

# O antirrealismo da religião. Imaginar um humanismo diferente<sup>1</sup>

The anti-realism of religion. Imagining a different humanism

Carmelo Dotolo<sup>2</sup>

## RESUMO

A teologia que assume a linguagem da liberdade, como a indicada por Alves, é proposta como uma experiência capaz de projetar um humanismo diferente. Esta proposta promove a primazia do outro e a responsabilidade do cuidado, colabora na construção de um novo espaço público e torna-se um laboratório permanente de humanização. O paradigma de abertura, cuidado e doação ajuda a construir um humanismo inédito.

**Palavras-chave:** humanismo; cuidado; alteridade; espaço público; novo paradigma.

## RIASSUNTO

La teologia che assume il linguaggio della libertà, quale quella indicata da Alves, si propone come esperienza capace di disegnare un diverso umanesimo. Tale proposta promuove il primato dell'altro e la responsabilità della cura, coopera alla costruzione di un nuovo spazio pubblico e diventa un laboratorio permanente di umanizzazione. Il paradigma dell'apertura, della cura e del dono di sé contribuisce a costruire un umanesimo inedito.

**Parole chiave:** umanesimo; cura; alterità; spazio pubblico; nuovo paradigma.

### 1. Em busca de pontos de referência: a aposta da religião

Imaginar qual papel da religião e da linguagem teológica são potencialmente fecundos para uma cura e concepção da realidade sociocultural implica o reconhecimento de uma configuração ambivalente da contemporaneidade. *Por um lado*, é marcada por uma crise de modelos interpretativos que afeta as orientações existenciais e as escolhas construtivas de uma sociedade organizada de maneiras diferentes no que diz respeito à implosão antropológica, ecológica, ética e política. Crise que, veja bem, não necessariamente desperta um pensamento crítico, que se destaca em direção a indicações de mudança que não perturbem demasiadamente certos arranjos sociais. *Por outro lado*, serpenteia uma desilusão/descanto no que diz respeito à contribuição que a religião poderia oferecer à elaboração e narração de um mundo

<sup>1</sup> Tradução de Humberto Araujo Quaglio de Souza, professor no PPCIR da UFJF.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia – Università Gregoriana di Roma. E-mail: dotolo@carmelodotolo.eu

diferente. Este é um aspecto que convive com um ulterior paradoxo de sentido: enquanto se considera a experiência religiosa como algo que está à margem das vivências pós-modernas e pós-tradicionais, se constata o pervasivo retorno das religiões ao cenário social, da busca por “espiritualidades” que delineiam itinerários de busca menos ideologicamente conotados (cf. HEEHS, 2019). Isso é assim a tal ponto, que está na ordem do dia o debate sobre qual e quanta religião é admissível no espaço público e sob quais condições ela pode ser “tolerada” para que não entre em conflito com os dispositivos de uma laicidade que amadureceu requisitos de autossuficiência programática (cf. HABERMAS, 2015, 286-304). Embora de maneira diferente no que diz respeito às leituras sociológicas de um passado recente, reemerge a questão acerca da função da religião (e do cristianismo) e se a verbalização da dita função está apta a superar o exame de maturidade da sociedade pós-secular (cf. DOTOLO, 2020).

Parece claro que, sem entrar no mérito da trama interpretativa daquilo que se entende por secularização nas suas nuances conteudistas<sup>3</sup>, é difícil argumentar um percurso de análise cultural considerando a experiência religiosa como uma hóspede ocasional e parasitária no espaço antropológico cultural. Pelo contrário, uma leitura que não insista em premissas acerca da inutilidade e/ou danosidade da religião para o processo de aquisição de liberdade e de direitos deve interagir com o amontoado de sentidos que a religião delinea no interior da história, presumir o valor simbólico e imaginário dela, desconstruir módulos teóricos e éticos que revestem a intencionalidade do religioso na sua contribuição para a humanização. Uma interpretação aberta requer uma cognição preliminar do específico da “religião”, ainda que na consciência da sua complexidade de sentido que não se esgota na multiformidade das suas expressões. Sob esta ótica, a escolha de assumir o cristianismo como *partner* para a construção de um imaginário diferente acerca dos caracteres que são atribuídos habitualmente implica tornar visível sua identidade como sistema de sentido que impacta, ainda que divergindo, com a leitura *mainstream* da relação entre realidade sociocultural e experiência religiosa.

Sobre as linhas gerais de tal hipótese, ou seja, do reconhecer que o retorno da religião no espaço de todos deve ser interpretado, e não apressadamente, como mais uma recaída protetiva e amedrontada diante das mudanças que estão acontecendo, se não se quiser minimizar o imparável e problemático ‘recalque’ da necessidade de crer, é oportuno dar ouvidos criticamente às *potencialidades da religião na sua referência ao humano* sem negar suas recaídas e falhanças que por vezes tornaram o cristianismo distante dos dinamismos da existência a ponto de reduzi-lo a uma cansada e irrelevante presença cultural. Sob tal perspectiva, a proposta de Rubem Alves conserva um certo frescor e originalidade, onde se vislumbra na teologia e na religião «uma busca por pontos de referência, de novos horizontes que nos permitam encontrar um sentido no caos que nos engole» (ALVES, 1975, p. 425). Se trata, portanto, de redescobrir o *u-tópico* de uma religião que tem a ver com as questões decisivas da existência e que sugere uma fecunda narração de um mundo caracterizado pela evolução do amor como

---

<sup>3</sup> Importanti approfondimenti in V. ROSITO, *Postsecolarismo. Passaggi e provocazioni del religioso nel mondo contemporaneo*, EDB, Bologna 2017; P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019.

valor projetivo. O que invoca uma mudança de paradigma, onde se capta sua inadequação em relação aos processos de dissolução e reconstrução requeridos pelos caminhos da história. E, ao mesmo tempo, para ousar uma nova conexão entre os dados da nossa experiência e os modelos de leitura que respiram o horizonte de esperas diferentes. Está em jogo uma orientação que se inscreve na perspectiva da vida como um recurso, libertando aquelas estruturas linguísticas que a religião indica, mas que permanecem prisioneiras de uma configuração que impede de ver o mundo maravilhando-se da sua riqueza simbólica e criativa.

## 2. Compreender o messianismo humanista

Um dos pontos chave do potencial terapêutico e projetivo da religião e do cristianismo é a possibilidade de uma libertação do humano na sua concretude histórica, possibilidade que se articula em um percurso de autêntica humanização perante a redução do humano a figuras (ou contrafiguras) que perdem o valor e a dignidade dele<sup>4</sup>. Nesta atenção há uma convergência de intencionalidade do humanismo como horizonte, onde messianismo humanístico e humanismo messiânico colaboram para uma cultura de promoção do humano diante de opções alienantes<sup>5</sup>. Nessa premissa se destaca uma articulação hermenêutica decisiva: qual é a contribuição específica do humanismo cristão, ou seja, daquele messianismo humanista que vive a tensão dialética de uma história de sofrimentos e esperas, de desespero e esperança? Qual linguagem 'outra' pode narrar e prefigurar uma mudança real contra a normalização de uma visão do mundo e da vida?

Não há dúvida de que a vocação para a liberdade que caracteriza a proposta cristã se inscreve na perspectiva do Deus que, ao pressupor a irredenção da história, abre-a para uma transformação, para uma criação nova. Na base de tais histórias de libertação age o evento-princípio pascal, «linguagem de Deus agindo na história» (ALVES, 1971, p. 197). E é justamente a *ressurreição* que constitui o volante de uma imaginação criativa, eficiente, capaz de produzir um imaginário diferente em relação à questão do sentido da existência e da justa colocação de mulheres e homens na qualidade da reciprocidade relacional.

«A linguagem da ressurreição faz, portanto, referência àquilo que nós podemos esperar da história, à medida que é penetrada, libertada, revivificada pela liberdade de Deus para a história. Indica a possibilidade do evento, do *novum*, da criação do novo. Nesse contexto é possível esperar. Viver na luz da ressurreição é viver na tensão escatológica, na espera do novo sujeito e do novo amanhã» (ALVES, 1971, p. 198).

---

<sup>4</sup> O teólogo brasileiro usa uma imagem eficaz: o 'dinossauro' com a sua lógica. Cf. ALVES, Rubem. **Il figlio del domani**. Immaginazione creatività e rinascita della cultura. Brescia: Queriniana, 1974, p. 11-67.

<sup>5</sup> Assim escreve Rubem Alves em *Teologia della speranza umana* (1971): «O messianismo humanista vê assim a solução com grande clareza: somente como criador da história o homem encontra a sua vida autêntica; somente quando o homem é o criador da história há esperança para o mundo» (p. 210-211).

É nesse nível que se pode afirmar que a ressurreição exprime o paradigma do *messianismo humanista*, ao passo que ativa uma ‘revolução’ do *status quo* e o abandono de modelos de humanidade, sociedade, política dominados pela ideologia do ‘politicamente correto’. Pelo contrário, o evento pascal confronta um ‘certo realismo’ de pequeno alcance, convencido de que o destino não seja ultrapassável, recurvado sob as supostas certezas de que os fatos e o ‘princípio de realidade’ não autorizam outras interpretações em vista de uma visão alternativa do mundo<sup>6</sup>. Adaptar-se a isso significa evitar neuroses inúteis, típica expressão de quem pensa que outras perspectivas não sejam possíveis; sobretudo aquelas ligadas à *ordem do amor* que despoticizaria a ideia de uma gestão do social e do político baseada sobre os únicos teoremas da eficiência, competitividade, da normatividade tecnológica. Semelhante realismo se alimenta de uma racionalização que se move segundo registros regulados pela lógica do poder e do lucro. Isso não indica uma crítica ilusória à sociedade e política contemporânea, mas explicita uma leitura que nasce dos processos de alienação humana e reduplicação mascarada da escravidão. Portanto, somente uma teologia que pressuponha a linguagem da liberdade pode configurar uma proposta de libertação humana atenta à história no seu caminho, que não é isento de opacidade e de regressões desumanizantes<sup>7</sup>.

### 3. A contribuição da religião e do cristianismo para um humanismo diferente

Dentro desse pano de fundo, cuja validade teórica está longe de ser superada pelas falhas atuais do sistema político global, por uma crise do *Welfare*, pela irrupção de uma catástrofe ecológica, a questão crucial é qual papel pode e deve desempenhar a religião na sua linguagem e capacidade crítica<sup>8</sup>. Tarefa urgente conclamada a ler a crise antropológica como efeito parasitário de uma organização da existência que se esquece das faces concretas do sofrimento, da miséria, da resignação em relação aos horizontes de espera de milhares e milhares de mulheres e homens. A religião traz consigo uma energia contracultural e imaginativa naquelas situações de não-liberdade, principalmente se elabora a memória das vítimas e dos sofredores como indicador do evento criativo do qual a experiência religiosa e a comunidade cristã são encarregadas. A perspectiva é delineada com lucidez: a religião introduz um princípio de transgressão de uma visão estática e resignada do mundo-da-vida; interrompe a falsa consciência de quem não percebe que um realismo passivo adormece os anseios de liberdade,

<sup>6</sup> Pode-se ler em *Il figlio del domani* (1974): «A imaginação sabe, ainda que inconscientemente, que a ordem das coisas que chamamos de realidade é construída sobre pressupostos irracionais. O realismo não vê esse fato. Colocando-se como o critério de validade, o realismo torna impossível para o homem ver o absurdo que está justamente nas bases da nossa sociedade. Mas a que coisa a imaginação dará o nome de realidade verdadeira? Do seu ponto de vista, a realidade ainda não nasceu» (p. 146). Cf. RADCLIFFE, 2021, p. 13-51.

<sup>7</sup> «A linguagem da fé, enquanto linguagem determinada pela história e para a história, não fala de um reino meta-histórico, meta-terrestre, no qual as esperanças estão apagadas e os sofrimentos eliminados. Permanece totalmente histórico, seja nos seus verbos ou nos seus substantivos, e é nesse contexto e nesse conteúdo, históricos e terrestres, que ela fala da realidade e da possibilidade da libertação humana, da realidade e da possibilidade de liberdade para a vida» (ALVES, 1971, p. 236).

<sup>8</sup> Em *What is religion?* (1984), Alves escreve que a religião «dá dignidade ao imaginário» (p. 18).

revelando-os impotentes e os aconselhando a se adaptar à realidade tal como ela se apresenta. Si trata, ao contrário, de sonhar, imaginar, tal como atestam a potência narrativa dos mitos e potência performativa do jogo que desenham a utopia de um modo diferente de pensar e viver. Nelas é reformulado o 'princípio do prazer' entendido como aspiração e escolhas que valorizam o dom da convivialidade, da hospitalidade, do empenho pelos outros, tal como atestado pelo simbolismo religioso. É o desejo que dá forma à realidade, porque incrementa uma qualidade da existência que visa o bem de todos, aquele desejo distante das margens da ilusão e permeado pela imaginação profética. Se as ilusões «são uma maneira de eliminar o sofrimento que nasce da consciência de não poder mudar o mundo» (ALVES, 1974, p. 157), a imaginação é luta criativa por uma transformação do mundo, que não é de modo algum uma repetição do real, mas inventiva de um possível e inédito estilo de vida. O poder imaginal se desdobra no cuidado de um estilo educativo dos processos que delinea a identidade cristã sensível à luta por uma existência digna para todos. Sobre a base de tais solicitações me parece que são três os indicadores que podem implementar um humanismo diferente: a) o *nexo etos e direitos humanos*; b) *cooperar para um novo espaço público*; c) *educar culturalmente a experiência religiosa*.

a) *Entre etos e direitos humanos*. É opinião compartilhada por muitos estudiosos que o crescimento dos fundamentalismos seja expressão de uma dificuldade presente na autocompreensão dos sujeitos e das sociedades: aquela de acentuar o alcance da identidade como sinal de pertencimento e de individuação do sentido da existência. Se tal exigência possui aspecto de máxima legítima, ela deixa de ser quando vem articulada em formas de etnocentrismo, em virtude das quais o diálogo e o intercâmbio entre culturas é pensado como possível fenômeno degenerativo da identidade. Por trás de uma convicção dessas age uma teoria de cultura na qual o valor da diferença é considerado um risco, se não for assimilável dentro de regras comportamentais precisas. Tal risco não é pura invenção de hipóteses sociológicas, mas aprofunda seus tentáculos na experiência complicada da multiculturalidade, onde as políticas de convivência devem acertar as contas com a difícil abertura ao universal cultural e ético. Parece evidente que uma possível superação de tal posição só é praticável se ela nos educar para uma *relatividade cultural* que exige colocar em jogo crenças, modelos cognitivos padronizados, práticas comportamentais que escapam a uma reflexão contextual em vista de uma nova identidade pessoal e social. De modo verossímil, a hipótese de um crescimento da condição humana é possível com a condição de que seja identificado um parâmetro transcultural como horizonte inspirador, detectável na categoria da *fraternidade entre os diferentes* e na categoria de *laicidade* como espaço do etos comum. A categoria de fraternidade se coloca como suspeita crítica ao preconceito do outro como inimigo, como negativo para mim. Embora frágil em seu fator ético, ela exige um caminho de aproximação do outro que parte da experiência comum de *estranheza relacional*, que as pertencças nominais não conseguem compensar do mesmo modo que as pertencças sociais. A conhecimento da estranheza que precede a identidade e que a acompanha pode ser o início de uma consciência diferente do caminho intercultural, à medida que mostra uma profundidade antropológica no ego que pressupõe o espaço perspectivo cultural como itinerário para um reconhecimento recíproco. Nisso o horizonte da fraternidade aparece como o ponto de virada para uma possível convergência de um em direção ao outro, onde a identidade não é vedada,

mas convidada a se superar em direção a formas de convivialidade geradas a partir de uma coaprendizagem evolutiva.

Segue-se disso um passo adiante: o momento ético é a trama que pode unir os fios de uma pluralidade de pontos de vista culturais e religiosos. Colocar no centro o *etos* e os direitos do homem como indicadores de uma construção do humano na lógica da responsabilidade e do reconhecimento significa inscrever as culturas e as religiões nos limites das suas interpretações do humano, mas também testá-las sobre o princípio do primado do outro, sobre a consciência da centralidade do dever do cuidado do próximo, sobre a forma de um amor que sabe pressupor o destino de cada homem e mulher. A laicidade pode garantir a factibilidade de uma convivialidade das diferenças. Às religiões compete a tarefa de alimentar com a consciência da *mais-valia* da transcendência que percebe no nome de Deus o sentido profundo da existência (cf. ALVES, 1984, 70-79). No cristianismo, em virtude da singularidade de Jesus Cristo, é perceptível o paradigma da transição ao outro como movimento revolucionário da história no seu alcance universal, dentro do identificável o caminho de uma interculturalidade inédita.

b) *Cooperar para um novo espaço público*. Educar para o homem inédito implica uma mudança interpretativa da experiência religiosa que não pode mais se estabelecer sobre os territórios do individual e do culto privado. Este ponto se mostra em toda a sua delicadeza, sobretudo na presença de legados conceituais ligados a formas particulares de religião civil, na qual o vínculo com a esfera política e social sobrecarregou ideologicamente o papel da experiência religiosa. No caso do cristianismo isso se revelou na crise de uma certa ideia de cristandade que, no limiar do Vaticano II, apelava à urgência de uma mudança sobre o modelo de cristianismo e sobre o papel da sua responsabilidade pública. A configuração geopolítica atual não admite mais, sob a pena da irrelevância do resultado de sua mensagem, uma distância do cristianismo (e das religiões) em relação aos lugares em que a identidade cultural e social toma forma: o *espaço público*. Certo, a dificuldade de se estabelecer uma responsabilidade pública do cristianismo deriva da exigência de uma correta interpretação do seu papel na construção da cidadania. Para além das lógicas proselitistas, a legitimidade do cristianismo para intervir no debate público é atribuível à sua posição de horizonte ético e de fonte de valores que visam à elaboração de uma cultura da dignidade humana (cf. DOTOLO, 2021, p. 199-224). Sobre tal denominador comum ético-antropológico, o cristianismo pode traduzir o dever-direito de uma convivência plural através da sua particular hermenêutica do humano que apela para escolhas de libertação de alienações, abusos, violências, marginalizações em nome de outras teorias. Nisso, um importante impulso acelerador se deve à declaração *Dignitatis humanae* do Vaticano II sobre o direito à liberdade religiosa. Com efeito, isso implica uma escolha dúplice.

Em primeiro lugar, se trata de pôr em prática uma colaboração crítica e construtiva do cristianismo no seio da razão pública como ideia reguladora, de modo a ir em direção a uma universalização dos direitos humanos através do diálogo e da tolerância, antídoto para leituras dogmáticas da verdade que não deixam espaço para uma pluralidade de concepções do bem. Tal tarefa pode devolver uma dimensão

normativa à religião, não como concessão da exterioridade, mas como visão intrínseca ao fato religioso que leva consigo uma visão do mundo global, inclusive uma teoria da sociedade, da política, do direito. Seria de má fé uma concepção laica da ética e do direito que não reconhecesse a herança da religião cristã na estrutura aberta do espaço público. Não obstante, seria incompatível uma identidade religiosa-cultural garantida por lei pelo Estado, porque limitaria a liberdade religiosa na sua globalidade e privaria os direitos culturais da qualidade formativa e melhoradora da condição humana. Mas a realização de tal tarefa é possível se a reflexão teológica entrar nos debates sociais sobre a paz, a justiça, a tolerância, o sentido da vida com argumentos justificados e epistemologicamente orientados, como nos lembra a encíclica *Fratelli tutti* do Papa Francisco<sup>9</sup>.

Em segundo lugar, a contribuição do cristianismo à capacidade de futuro do homem está no seu papel de companhia crítico-profética em relação à sociedade. Provavelmente, a tensão utópica da mensagem evangélica conduz a uma constante reserva para com formas de religião funcionais em relação a um determinado arranjo social, ou auxiliares em torno da coesão ética e cultural. Contudo, renunciar, em nome de uma alteridade escatológica, a uma tradução da experiência religiosa em um horizonte civil, pode acarretar a dificuldade de compartilhamento da diferença cristã que exige a referência ao princípio da contextualidade histórica do exercício de crer. A dimensão messiânico-profética do cristianismo pode agir também na contribuição para o desenvolvimento de uma proximidade fecunda com as perspectivas éticas e antropológicas das religiões<sup>10</sup>. No entanto, pode provocar uma salutar *crise instaurativa* de uma hermenêutica da religião que aponte para a perspectiva de uma sociedade e cultura que ponham no centro os princípios da responsabilidade, generatividade, atenção ecológica, tutela da democracia. Nesse quadro, a urgência de um *ecumenismo criatural* envolve colocar em campo aquela ecologia integral que reinterpreta o humanismo na sua relação constitutiva.

c) *Educar culturalmente a experiência religiosa*. A experiência religiosa se insere na lógica da escolha de vida que compromete o sujeito e a comunidade em um itinerário de aprofundamento. A reflexão teológica deve permitir uma elaboração madura dessa escolha, inserindo-a nos processos culturais que, por meio de uma mudança de mentalidade e de uma educação das necessidades vitais, contribuem para o refazimento da identidade crente. Sobretudo se, no que concerne às fases da vida, se percebe como

<sup>9</sup> Sobre isso, confira: SARTORIO, Ugo. «*Fratelli tutti*». Un sogno da fare insieme. Commento all'enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Padova: EMP, 2020, 145-172.

<sup>10</sup> Como aponta METZ em *Mística dagli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile* (2013): «A teologia é sempre também a tentativa de manifestar experiências novas, de articular de modo simpático-crítico novos estados de ânimo incompreendidos e novas opções de transformá-los em uma questão voltada para a vida eclesial e social. Nesse esforço em torno de uma criteriologia prática de novas experiências e de novos “estados de ânimo”, a própria teologia é, de modo particular, uma busca, ela é hipotético-experimental e não é a escolha, já que quer compreender essas novas experiências como atualização daquela memória perigosa e libertadora de Jesus Cristo [...]. O que para uma teologia disposta a aprender o que é ou não é importante não é absolutamente determinado a priori de maneira clara. Ela é forçada ao experimento, pratica a *recherche du temps* [...] por assim dizer, no *lógos* da teologia (que é sempre também um *lógos* que aprende), a experiências autenticamente novas [...] de maneira crítica e autocrítica» (p. 166-167).

determinadas representações religiosas não são mais adequadas e que uma certa modalidade de crer não parece ser promotora da qualidade da existência e da responsabilidade que dela decorre. Portanto, no que diz respeito à crise de relevância, o cristianismo deveria ser entendido como *inovador de sentido*, sugerindo uma ligação mais empática com a cultura, mas também mais crítica nos confrontos de esquemas ideológicos que presumem possuir as chaves de acesso à realidade.

Sob tais condições, o crer deve se inserir no processo de autorrealização e identificação da pessoa e o cristianismo não pode ignorar que sua tarefa é favorecer tal percurso, sem o qual a fé não se torna um evento humanizador. Trabalhar para atenuar a discrepância entre existência e significado leva o cristianismo a se sintonizar com a *questão* que Deus é para o homem, surpreendente para além de todas as previsões e confiável pois que garante que o ser homem e mulher não se reduz fazer parte de um mecanismo biológico e de uma engrenagem cultural. Tal questão é capaz de se opor ao ceticismo resignado de quem pensa que nada poderá mudar. Disso decorre que a fé cristã<sup>11</sup> representa um laboratório permanente de humanização, no qual a opção da *fraternidade* e do *bem comum* pode ampliar a qualidade do conviver. Tudo isso, porém, exige a requalificação das *comunidades cristãs*<sup>12</sup>, cuja identidade surge de uma prática de vida articulada em torno dos valores do Reino (Cf. ELLACURÍA, 1992, p. 29-69; DUQUOC, 2001, p. 284-315). São estes que protegem a necessidade de identidade não impondo proibições que isolam ou dividem segundo critérios de contraposição, mas propondo a forma ética do dom no qual cada sujeito pode reconhecer a própria humanidade comum. As comunidades cristãs educam, portanto, para a fé se vivem a criatividade evangélica rompendo com a presunção de uma liberdade individualista e superando os imobilismos de tradições éticas e religiosas recurvadas sobre sua própria concha sociocultural. Não é esse, quiçá, o *humanismo inédito* que o cristianismo indica no paradigma da abertura, do cuidado do outro, do dom de si e da vida?

“Se não rompemos a lógica dominante da ordem atual e não nos tornamos capazes de criar, não viveremos para ver o futuro. Estamos condenados à extinção” (ALVES, 1974, p. 109).

## Referências

ALVES, Rubem. Dal paradiso al deserto. Riflessioni autobiografiche. In.: GIBELLINI R. (ed.). *La nuova frontiera della teologia in America Latina*. Brescia: Queriniana, 1975.

<sup>11</sup> Afirma Duquoc em *Cristianesimo, memoria per il futuro* (2002): «A fé não conforta o desejo na sua satisfação e na sua ilusão narcisistas ou infantis, ela o abre para o acolhimento de uma Palavra que o adapta à verdade da sua condição, à exigência da sua justiça, à solicitude pelos oprimidos e à enormidade da sua vocação: entrar na amizade de Deus» (p. 130)

<sup>12</sup> «A história da igreja é o inventário dos impulsos do Espírito que despertaram um indivíduo, uma comunidade, o mesmo da igreja para um testemunho exigente e irradiante do Evangelho de Jesus. São principalmente os indivíduos que abrem a estrada do profetismo, mas essas pessoas excepcionais não são eficazes se a elas não segue uma coletividade, se não colocam em movimento um povo» (CHENU, B. 2000, p. 240).



ALVES, Rubem. **Il figlio del domani**. Immaginazione creatività e rinascita della cultura. Brescia: Queriniana, 1974.

ALVES, Rubem. **Teologia della speranza umana**. Brescia: Queriniana, 1971.

ALVES, Rubem. **What is religion?** New York: Orbis Book; Marynkoll, 1984.

COSTA, Paolo. **La città post-secolare**. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione. Brescia: Queriniana, 2019.

CHENU, B. La Chiesa, popolo di profeti. **Parola Spirito e Vita**, Bologna, n. 41, 2000, p. 237-248.

DOTOLO, Carmelo. **Dio, sorpresa per la storia**. Per una teologia post-secolare. Brescia: Queriniana, 2020.

DOTOLO, Carmelo. **Teologia delle religioni**. Bologna: EMI, 2021.

DUQUOC, Christian. **«Credo la Chiesa»**. Percorsi istituzionali e Regno di Dio. Brescia: Queriniana, 2001.

DUQUOC, Christian. **Cristianesimo, memoria per il futuro**. Brescia: Queriniana, 2002.

ELLACURÍA, Ignacio. **Conversione della Chiesa al Regno di Dio**. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia. Brescia: Queriniana, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Verbalizzare il sacro**. Sul lascito religioso della filosofia. Roma-Bari: Laterza, 2015.

HEEHS, Peter. **Spirituality without God**. A Global History of Thought and Practice. London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury Academic, 2019.

METZ, Johann Baptist. **Mistica dagli occhi aperti**. Per una spiritualità concreta e responsabile. Brescia: Queriniana, 2013.

RADCLIFFE, Timothy. **Accendere l'immaginazione**. Essere vivi in Dio. Bologna: EMI, 2021.

ROSITO, Vincenzo. **Postsecolarismo**. Passaggi e provocazioni del religioso nel mondo contemporaneo. Bologna: EDB, 2017.

SARTORIO, Ugo. **«Fratelli tutti»**. Un sogno da fare insieme. Commento all'enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Padova: EMP, 2020.

*Submetido em: 24/01/2022*

*Aceito em: 28/02/2022*