

L'anti-realismo della religione. Immaginare un differente umanesimo

Carmelo Dotolo

1. Alla ricerca di punti di riferimento: la scommessa della religione

Immaginare quale ruolo della religione e del linguaggio teologico siano potenzialmente fecondi ad una guarigione e progettazione della realtà socio-culturale, implica il prendere atto di una configurazione ambivalente della contemporaneità. *Da un lato*, è segnata da una crisi di modelli interpretativi che incide sugli orientamenti esistenziali e nelle scelte costruttive di una società diversamente organizzata rispetto all'implosione antropologica, ecologica, etica e politica. Crisi che, si badi bene, non necessariamente allerta un pensiero critico, sporgente verso indicazioni di cambiamento che non disturbino oltremodo determinati assetti sociali. *Dall'altro*, serpeggia una disillusione/disincanto rispetto al contributo che la religione potrebbe offrire all'elaborazione e narrazione di un mondo differente. Aspetto, quest'ultimo, che convive con un ulteriore paradosso di senso: mentre si ritiene l'esperienza religiosa laterale nell'organizzazione dei vissuti post-moderni e post-tradizionali, si costata il pervasivo rientro sulla scena sociale delle religioni, della ricerca di 'spiritualità' che tratteggiano itinerari di ricerca meno ideologicamente connotati (cf. HEEHS, 2019). A tal punto che è all'ordine del giorno il dibattito su quale e quanta religione è ammissibile nello spazio pubblico e a quali condizioni può essere 'tollerata' perché non confligga con i dispositivi di una laicità che ha maturato requisiti di autosufficienza programmatica (cf. HABERMAS, 2015, 286-304). Seppur in forma diversa rispetto alle letture sociologiche di un recente passato, riemerge la questione circa la funzione della religione (e del cristianesimo) e se la verbalizzazione di siffatta funzione sia in grado di superare l'esame di maturità della società post-secolare (cf. DOTOLO, 2020).

Appare chiaro che, senza entrare nel merito del reticolo interpretativo di ciò che si intende per secolarizzazione nelle sue sfumature contenutistiche¹, è difficilmente argomentabile un percorso d'analisi culturale ritenendo l'esperienza religiosa ospite occasionale e parassitaria nello spazio antropologico culturale. Di contro, una lettura che non ricalchi posizioni pregiudiziali circa l'inutilità e/o dannosità della religione per i processi di acquisizione di libertà e diritti, deve interagire con il precipitato di senso che la religione delinea all'interno della storia, assumerne la valenza simbolica e immaginale, decostruire moduli teoretici ed etici che schermano l'intenzionalità del religioso nella

¹ 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.

sua cooperazione all'umanizzazione. Una interpretazione aperta richiede una preliminare cognizione dello specifico della 'religione', pur nella consapevolezza della sua complessità di senso che non si esaurisce nella multiformità delle sue espressioni. In quest'ottica, la scelta di assumere il cristianesimo quale *partner* per la costruzione di un immaginario differente rispetto ai caratteri abitualmente attribuitigli, implica dispiegare la sua identità quale sistema di senso che impatta, anche divergendo, con la lettura *mainstream* del rapporto tra realtà socio-culturale ed esperienza religiosa.

Sulla falsariga di tale ipotesi, cioè del riconoscere che il rientro della religione nello spazio di tutti va interpretato e non subito come l'ennesima ricaduta protettiva e impaurita dai cambiamenti in atto, se non si vuole minimizzare l'inarginabile e problematico 'rimosso' del bisogno di credere, è opportuno mettersi in ascolto critico delle *potenzialità della religione nel suo riferimento all'umano*, senza negarne ricadute e fallimenti che talvolta hanno reso il cristianesimo distante dai dinamismi dell'esistenza, fino a ridursi ad una stanca e irrilevante presenza culturale. Sotto tale angolatura, la proposta di Rubem Alves conserva una certa freschezza e originalità, là dove scorge nella teologia e nella religione «una ricerca di punti di riferimento, di nuovi orizzonti che ci permettano di trovare un senso nel caos che ci ingoia» (ALVES, 1975, p. 425). Si tratta, quindi, di riscoprire l'*u-topico* di una religione che ha a che fare con le questioni decisive dell'esistenza e che suggerisce una feconda narrazione di un mondo caratterizzato dall'evoluzione dell'amore come valore progettuale. Il che invoca un cambio di paradigma, là dove se ne coglie l'inadeguatezza in rapporto ai processi di dissoluzione e ricostruzione richiesti dai cammini della storia. E, al tempo stesso, ad osare un nuovo collegamento tra i dati della nostra esperienza e schemi di lettura che respirino l'orizzonte di attese diverse. È in gioco un orientamento che si iscrive nella prospettiva della vita come risorsa, liberando quelle strutture linguistiche che la religione indica, ma che restano prigioniere di un impianto che impedisce di vedere il mondo stupendosi della sua ricchezza simbolica e creativa.

2. Ricomprendere il messianismo umanistico

Uno dei punti chiave del potenziale terapeutico e progettuale della religione e del cristianesimo è la possibilità di una liberazione dell'umano nella sua concretezza storica, possibilità che si articola in un percorso di autentica umanizzazione a fronte della riduzione dell'umano a figure (o controfigure) che ne smarriscono il valore e la dignità². In questa attenzione c'è una convergenza dell'intenzionalità dell'umanesimo quale orizzonte interpretativo, là dove messianismo umanistico e umanesimo messianico collaborano ad una cultura di promozione dell'umano a fronte di opzioni alienanti³. Entro questo assunto di base si staglia uno snodo ermeneutico decisivo: qual è l'apporto specifico dell'umanesimo cristiano, cioè di quel messianismo umanistico che vive la

² Il teologo brasiliano usa una immagine efficace: il 'dinosaurio' con la sua logica. Cf. *Il figlio del domani. Immaginazione creatività e rinascita della cultura*, Queriniana, Brescia 1974, 11-67.

³ Così annota R. ALVES, *Teologia della speranza umana*, Queriniana, Brescia 1971, 210-211: «Il messianismo umanistico vede così la soluzione con grande chiarezza: solo come creatore della storia l'uomo trova la sua vita autentica; solo quando l'uomo è il creatore della storia c'è speranza per il mondo». Cf. 152-155.

tensione dialettica di una storia di sofferenze e attese, di disperazione e di speranza? Quale linguaggio 'altro' può narrare e prefigurare un reale cambiamento contro la normalizzazione di una visione del mondo e della vita?

Non c'è dubbio che la vocazione alla libertà che connota la proposta cristiana s'inscrive nella prospettiva del Dio che, nell'assumere l'irredenzione della storia, l'apre ad una trasformazione, ad una creazione nuova. Alla base di tali storie di liberazione agisce l'evento-principio pasquale, «linguaggio della politica di Dio in atto nella storia» (ALVES, 1971, p. 197). Ed è proprio la *resurrezione* a costituire il volano di una immaginazione creativa, performante, in grado di produrre un immaginario differente in rapporto alla questione del senso dell'esistenza e della giusta ricollocazione di donne e uomini nella qualità della reciprocità relazionale.

Il linguaggio della risurrezione perciò fa riferimento a ciò che noi possiamo attenderci dalla storia, in quanto viene penetrata, liberata, rivivificata dalla libertà di Dio per la storia. Indica la possibilità dell'evento, del *novum*, della creazione del nuovo. In questo contesto è possibile sperare. Vivere nella luce della risurrezione è vivere nella tensione escatologica, nell'attesa del nuovo soggetto e del nuovo domani (ALVES, 1971, p. 198).

È a questo livello che si può affermare che la risurrezione esprime il paradigma del *messianismo umanistico*, in quanto attiva una 'rivoluzione' dello *status quo* e l'abbandono di modelli di umanità, società, politica dominati dall'ideologia del 'politicamente corretto'. Anzi, l'evento pasquale urta contro un 'certo realismo' di piccolo cabotaggio, convinto che il destino non sia oltrepassabile, ripiegato nelle presunte certezze che i fatti e il 'principio di realtà' non autorizzano ad altre interpretazioni in vista ad una visione del mondo alternativa⁴. Adeguarvisi vuol dire evitare inutili nevrosi, tipica espressione di chi ritiene che altre prospettive non siano possibili; soprattutto, quelle legate all'*ordine* dell'*amore* che depotenzierebbe l'idea di una gestione del sociale e del politico basata sugli unici teoremi della efficienza, competitività, della normatività tecnologica. Simile realismo si alimenta di una razionalizzazione che si muove secondo registri regolati dalla logica del potere e del profitto. Il che non indica una pretestuosa critica alla società e politica contemporanea, ma esplicita una lettura che nasce dai processi di alienazione umana e reduplicazione mascherata della schiavitù. Pertanto, solo una teologia che assuma il linguaggio di libertà può configurare una proposta di liberazione umana attenta alla storia nel suo cammino non privo di opacità e regressioni disumanizzanti⁵.

⁴ Si legge in *Il figlio del domani* (1974): «L'immaginazione sa, anche se in modo inconscio, che l'ordine delle cose che noi chiamiamo realtà è costruito su presupposti irrazionali. Il realismo non vede questo fatto. Ponendosi come il criterio di validità il realismo rende impossibile per l'uomo vedere l'assurdità che giace proprio alle basi della nostra società. Ma a che cosa l'immaginazione darà il nome di realtà vera? Dal suo punto di vista, la realtà non è ancora nata» (ALVES, 1974, p. 145). Cf. RADCLIFFE, 2021, p. 13-51.

⁵ «Il linguaggio di fede, in quanto linguaggio determinato dalla storia e per la storia, non parla di un regno meta-storico, meta-terrestre in cui le speranze vengono appagate e le sofferenze eliminate. Rimane totalmente storico, sia nei suoi verbi che nei suoi nomi, ed è in questo contesto e in questo contenuto storici e terrestri che esso parla della realtà e della possibilità della liberazione umana, della realtà e della possibilità di libertà per la vita» (ALVES, 1971, p. 236).

3. Il contributo della religione e del cristianesimo per un diverso umanesimo

Entro queste coordinate di fondo, la cui validità teoretica è tutt'altro che sorpassata dalle attuali falle del sistema politico globale, da una crisi del *Welfare*, dall'irruzione di una catastrofe ecologica, la questione cruciale è quale ruolo può e deve svolgere la religione nel suo linguaggio e capacità critica⁶. Compito urgente chiamato a leggere la crisi antropologica come effetto parassitario di una organizzazione dell'esistenza che oblia i volti concreti della sofferenza, della miseria, della rassegnazione rispetto agli orizzonti di attesa di migliaia e migliaia di donne e uomini. La religione porta con sé una energia contro-culturale e immaginativa in quelle situazioni di non-libertà, soprattutto se elabora la 'memoria delle vittime e dei sofferenti' come indicatore dell'evento creativo a cui l'esperienza religiosa e le comunità cristiane sono deputate. La prospettiva è delineata con lucidità: la religione introduce un principio di trasgressione di una visione statica e rassegnata del mondo-della-vita; interrompe la falsa coscienza di chi non si rende conto che un realismo passivo addormenta gli aneliti di libertà, mostrandoli impotenti e consigliando di adattarsi alla realtà così come di presenta. Si tratta, invece, di sognare, immaginare, così come attestano la potenza narrativa dei miti e performativa del gioco che disegnano l'utopia di un diverso modo di pensare e vivere. In essi viene riformulato il 'principio del piacere' inteso come aspirazione a scelte che valorizzino il dono della convivialità, dell'ospitalità, dell'impegno per gli altri, così come attestato dalla simbolica religiosa. È il desiderio che dà forma alla realtà, perché incrementa una qualità dell'esistenza che punta al bene di tutti, quel desiderio distante dai lidi dell'illusione e permeato dalla immaginazione profetica. Se le illusioni «sono un modo per cancellare la sofferenza che nasce dalla coscienza di non poter cambiare il mondo» (ALVES, 1974, p. 157), l'immaginazione è lotta creativa per una trasformazione del mondo, che non è affatto ripetitiva del reale, ma inventiva di un possibile e inedito stile di vita. Il potere immaginale si dispiega nella cura di uno stile educativo dei processi che delinea l'identità cristiana sensibile alla lotta per una esistenza dignitosa per tutti. Sulla base di tali sollecitazioni mi sembra siano tre gli indicatori che possono implementare un diverso umanesimo: a) il nesso *ethos e diritti umani*; b) *cooperare ad un nuovo spazio pubblico*; c) *educare culturalmente l'esperienza religiosa*.

a) *Tra ethos e diritti umani*. È opinione condivisa da molti studiosi che la crescita dei fondamentalismi sia espressione di una difficoltà presente nell'autocomprensione dei soggetti e delle società: quella di accentuare la portata dell'identità come segno di appartenenza e di individuazione del senso dell'esistenza. Se tale esigenza è in linea di massima legittima, lo è di meno quando viene articolata in forme di etnocentrismo, in virtù delle quali il dialogo e lo scambio interculturale è pensato come possibile fenomeno degenerativo dell'identità. Dietro una simile convinzione agisce una teoria di cultura in cui il valore della differenza è reputato un rischio, se non assimilabile entro precise regole comportamentali. Tale rischio non è pura invenzione di ipotesi sociologiche, ma affonda i suoi tentacoli nell'esperienza complicata della multiculturalità, dove le politiche di convivenza devono far i conti con la difficile apertura all'universale

⁶ In *What is religion?* (1984), Alves scrive che la religione «dà dignità all'immaginario» (p. 18).

culturale ed etico. Appare evidente che un possibile superamento di tale posizione è praticabile solo se ci si educa ad una *relatività culturale* che esige il mettere in gioco credenze, modelli conoscitivi standardizzati, pratiche comportamentali che sfuggono ad una riflessione contestuale in vista di una nuova identità personale e sociale. Verosimilmente, l'ipotesi di una crescita della condizione umana è possibile a condizione che si individui un parametro transculturale come orizzonte ispirativo, rintracciabile nella categoria della *fraternità tra i diversi* e nella categoria di *laicità* come spazio dell'*ethos* comune. La categoria di fraternità si pone come sospetto critico al pregiudizio dell'altro come nemico, come negativo per me. Seppur fragile nella sua cifra etica, essa esige un cammino di avvicinamento all'altro che parte dalla comune esperienza di *estraneità relazionale*, che le appartenenze anagrafiche non possono supplire al pari di quelle sociali. La consapevolezza dell'estraneità che precede l'identità e l'accompagna, può essere l'inizio di una diversa coscienza del cammino interculturale, in quanto mostra una profondità antropologica nell'lo che assume lo spazio prospettico culturale come itinerario per un reciproco riconoscimento. In ciò l'orizzonte della fraternità appare come la svolta per un possibile convenire dell'uno verso l'altro, dove l'identità non è preclusa, ma invitata a superarsi verso forme di convivialità generate da un co-apprendimento evolutivo.

Ne consegue un ulteriore passaggio: è il momento etico la trama che può collegare i fili di una pluralità di punti di vista culturali e religiosi. Porre al centro l'*ethos* e i diritti dell'uomo come indicatori di una costruzione dell'umano nella logica della responsabilità e del riconoscimento, significa inscrivere le culture e le religioni nei limiti delle loro interpretazioni dell'umano, ma anche testarle sul principio del primato dell'altro, sulla consapevolezza della centralità del dovere della cura del prossimo, sulla forma di un amore che sa assumersi il destino di ogni uomo e donna. La laicità può garantire la realizzabilità di una convivialità delle differenze. Alle religioni spetta il compito di alimentarle con la coscienza del *plusvalore* della trascendenza che percepisce nel nome di Dio il senso profondo dell'esistenza (cf. ALVES, 1984, 70-79). Nel cristianesimo, in virtù della singolarità di Gesù Cristo, è rintracciabile il paradigma della transizione all'altro come movimento rivoluzionario della storia nella sua portata universale, dentro il quale è tracciabile il cammino di un'inedita interculturalità.

b) *Cooperare ad un nuovo spazio pubblico*. Educare all'uomo inedito implica un cambiamento interpretativo dell'esperienza religiosa che non può più attestarsi su territori dell'individuale e del privato culturale. Questo punto appare in tutta la sua delicatezza, soprattutto in presenza di retaggi concettuali legati a forme particolari di religione civile, in cui il legame con la sfera politica e sociale ha sovraccaricato ideologicamente il ruolo dell'esperienza religiosa. Nel caso del cristianesimo ciò si è palesato nella crisi di una certa idea di cristianità che, alle soglie del Vaticano II, appellava all'urgenza di una svolta sul modello di cristianesimo e sul ruolo della sua responsabilità pubblica. L'attuale configurazione geo-politica non consente più, pena l'esito di un'irrelevanza del messaggio, una distanza del cristianesimo (e delle religioni) dai luoghi dove prende forma l'identità culturale e sociale: lo *spazio pubblico*. Certo, la difficoltà di attuare una responsabilità pubblica del cristianesimo deriva dall'esigenza di una corretta interpretazione del suo ruolo nella costruzione della cittadinanza. Di là da logiche proselitistiche, la legittimità ad intervenire nel dibattito pubblico da parte del

cristianesimo è ascrivibile alla sua posizione di orizzonte etico e di fonte di valori che mirano alla elaborazione di una cultura della dignità umana (cf. DOTOLO, 2021, p. 199-224). Su tale comune denominatore etico-antropologico, il cristianesimo può tradurre il dovere-diritto di una convivenza plurale attraverso la sua particolare ermeneutica dell'umano che appella a scelte di liberazione da alienazioni, soprusi, violenze, emarginazioni in nome di altre teorie. In questo, un importante impulso acceleratore è dovuto alla dichiarazione *Dignitatis humanae* del Vaticano II sul diritto alla libertà religiosa. Di fatto, ciò implica una duplice scelta.

In primo luogo, si tratta di porre in atto una collaborazione critica e costruttiva del cristianesimo all'interno della ragione pubblica come idea regolatrice, in grado di tendere ad una universalizzazione dei diritti umani attraverso il dialogo e la tolleranza, antidoto a letture dogmatiche della verità che non lasciano spazio ad una pluralità di concezioni del bene. Tale compito può ridare dimensione normativa alla religione, non come concessione dall'esterno, ma quale visione implicita al fatto religioso che reca con sé una visione del mondo globale, inclusa una teoria della società, della politica, del diritto. Sarebbe in cattiva fede una concezione laica dell'etica e del diritto che non riconoscesse l'eredità della religione cristiana nella struttura aperta dello spazio pubblico. Nondimeno, sarebbe incompatibile un'identità religiosa-culturale garantita per legge dello Stato, perché limiterebbe la libertà religiosa nella sua globalità e priverebbe di qualità formativa e migliorativa della condizione umana i diritti culturali. Ma la realizzazione di tale compito è possibile se la riflessione teologica entra nei dibattiti sociali sulla pace, giustizia, tolleranza, senso della vita con argomentazioni giustificate ed epistemologicamente avvertite, come ricorda l'enciclica *Fratelli tutti* di Papa Francesco⁷.

In secondo luogo, il contributo del cristianesimo alla capacità di futuro dell'uomo, sta nel suo ruolo di compagnia critico-prophetica nei riguardi della società. Probabilmente, la tensione utopica del messaggio evangelico spinge ad una costante riserva verso forme di religione funzionali ad un determinato assetto sociale, o ausiliari circa la coesione etica e culturale. Tuttavia, rinunciare in nome di un'alterità escatologica ad una traduzione dell'esperienza religiosa in un orizzonte civile, può avere come conseguenza la difficoltà di condivisione della differenza cristiana che esige il riferimento al principio della contestualità storica dell'esercizio credente. La dimensione messianico-prophetica del cristianesimo può agire anche nel contribuire a sviluppare una feconda prossimità alle prospettive etiche e antropologiche delle religioni⁸. Nondimeno, può

⁷ Su ciò cf. U. SARTORIO, «Fratelli tutti», *Un sogno da fare insieme. Commento all'enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, EMP, Padova 2020, 145-172.

⁸ Puntualizza Metz in *Mistica dagli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile* (2013): «La teologia è sempre anche il tentativo di manifestare esperienze nuove, di articolare in modo simpatico-critico nuovi incompresi stati d'animo e nuove opzioni e di trasformarli in una domanda rivolta alla vita ecclesiale e sociale. In questo sforzo attorno a una criteriologia pratica di nuove esperienze e di nuovi "stati d'animo", la stessa teologia è, in un modo particolare, alla ricerca, essa è ipotetico-sperimentale e non è a scelta, poiché vuole comprendere queste nuove esperienze come attualizzazione di quella memoria pericolosa e liberante di Gesù Cristo [...]. Ciò che per una teologia disposta ad apprendere è o non è importante non è assolutamente determinato chiaramente a priori. Essa è costretta all'esperimento, pratica la *recherche du temps* [...] per dare parola, nel *lógos* della teologia (che è sempre anche un *lógos* che apprende), ad esperienze autenticamente nuove [...] in modo critico ed autocritico» (p. 166-167).

provocare una salutare *crisi instaurativa* di un'ermeneutica della religione che punti sulla prospettiva di una società e cultura che mettano al centro i principi della responsabilità, generatività, attenzione ecologica, tutela della democrazia. In tale quadro, l'urgenza di un *ecumenismo creaturale* comporta il mettere in campo quell'ecologia integrale che rilegge l'umanesimo nella sua relazione costitutiva.

c) *Educare culturalmente l'esperienza religiosa*. L'esperienza religiosa si innesta nella logica della scelta di vita che impegna il soggetto e la comunità in un itinerario di approfondimento. La riflessione teologica deve consentire un'elaborazione matura di tale scelta, inserendola nei processi culturali che, attraverso un cambio di mentalità e un'educazione dei bisogni vitali, concorrono a ritessere l'identità credente. Soprattutto se, in riferimento alle fasi della vita, si percepisce come determinate rappresentazioni religiose non siano più adeguate e che una certa modalità di credere non appare promotrice della qualità dell'esistenza e della responsabilità che ne deriva. Pertanto, riguardo alla crisi di rilevanza, il cristianesimo dovrebbe essere inteso come *innovativo di senso*, suggerendo un legame più empatico con la cultura, ma anche più critico nei confronti di schemi ideologici che presumono di avere le chiavi di accesso alla realtà.

A tali condizioni, il credere deve inserirsi nel processo di autorealizzazione e identificazione della persona e il cristianesimo non può ignorare che suo compito è favorire tale percorso, senza il quale la fede non diventa un evento umanizzante. Lavorare ad attenuare la discrepanza tra esistenza e significato, porta il cristianesimo a sintonizzarsi con la *domanda* che Dio è per l'uomo, sorprendente oltre ogni previsione e affidabile perché garantisce che l'essere uomini e donne non si riduce a far parte di un meccanismo biologico e di un ingranaggio culturale. Tale domanda è in grado di opporsi al rassegnato scetticismo di chi pensa che nulla potrà cambiare. Ne consegue che la fede cristiana⁹ rappresenta un laboratorio permanente di umanizzazione, in cui l'opzione della *fraternità* e del *bene comune* può allargare la qualità del convivere. Tutto questo, però, esige la riqualificazione delle *comunità cristiane*¹⁰, la cui identità scaturisce da una pratica di vita articolata attorno ai valori del Regno (Cf. ELLACURÍA, 1992, p. 29-69; DUQUOC, 2001, p. 284-315). Sono questi che custodiscono il bisogno d'identità non imponendo divieti che isolano o dividono secondo criteri di contrapposizione, ma proponendo la forma etica del dono nel quale ogni soggetto può riconoscere la propria comune umanità. Le comunità cristiane educano, perciò, alla fede se vivono la creatività evangelica rompendo con la presunzione di una libertà individualistica e superando gli immobilismi di tradizioni etiche e religiose ripiegate nel proprio guscio socio-culturale. Non è, forse, questo *umanesimo inedito* che il cristianesimo indica nel paradigma dell'apertura, della cura dell'altro, del dono di sé e della vita?

⁹ Afferma Duquoc in *Cristianesimo, memoria per il futuro* (2002): «La fede non conforta il desiderio nella sua soddisfazione e nella sua illusione narcisistiche o infantili, essa lo apre all'accoglienza di una Parola che lo adatta alla verità della sua condizione, all'esigenza della sua giustizia, alla sollecitudine per gli oppressi e alla dismisura della sua vocazione: entrare nell'amicizia di Dio». (p. 130).

¹⁰ «La storia della chiesa è l'inventario degli impulsi dello Spirito che hanno destato un individuo, una comunità, l'insieme della chiesa per una testimonianza esigente e irradiante dell'evangelo di Gesù. Per lo più sono gli individui che aprono la strada del profetismo, ma queste persone eccezionali non sono efficaci se ad esse non subentra una collettività, se non mettono in movimento un popolo» (CHENU, B. 2000, p. 240).

“Se non spezziamo la logica dominante dell’attuale ordine e non diventiamo capaci di creare non vivremo per vedere il futuro. Siamo condannati all’estinzione” (ALVES, 1974, p. 109).

Bibliografia

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

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.