anthropologica
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
2015
NUMERO SPECIALE

QUESTIONE ANTROPOLOGICA

GLI OSTACOLI SULLA VIA DI UN NUOVO UMANESIMO

A CURA DI
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON

anthropologica

anthropologica
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
DEL CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Giovanni GRANDI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,
Giovanni GRANDI, Luca GRION, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ,
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI.

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia BEZZO, Stefano MENTIL, Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); François ARNAUD (Università di Tolosa - Le Mirail);
Enrico BERTI (Università di Padova); Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);
Gennaro CURCIO (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio DA RE (Università di Padova);
Gabriele DE ANNA (Università di Udine); Mario DE CARO (Università di Roma Tre);
Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);
Gorazd KOCIJANČIČ (Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco MIANO (Università di Roma-TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Foggia); Paolo PAGANI (Università di Venezia);
Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata); Gianluigi PASQUALE (Pontificia Università Lateranense);
Roger POUIVET (Università di Nancy 2); Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana);
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana);
Vittorio POSSENTI (Università di Venezia); Edmund RUNGGALDIER (Università di Innsbruck);
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma).

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

anthropologica
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI | 2015

QUESTIONE ANTROPOLOGICA

GLI OSTACOLI SULLA VIA DI UN NUOVO UMANESIMO

A CURA DI
LUCA **GRION**

EDIZIONI MEUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della **Regione Veneto**, della **Fondazione Centro Studi Filosofici** di **Gallarate**,
della **Fondazione Antonveneta**, della **Fondazione CRUP** e della **Banca Popolare di Cividale**

© 2015 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via San Francesco, 58
34133 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.
All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-97497-15-8 ISSN 2239 - 6160

INDICE

Luca Grion
"Anthropologica" e il cammino verso Firenze. Note introduttive 11

1 | METODO

Vittorio Sozzi
La lezione di Emmaus. Il come *e il* cosa *di un nuovo umanesimo cristiano* 21

Giovanni Grandi
La riflessione antropologica alla prova di nuove e antiche povertà 29

2 | EDUCAZIONE

Susy Zanardo
Educare al tempo del gender 41

Roberto Presilla
Scuola e famiglia insieme: il futuro dell'educazione 51

3 | COMUNICAZIONE

Silvano Petrosino
Sulla comunicazione che non c'è 61

Gaetano Piccolo
I limiti del mio linguaggio non *significano i limiti del mio mondo. Navigare oltre i confini* 71

4 | ECONOMIA

Vera Zamagni
Nuovo umanesimo ed economia civile alla prova della globalizzazione 83

Gennaro Curcio
Il lavoro tra temporalità e spazialità. Una sfida? 91

5 | POLITICA

Nevio Genghini
Il bene comune 103

Fabio Mazzocchio
Legami sociali e democrazia 111

6 | DIRITTI

Fabio Macioce
Quale umanesimo per i rapporti affettivi? 121

Andrea Favaro
Il diritto nella catena di montaggio dell'esperienza. Nichilismo e nuovo umanesimo 129

7 | BIOETICA

Luciano Sesta
Scegliere la vita. L'aborto fra morale e diritto 141

Leopoldo Sandonà
Morir bene o buona morte? L'umanità alla prova nel dibattito sull'eutanasia 149

8 | ACCOGLIENZA

Silvia Landra
Dall'esclusione all'inclusione sociale. Esperienze e soluzioni possibili 157

Luca Alici
Si può accogliere l'imprevedibile? La fiducia tra sicurezza e complessità 165

9 | NATURA

Antonio Petagine
Naturalismo e smarrimento della differenza 175

Alberto Peratoner
La questione ambientale. Tra negazionismi ed ecocentrismi antiumanistici 183

10 | TECNICA

Luca Grion
Postumanesimo o umanesimo integrale? Interrogativi sul futuro dell'umano 195

Francesca Giglio
Dalla medicina dei bisogni *alla* medicina dei desideri. *Il caso dell'invecchiamento* 205

11 | FEDE

Andrea Aguti
Laicismo, ateismo, umanesimo 215

Donatella Pagliacci
Sulla prossimità difficile. Note sul rapporto tra religione e democrazia 223

12 | TEMPO

Maurizio Girolami
La Bibbia: il racconto dei tempi dell'uomo e del tempo di Dio 233

Gianluigi Pasquale
Senso e futuro della storia nel nuovo umanesimo 241

Autori 249

Indice dei nomi 257

11 | Fede

SULLA PROSSIMITÀ DIFFICILE
NOTE SUL RAPPORTO TRA RELIGIONE E DEMOCRAZIA

DONATELLA **PAGLIACCI**

Il Convegno Ecclesiale di Firenze 2015 costituisce un'occasione preziosa per riflettere sul ruolo e sul significato dell'esperienza religiosa oggi. In un tempo contrassegnato da profondi mutamenti e trasformazioni spesso indecifrabili, l'appuntamento di Firenze offre infatti una chiave di lettura efficace per comprendere il senso dell'esperienza umana, il significato della relazione tra l'uomo e il trascendente e il valore della preghiera (luogo dove si rivela «il senso del mistero: il divino traspare nell'umano, e questo si trasfigura in quello»)[1].

Accanto ad una miriade di esperienze umane e vissuti spirituali positivi, contrassegnati da rispetto e fiducia, integrazione e partecipazione alla vita democratica, condivisione e dialogo reciproco, assistiamo, spesso senza esserne pienamente consapevoli, ad una pericolosa deriva religiosa che, servendosi con abilità di tutti gli strumenti informatici a disposizione, semina paura e sconcerto e ci impedisce di elaborare una visione serena ed equilibrata su quanto sta accadendo[2]. Raccogliendo il suggerimento di Martha Nussbaum[3] – la quale invita a domandarsi quale sia il modo migliore per affrontare l'attuale clima culturale, contrassegnato da paura e sconcerto, pregiudizi e incomprensioni, ma anche da ragionevoli titubanze e prese di posizioni – proviamo a far ruotare il presente contributo attorno a tre nuclei tematici. Anzitutto si tratta di riflettere, servendoci per lo più della riflessione di Olivier Roy, sulle complesse mutazioni del religioso, in secondo luogo sull'articolato legame tra religione e cultura e, infine, sulla capacità della

1. Chiesa Cattolica Italiana, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale*, G. Olcuire, Roma 2015, p. 53.

2. Su questo punto concordano tanto Khaled Fouad Allam (*Il Jihadista della porta accanto. L'ISIS a casa nostra*, Piemme, Milano 2014), quanto Bruno Ballardini (*ISIS. Il marketing dell'Apocalisse*, Baldini&Castoldi, Milano 2015).

3. Cfr. M. Nussbaum, *La nuova intolleranza. Superare la paura dell'islam e vivere in una società più libera*, il Saggiatore, Milano 2012, p. 69.

democrazia di accogliere e creare le condizioni per un armonico dialogo tra le diverse comunità ed esperienze religiose.

1 | LA QUESTIONE DELLA DISTANZA

Nel saggio *La santa ignoranza*[4], il politologo francese Olivier Roy ci aiuta a ricostruire i due fenomeni che, a suo avviso, determinano in modo più significativo i mutamenti religiosi del nostro tempo: la *deterritorializzazione* e la *deculturazione*. Trattasi di fattori che, per così dire, si intrecciano e si implicano reciprocamente, provocando quella rottura tra esperienza religiosa e sapere dalla quale deriverebbe, secondo il punto di vista di Roy, l'accentuazione dell'elemento fideistico, ovvero l'emergere di ciò che generalmente rubrichiamo sotto la categoria "integralismo".

Roy invita a considerare tanto il concetto di secolarizzazione quanto quello di multiculturalismo, cercando di assumere un preciso angolo visuale: quello di chi cerca di trovare una risposta alla domanda: «Come pensare la religione nell'ordine sociale?»[5]. Ciò significa, anche, cercare di rispondere alla domanda su come la religione, con il suo ordine simbolico, possa armonizzarsi con altri ordini simbolici; in altri termini su come sia possibile, oggi, pensare la sfida del fenomeno religioso in un tempo e in uno spazio dominato, per un verso, dalla secolarizzazione e, dall'altro, da un forte ritorno dello stesso fenomeno che sfocia, non di rado, nel fondamentalismo. A tale riguardo è interessante notare come il "ritorno del religioso" può essere considerato più come un'illusione ottica che non come un'effettiva ricomparsa di una piena esperienza spirituale e comunitaria. Si cerca, in tal senso, di considerare il prevalere di un certo irrigidimento che nasce all'interno delle singole religioni, come osserva Roy: «Il fondamentalismo risulta così la forma del religioso più adatta alla mondializzazione, in quanto assumendo la propria deculturazione, la trasforma in strumento di pretesa universalità»[6].

Uno dei primi elementi con i quali siamo chiamati a fare i conti è la considerazione secondo la quale «la secolarizzazione spinge la religione a prendere le distanze da una cultura percepita ormai come indifferente se non, addirittura, ostile»[7].

4. O. Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano 2009.

5. *Ivi*, p. 15.

6. *Ivi*, p. 23.

7. *Ivi*, p. 25. Per lo sviluppo di questo tema ho ripreso alcuni elementi già affrontati in un recente saggio: D. Pagliacci, *Oltre il limite. Esperienza religiosa e trascendenza dell'essere personale*, in C. Danani (a cura di), *L'umano tra cura e misura. Promuovere, condividere, restituire*, Aracne, Roma 2015, pp. 39-54.

Questo primo indizio ci spinge poi ad una ulteriore domanda: se, sul piano della ricerca antropologica, la questione della *distanza* possa essere assunta come criterio essenziale per comprendere il modo in cui l'uomo realizza pienamente se stesso e la propria umanità.

Sul piano della deculturazione del religioso la questione della distanza diviene una questione cruciale, nella misura in cui quello a cui stiamo assistendo è lo scomparire dello spazio «intermedio fatto dai credenti non praticanti, dai praticanti di nome, dai credenti culturalmente religiosi»[8]. In questo anonimato del sentimento religioso cresce, da parte dei credenti – anche quando non costituiscono la minoranza della popolazione – la sensazione di essere assediati, circondati da una «cultura profana, atea, pornografica, materialista, che ha scelto i falsi dei: il denaro, il sesso o l'uomo stesso»[9]. A questo si aggiunge il moltiplicarsi dei "prodotti religiosi" che sono accessibili e disponibili entro lo stesso spazio pubblico. Quello che viene sottolineato è proprio il fatto che la religione si offre (o viene percepita ed "utilizzata") quasi come un prodotto da consumare, più che come un legame da vivere. Su quest'ultimo aspetto avremo modo di tornare a breve in modo più articolato; a questo punto del ragionamento, tuttavia, risulta interessante porre l'attenzione sulle conseguenze di questa dinamica ovvero, come osserva ancora Roy, sulle conseguenze di una standardizzazione «rinvenibile nella sociologia degli aderenti ai nuovi movimenti religiosi, che combinano tratti tipici di ciò che definiamo "neofondamentalismo": strutture familiari moderne (ossia coppie formate da coniugi di età e scolarizzazione analoghe) ma valori conservatori; *lobbying* politico per promuovere i valori morali ma indifferenza all'ideologia politica e alla forma di Stato; donne allo stesso tempo militanti e collocate in ruoli tradizionali (le donne velate che rivendicano la loro scelta) ma discorso della 'tradizione'; insistenza sulle norme piuttosto che sull'amore e la compassione; ripiegamento comunitario ma visione universalistica del religioso; indifferenza alla cultura tradizionale e all'arte ma fascinazione per la tecnologia moderna»[10].

Se la religione perde il proprio riferimento con la dimensione culturale e si indebolisce la relazione con quello che è stato definito il proprio *contrassegno fenomenico,* lo spazio dell'inclusività non si amplia, ma sembra anzi restringersi se non addirittura dissolversi. Il guadagno non è così una società più tollerante, bensì meno religiosa o più disorientata sotto il profilo religioso e, d'altra parte, la religione finisce per non costituire più il riferimento, l'ancoraggio della posiziona-

8. Roy, *La santa ignoranza*, p. 26.

9. *Ivi.*

10. *Ivi*, pp. 26-27.

lità eccentrica dell'uomo[11]. Man mano che cresce l'offerta delle diverse religioni, rimangono invariate le domande dell'uomo, si moltiplicano i prodotti religiosi e si assiste ad una sorta di standardizzazione della religiosità. In definitiva sembra che le diverse religioni, nello sforzo di cercare un paradigma comune, un minimo comune denominatore, si sforzino di costruire analoghi modelli di riferimento, quella che viene definita come formattazione del religioso, mediante la quale non intendono, come in passato, controllare e acculturare, ma agire «in nome dell'eguaglianza e della libertà»[12].

2 | TRA DECULTURAZIONE E NOMADISMO

Quello della deculturazione non deve essere dunque inteso come un fenomeno del tutto indolore, anzi, proprio lo scollamento tra religione e cultura sembra determinare un fondamentalismo di ritorno che, provocando in molti contesti religiosi un pericoloso irrigidimento, sfocia in alcuni casi in fenomeni complessi come quello descritto da Roy quando parla di "riconnessione". Questa, che sembra rappresentare, allo stato attuale, l'unica alternativa alla ghettizzazione del religioso, costituisce di fatto un «problema ricorrente per la Chiesa cattolico-romana, i musulmani moderati […] o gli evangelici americani che hanno abbandonato l'idea che il ritorno di Cristo debba avvenire entro la mattina seguente. I credenti non passano tutto il loro tempo a pregare: si aspettano anche qualcosa dalla politica e dall'economia»[13].

Un ulteriore fenomeno che trova la propria ragione nello sradicamento è il *nomadismo spirituale* dei neo-convertiti che, pur rimanendo nello stesso posto, migrano da un'esperienza religiosa all'altra. In questo caso, sembrerebbe trattarsi di un vero capovolgimento rispetto al legame di trascendenza di cui parla Scheler il quale, ricordiamo, concepisce il legame con la trascendenza non a partire da una scelta soggettiva, un'opzione tra tante, ma come una scelta che viene vissuta in maniera originaria.

11. Il riferimento qui è all'espressione utilizzata da Helmuth Plessner nel contesto dell'antropologia filosofica e all'esposizione delle sue leggi antropologiche fondamentali, tra le quali figura la *legge della posizione utopica*, mediante la quale tra le altre cose ribadisce che «la posizione eccentrica e Dio come essere assoluto, necessario, fondatore del mondo, stanno tra di loro in una correlazione essenziale». H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 367.

12. Roy, *La santa ignoranza*, p. 27.

13. *Ivi*, p. 30.

Oggi, al contrario, i nuovi convertiti *raccontano* della loro esperienza definendola come una rinascita, un ritorno e un incontro miracoloso con il divino. In questo tipo di conversioni, spesso dettate dalla disperazione o dalla solitudine, il vero elemento decisivo è di tipo emotivo e non razionale. I fenomeni di conversione, sempre più diffusi e non relegati ad un determinato contesto religioso – tanto da creare non poche difficoltà a molti Stati che hanno dovuto provvedere con leggi *ad hoc* – costituiscono un caso paradigmatico per «comprendere ciò che avviene, ma la loro ineluttabile generalizzazione e banalizzazione costituirà anche il segno che le religioni ormai avranno una loro vita al di là delle culture e che il famoso scontro/dialogo fra le civiltà, che presuppone un nesso permanente e reciproco fra cultura e religione, è un'inutile fantasia»[14].

Un secondo esempio di dislocazione della religione rispetto alla cultura è quello che possiamo contrassegnare con il carattere della superiorità, nel senso che determinate religioni si sentono depositarie di verità assolute, trans-culturali e «ai loro occhi, la fede non è una semplice credenza o una manifestazione di conformismo sociale»[15]. Il tipo di rapporto con il quale la religione deve fare i conti quando si interfaccia con la cultura di riferimento, non sempre per rispettarla o integrarla, prende il nome di *inculturazione*. La questione è decisiva soprattutto in merito alla grande disinvoltura con la quale la religione soppianta l'esistente, il pre-esistente in nome di una verità che, in quanto tale, diviene dogmatica, avulsa, appunto estranea rispetto all'uomo, assalito nel luogo del proprio esserci e manifestarsi. È qui che la portata esclusiva ed escludente di una religione rispetto alla cultura sembrerebbe rivelarsi in tutta la sua portata.

Tutto ciò, spiega ancora Roy, determina un divario tra religione e cultura circostante e si assiste alla nascita di un vero dibattito tra fondamentalismo e accomodazionismo, nel quale il primo «proclama l'esigenza della rottura culturale, mentre il secondo considera l'incarnazione in una cultura come una condizione della propria presenza al mondo»[16]. In sostanza la deculturazione del religioso significa, per un verso, la «perdita di evidenza sociale da parte del religioso»[17] e, per l'altro, la creazione di quelli che – come abbiamo accennato nel precedente paragrafo – Roy definisce i "prodotti religiosi", conseguenze a cui conduce la standardizzazione del fenomeno religioso. Tale dinamica, ed è questo il passo ulteriore suggerito dal politologo francese, conduce ad una serie di paradossi, come

14. *Ivi*, p. 41.
15. *Ivi*, p. 50.
16. *Ivi*, p. 25.
17. *Ivi*, p. 26.

l'avanzamento, in certi ambiti, abbinato al conservatorismo, in altri. Accanto a ciò vengono anche considerati gli effetti del multiculturalismo che determina quella che Roy definisce la «scomparsa della profondità culturale collocando sotto l'etichetta "cultura" un gioco semplificato di marcatori religiosi analoghi fra loro (prescrizioni alimentari e riguardanti l'abbigliamento ridotte a qualche segno, come il velo)»[18]. Si tratta di elementi che contribuiscono ad alimentare risposte e atteggiamenti di tipo fondamentalista e integralista che portano il credente a concepire la propria religione come un assoluto[19].

3 | RELIGIONE E DEMOCRAZIA

Con queste premesse si pone il problema dell'effettivo dispiegarsi del/dei fenomeno/i religioso/i entro lo spazio pubblico e più precisamente di come lo Stato reagisce e si pone nei confronti del dilagare di un sentimento religioso che cerca di divenire sempre più autonomo, indipendente e talvolta persino nemico della vita democratica. Come è stato opportunamente osservato, quello che ci si presenta oggi dinanzi agli occhi e che ci preoccupa è, in particolare, il fenomeno di un «islam mondializzato, di un islam global che trascende le vecchie frontiere geografiche e che distrugge, spezzandolo, l'antico rapporto tra territorialità e identità, annunciando la fine delle nazioni […]; si capisce così che questa volontà egemonica è una premessa per una nuova forma di totalitarismo, di un totalitarismo di terzo tipo, proprio perché si muove nella globalizzazione»[20].

È in questa prospettiva che occorre anche riflettere su quello che Mario Aletti definiva col termine di *deprivatizzazione*, intendendo «la complessità di relazioni, alleanze e complicità che lega persone, organizzazioni e processi socio-culturali religiosi con altre istanze psicologiche, comunitarie, sociali, economiche, politiche»[21]; una complessità che dà vita ad esperienze molto ben organizzate «in movimenti ed organizzazioni sempre più strutturati e a proporsi sulla scena socio-culturale, nell'arena politica o anche nel sistema economico, con una identità sempre più

18. *Ivi*, p. 28.

19. È interessante l'annotazione di Khaled Fouad Allam che mostra il concretizzarsi di questo sentimento oggi quando osserva che «l'ISIS è riuscito laddove gli altri gruppi fondamentalisti e del radicalismo islamico, per anni e anni, non erano riusciti, vale a dire a trasformare il radicalismo islamico in un'istituzione, il califfato, creando così uno stretto rapporto tra territorialità e identità: califfo e califfato», in Fouad Allam, *Il Jihadista della porta accanto*, p. 14.

20. *Ivi*, p. 15.

21. M. Aletti, G. Angelini, G. Mazzocato, E. Prato, F. Riva, P. Sequeri, *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2004, p. 37.

precisata e qualificata dal credo religioso e con un atteggiamento piuttosto integralista e fondamentalista: certamente non laico e tanto meno secolarizzato»[22].

Bisogna riconoscere che le moderne democrazie si sono rivelate impreparate a gestire questa ondata di *terrorismo di prossimità*[23] (si pensi all'attacco delle Torri Gemelle del 2001 o all'attentato di Parigi del 2015). Il problema passa così dal piano religioso a quello politico, ponendo con urgenza la questione circa la reale capacità di uno Stato democratico di gestire la complessa questione dell'accoglienza e dell'armonizzazione delle diverse identità religiose.

Da questo punto di vista è anzitutto necessario sottolineare, come fa anche di recente Charles Taylor, che «un moderno Stato democratico richiede l'esistenza di un "popolo" dotato di una forte identità collettiva»[24] e quando questa condizione sembra irrealizzabile per le ragioni addotte da Roy, ma anche per una serie di discrepanze di carattere sociale, erodendosi il legame di fiducia si afferma un clima di sospetto che «crea una forte tensione e minaccia di sciogliere la complessa matassa delle usanze e degli impegni di cui una società democratica necessita per funzionare»[25].

Del resto dovremmo anche preoccuparci della capacità di un moderno Stato democratico di garantire le condizioni essenziali per il dispiegarsi del dialogo volto ad evitare il rischio opposto: quello di un dogmatismo secolare[26] altrettanto radicale quanto l'integralismo religioso che cerca di sconfiggere. Per arginare il dilagare dell'integralismo da una parte e dell'intolleranza dall'altra, occorrono senz'altro l'impegno politico degli Stati e quello religioso svolto all'interno delle diverse religioni, ma occorre anche una rigenerazione personale, per far maturare una coscienza che desideri anzitutto confrontarsi in modo sano ed equilibrato con se stessa e con l'alterità dell'altro.

---

22. *Ivi*.

23. Riprendo qui l'espressione di Fouad Allam; cfr. Fouad Allam, *Il Jihadista della porta accanto,* p. 7.

24. J. Butler, J. Habermas, Ch. Taylor, C. West, *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler e C. West*, Armando Editore, Roma 2015, p. 47.

25. *Ivi*, p. 48.

26. Cfr. C. West, *Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism*, Penguin, New York 2004, p. 161. In sostanza l'autore riconosce il ruolo decisivo e strategico dei pensatori secolari che hanno il compito di allargare gli spazi del dialogo e dell'empatia, strumenti attraverso i quali è possibile recuperare una sana vicinanza tra i credenti delle diverse religioni.

4 | CONCLUSIONI

Nel riprendere in conclusione la domanda di Martha Nussbaum dalla quale siamo partiti: «Qual è il modo migliore di affrontare l'attuale clima culturale?»[27], ci pare importante, anche in vista dell'appuntamento ecclesiale e per il futuro delle convivenza democratica, che le religioni riscoprano la loro autentica dimensione di senso e si impegnino in modo sempre più significativo per costruire momenti di confronto e dialogo, per essere sempre più occasioni di valorizzazione dell'essere integrale dell'umano. La religione può costituire un antidoto contro ogni forma di integralismo, affinché il dialogo riprenda il posto del conflitto e la ricerca delle mediazioni quello della violenza, per dirlo con la Nussbaum, proprio «per contrastare la tendenza nociva a restringere lo sguardo sul nostro sé abbiamo tutti bisogno anzitutto dell'impego socratico (e cristiano-kantiano) a esaminare le nostre decisioni per vedere se sono egoistiche, se privilegiano la nostra esperienza ignorando le uguali rivendicazioni degli altri. E abbiamo altrettanto bisogno dello spirito interiore che deve animare la ricerca dell'imparzialità, se non vogliamo che questa resti un guscio vuoto: abbiamo bisogno di uno spirito di curiosità e amicizia»[28].

Bibliografia di approfondimento

Aletti M., Angelini G., Mazzocato G., Prato E., Riva F., Sequeri P., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2004.

Augé M., *La guerra dei sogni. Esercizi di etno-fiction,* Elèuthera, Milano 1998.

Ballardini B., *ISIS. Il marketing dell'Apocalisse*, Baldini&Castoldi, Milano 2015.

Baudrillard J., *Power Inferno*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Butler J., Habermas J., Taylor Ch., West C., *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler e C. West*, Armando Editore, Roma 2015.

Fouad Allam K., *Il Jihadista della porta accanto. L'ISIS a casa nostra*, Piemme, Milano 2014.

Nussbaum M., *La nuova intolleranza. Superare la paura dell'islam e vivere in una società più libera*, il Saggiatore, Milano 2012.

West C., *La filosofia americana*, Editori Riuniti, Roma 1997.

27. Cfr. nota 3.

28. Nussbaum, *La nuova intolleranza*, p. 229.