può essere dimostrato impossibile o non necessario per mezzo della stessa ragione (cfr *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, art. 3)¹⁶. Per farlo ovviamente ci vogliono capacità e perizia che non tutti possiedono, ma senza questa convinzione di base è difficile muovere anche soltanto i passi iniziali nella direzione di un rapporto autentico tra fede e ragione.

Questa convinzione vale anche per quello che noi moderni chiamiamo “filosofia della religione”. La riflessione dell’Aquinat sul rapporto tra fede e ragione, i suoi argomenti in favore dell’esistenza di Dio e la trattazione che egli offre sulla natura di Dio, così come su altre questioni che toccano il cuore della religione, è di straordinario interesse e utilità per il filosofo della religione, tanto che, come qualche studioso ha proposto, si può parlare senza imbarazzi di una filosofia della religione di Tommaso d’Aquino (O’Grady, 2014). L’auspicio che quindi intendo formulare, in conclusione, è che quest’ultima possa essere presa in considerazione dai filosofi della religione con la stessa naturalezza e serietà con cui si prende in considerazione la filosofia della religione di Kant, di Hegel, o di altri pensatori contemporanei.

Bibliografia

- Aguti, Andrea (2013): *Filosofia della religione. Storia, temi problemi*, Brescia, La Scuola.
- Aguti, Andrea (2023): *Introducción a la filosofía de la religión*, Querétaro, AliosVentos.
- Adriansee, Hendrik Johan (2000): “After Theism”, in H. A. Krop, A. L. Molendijk, H. de Vries (eds.), *Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Leuven, Peeters, pp. 33-61.
- Albarello, Duilio (2020): “Teologia fondamentale”, in *Nuovo Dizionario teologico interdisciplinare*, Bologna, EDB, pp. 121-131.
- Beilby, James K. (2011): *Thinking About Christian Apologetics: What It Is and Why We Do It*, Downers Grove IL, IVP Academic.
- Bonhoeffer, Dietrich (1988): *Resistenza e Resa. Lettere e scritti da carcere*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- Bontadini, Gustavo (1980): “Apologetica, oggi”, in AA.VV., *Religione, ateismo e filosofia. Scritti in onore del Prof. Vincenzo Miano nel suo 70º compleanno*, Roma, LAS, pp. 163-173.
- Butler, Samuel (1965): *Erewhon*, Adelphi, Milano.
- Cioran, Emil (1990): *Lacrime e santi*, Milano, Adelphi.
- Davies, Steven T. (2006): *Christian Philosophical Theology*, New York, Oxford University Press.
- Del Noce, Augusto (1964): *Il problema dell’ateismo*, Bologna, Il Mulino.
- Di Ceglie, Roberto (2021): “Thomist Advice to Christian Philosophers”, in *European Journal for Philosophy of Religion*, <https://doi.org/10.24204/ejpr.2021.3678>.
- Eliot, Thomas S. (1967): *Appunti per una definizione di cultura*, Adelphi, Milano.
- Flint, Thomas P and Michael C. Rea (2009): “Introduction”, in Id. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 1-10.
- Geach, Peter (1969): “On Worshipping the Right God”, in Id., *God and the Soul*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 100-116.
- Haldane, John (2004): “Analytical Thomism and Faithful Reason”, in Id., *Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical*, Abingdon, Routledge, pp. X-XV.
- Haldane, John (2004): “Thomism and the Future of Catholic Philosophy”, in Id., *Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical*, Abingdon, Routledge, pp. 3-14.
- Hebblethwaite, Brian (2005): *In Defence of Christianity*, Oxford, Oxford University Press.
- Kenny, Anthony (1980): *Tommaso d’Aquino*, Milano, Dall’Oglio.
- Kretzmann, Norman (1989): “Reason in Mystery”, in G. Vesey (ed.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leftow, Brian (2011): “Why Perfect Being Theology?”, *International Journal for Philosophy of Religion* 62, pp. 103-118.
- Mancini, Italo (2007^a): *Filosofia della religione*, Brescia, Morcelliana.
- Marcuse, Herbert (1967): *L’uomo a una dimensione. L’ideologia nella società industriale avanzata*, Torino, Einaudi.
- Marion, Jean-Luc (1984): *Dio senza essere*, Milano, Jaca Book.
- Micheletti, Mario (2007): *Tomismo analitico*, Brescia, Morcelliana.
- Newman, John Henry (1980): *Grammatica dell’assenso*, Milano, Jaca Book.
- Nietzsche, Friedrich (1982): *Umano, troppo umano*, Vol. I, Milano, Adelphi.
- O’Grady, Paul (2014): *Aquinas’s Philosophy of Religion*, New York, Springer.

¹⁶ Per l’articolazione di questo punto rimando a R. Di Ceglie (2021): *Thomist Advice to Christian Philosophers*, in *European Journal for Philosophy of Religion*, <https://doi.org/10.24204/ejpr.2021.3678>.

- Otto, Rudolf (1904): *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen, Mohr.
- Panikkar, Raimon (1964): *Religione e religioni. Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni*, Brescia, Morcelliana.
- Papini, Giovanni (1946): *Lettere agli uomini del Papa Celestino Sesto*, Firenze, Vallecchi.
- Plantinga, Alvin (2011), a cura di Roberto Di Ceglie: "Appello ai filosofi cristiani", *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 103, pp. 88-110.
- Pouivet, Roger (1997): *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, PUF.
- Rea, Michael C. (2020): *Essays in Analytic Theology*, Vol. I, Oxford, Oxford University Press.
- Rousselot, Pierre (1977): *Gli occhi della fede*, Milano, Jaca Book.
- Schilbrack, Kevin (2014): *Philosophy and The Study of Religion: A Manifesto*, Malden, MA, Wiley-Blackwell.
- Schmidt-Leukel, Perry (2017): *Religious Pluralism & Interreligious Theology: The Gifford Lectures – An Extended Edition*, Maryknoll– New York, Orbis.
- Simmons, J. Aaron (ed.) (2019): *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations and Challenges*, Oxford, Oxford University Press.
- Stump, Eleonore (2016): *The God of the Bible and the God of the Philosophers*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Taliaferro, Charles (2012): "The Project of Natural Theology", in W. L. Craig and J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 1-23.
- Ventimiglia, Giovanni (2014): *Tommaso d'Aquino*, Brescia, La Scuola.
- Wolterstorff, Nicholas (2009): "How Philosophical Theology Became Possible within Analytic Tradition of Philosophy", in O. D. Crisp and M. Rea (eds.), *Analytic Theology: New Essays on the Philosophy of Theology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 155-170.
- Wood, William (2021): "The Real Trouble with Ontotheology and Univocity", in Id., *Analytic Theology and the Academic Study of Religion*, Oxford, Oxford University Press, pp. 130-158.

