

INTRODUZIONE

1. La stagione civile che stiamo vivendo è di grande incertezza. Le stesse diagnosi che gli analisti ne propongono, spesso sommarie e perentorie, appaiono tra loro spiccatamente divergenti, nei contenuti e nei toni.

Grande fortuna ha incontrato la tesi, che vede il tempo presente come tempo di transizione dal *moderno* al *post-moderno*. La formula è sintetica e facile; a tale circostanza probabilmente è legata la sua fortuna. Essa è però insieme assai imprecisa. Se non altro, perché imprecisa è già la figura del *moderno*. In tal senso, essa incoraggia a rimuovere gli interrogativi che la grande stagione moderna ha lasciati aperti, per passare precipitosamente ad altro. Propone inoltre l'inconveniente obiettivo d'essere stata proposta dagli apologeti del cosiddetto *postmoderno*; una tale circostanza ha proiettato un comprensibile sospetto sulla categoria. E tuttavia, occorre riconoscere che la formula ha un'indubbia pertinenza descrittiva: nei tempi più recenti sono venuti a grande evidenza tratti problematici di quella cultura pubblica, che è apparsa dominante nell'arco della storia moderna dell'Occidente. Una tale dominanza è stata possibile, per altro, a prezzo di deprecabili indulgenze della cultura pubblica alla retorica. Più precisamente, a prezzo della rimozione delle consistenti questioni, che le nuove forme civili della vita comune proponevano alla coscienza del singolo. Appunto la separazione tra cultura pubblica e coscienza privata è uno dei tratti qualificanti – e problematici – del cosiddetto *moderno*. L'auspicio di un passaggio radicale, 'rivoluzionario', al *postmoderno* minaccia di assumere in tal senso la consistenza di un incoraggiamento assai

ingenuo e irresponsabile ad un'irreale autoreferenzialità della coscienza individuale.

L'accelerazione civile investe anche la figura della religione. Essa conosce un ritorno di un interesse, si dice con crescente insistenza; proprio tale ritorno ha di che apparire come un ulteriore indice del commiato dalla cultura moderna. Il ritorno della religione è fenomeno appariscente; e tuttavia assai dubbio quanto alla sua obiettiva consistenza. La cultura moderna, laica e liberale, pareva condannare la religione alla clandestinità sociale. La rimozione sociale della religione era alimentata soprattutto da due ordini di fattori: per un primo lato (epistemologico), il primato riconosciuto al sapere scientifico; per un secondo lato (sociologico), la separazione tra le sfere del pubblico e del privato.

Il primato della scienza alimentava il sospetto sistemico nei confronti della religione, la quale appare per sua natura propensa ad affidarsi ai miti e alle leggende, alla narrazione, alla poesia, in generale a forme simboliche e non concettuali del sapere. La pretesa della scienza di valere addirittura come forma di *sapienza* – di sapere dunque che istruisce a proposito del difficile mestiere di vivere – conosce nei decenni recenti una netta caduta di credibilità. È disposto in tal senso lo spazio propizio per un ritorno di interesse per quelle tradizioni religiose, che la cultura moderna pareva aver confinato entro la sfera dell'esoterico.

La separazione delle due sfere, del pubblico e del privato, d'altra parte, alimenta una prevedibile e anche appariscente crisi del soggetto individuale. Appunto a tale crisi è cercato rimedio mediante il ritorno alla religione.

La religione che ritorna attinge le proprie risorse, di necessità, alle grandi tradizioni del passato. Non configura però certo un improbabile ritorno al passato. Il volto della religione che ritorna appare, al contrario, decisamente altro rispetto a quello della religione tradizionale. Come precisare tale volto? E più radicalmente, si può davvero parlare di *una* nuova religione? oppure occorre registrare una pluralità di figure tanto disparate e contraddittorie, da rendere

impossibile la riconduzione ad un qualsivoglia idealtipo unico?

All'origine della scelta del tema del Convegno, di cui sono qui pubblicati gli atti, promosso dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e tenutosi presso la sede della stessa Facoltà il 26-26 febbraio 2003, stava un'ipotesi relativamente precisa, avvalorata da molti indizi, di fatto proposta da molti analisti¹. La religione postmoderna avrebbe

¹ La letteratura che si occupa delle nuove forme della religione è sterminata, e certo non è qui il caso di tentarne una recensione. L'uso esplicito della categoria *religione postmoderna* è solo eccezionale, più facilmente proprio dei non addetti ai lavori, anche teologi; così per esempio J.B. METZ, *Memoria passionis, memoria sovversiva*, «Il Margine» 4 (1994), che usa l'espressione in senso spregiativo; la letteratura sociologica, antropologica e religionista ricorre per altro spesso alla associazione delle nuove forme della religione con la categoria del *postmoderno*; per esempio, per riferimento all'ambito italiano: S. MARTELLI, *La religione nella società postmoderna*, EDB, Bologna 1990; A.N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, EDB, Bologna 1993; M. INTROVIGNE, *Il sacro postmoderno*, Gribaudi, Milano 1996; P. HEELAS (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Clarendon Press, Oxford 1998; tra i sociologi della religione che, negli ultimi vent'anni si sono più assiduamente occupati delle nuove forme della religione e, pur non usando la precisa espressione *religione postmoderna*, ne hanno evidenziato i tratti de-istituzionalizzati e soggettivi, sono D. Hervieu-Léger e G. Davie; della loro vasta produzione segnaliamo: R. DUCRET - D. HERVIEU-LÉGER - P. LADRIÈRE (cur.), *Christianisme et modernité*, Du Cerf, Paris 1990; D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Mémoire*, Cerf, Parigi 1993; D. HERVIEU-LÉGER, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, con la collaborazione di F. Champion (orig. 1987), ed. italiana a cura di S. Abruzzese, Queriniana, Brescia 1989; D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Calmann-Lévy, Parigi 2001; G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994; G. DAVIE - D. HERVIEU-LEGER (cur.), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris 1996; G. DAVIE, *Religion in Modern Europe - A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford 2000; propone la medesima immagine spiccatamente soggettiva ed emozionale della religione recente, proponendone per altro un apprezzamento positivo, D. JEFFREY, *Jouissance du sacré, Religion et postmodernité*, Armand Colin, Paris 1998, l'espressione più rappresentativa della *religione postmoderna*, anche se più indeterminata, è il *New Age*; sul tema gli studi sono molto numerosi; tra i più convincenti quello P. HEELAS, *La New Age. Celebrazione del Sé e sacralizzazione della Modernità* (1996), Editori Riuniti, Roma 1999; recentemente è stato pubblicato anche un documento redatto da due Consigli vaticani, il Pontificio Consiglio per la

fisionomia spiccatamente soggettiva; sostanzialmente immune da ogni referenza alla cultura sottesa alle forme dello scambio sociale, sarebbe territorio riservato in maniera esclusiva all'*anima*. Ogni religione, ovviamente, è fatto dell'*anima*; non però *invenzione* dell'*anima*. Mentre proprio questa sarebbe la fisionomia della nuova religione: essa è *invenzione*, alla quale ricorre un'*anima* senza mondo, e dunque anche senza figura, per darsi appunto una figura.

Il repertorio simbolico al quale ricorre l'*anima*, per inventare la propria religione, è per la gran parte attinto alle grandi tradizioni religiose del passato, e alla tradizione cristiana in particolare. A quel repertorio l'*anima* attinge però in maniera selettiva, refrattaria ad ogni ortodossia, unicamente guidata da questo intento di fondo, dare espressione a ciò che essa porta dentro e che le forme della cultura pubblica non consentono di esprimere. In tal senso la religione postmoderna è di necessità *irresponsabile*; essa pare addirittura come la sanzione ideale (o *ideologica*) dell'*irresponsabilità*. Il singolo non è soltanto esonerato dal compito di rendere ragione di sé a fronte di altri, nel quadro delle relazioni secolari²; ma trova nella religione la nobilitazione di un tale esonero quale espressione della sua singolarità *assoluta* e insindacabile. La coscienza religiosa può comunicare unicamente nelle forme di una sorta di contagio emotivo.

Cultura e il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Gesù Cristo portatore di acqua viva. Una riflessione cristiana sul New Age*, Paoline, Milano 2003, che indica anche la letteratura essenziale sul tema; un repertorio assai utile per la ricognizione dell'intricata situazione delle religioni presenti in Italia è CESNUR [Centro Studi sulle Nuove Religioni], *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, a cura di M. INTROVIGNE - P. ZOCCATELLI - N.I. MACRINA - V. ROLDAN, ElleDiCi, Torino-Leumann 2001.

² I rischi di una religione, che abdichi al compito di rendere ragione di sé, che si separi dunque dalla ragione, sono stati segnalati efficacemente nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II con preciso riferimento alla fede cristiana: «La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione» (n. 48).

Questo *identikit* assai sommario della religione postmoderna ha ovviamente necessità di essere precisato, e anche discusso in radice quanto alla sua pertinenza. Sembrano smentire il ritratto sommario sopra proposto almeno tre fenomeni, che indubbiamente concorrono a definire il ritorno recente della religione: (a) la nascita di *nuove religioni*, e all'interno stesso della Chiesa cattolica di nuovi *movimenti*, i quali comportano indubbiamente un'appartenenza, e anzi una fin eccessiva appartenenza³; (b) il ritorno dei *fondamentalismi*⁴, di figure di religione dunque fanatiche dell'ortodossia; (c) finalmente il ritorno della *religione civile*⁵. Se e come tali figure si rapportino alla figura di una

³ L'accostamento qui suggerito tra i molti *movimenti* recentemente nati nella Chiesa cattolica e le *nuove religioni* nate soprattutto nel contesto nord americano ha di che apparire 'tendenzioso'; la nascita dei *movimenti* è infatti apprezzata spesso dalla letteratura e dall'episcopato come un segno dello Spirito; e tuttavia quell'accostamento è raccomandato, quanto meno fin che ciò ponga nella prospettiva della considerazione socioreligiosa; esso non intende in alcun modo suggerire una pregiudiziale valutazione negativa dei *movimenti*; del tema ci siamo occupati in un saggio, G. ANGELINI, *I «movimenti» e l'immagine storica della Chiesa. Istruzione di un problema pastorale*, «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 530-557, nel quale è possibile trovare anche indicazioni bibliografiche a proposito dell'abbondante letteratura sul tema delle *nuove religioni*.

⁴ La produzione sul tema è assai abbondante; citiamo pochi studi che cercano di situare il fenomeno del fondamentalismo sullo sfondo della transizione civile: E. PACE, *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*, Il Mulino, Bologna 1998; A. BURGIO - D. LOSURDO (a cura di), *Fondamentalismi*, Quattro venti, Urbino 1999 (raccolge gli atti di un convegno del 1966, mirato a correggere la rappresentazione convenzionale del fondamentalismo, che lo associa all'immagine stereotipa del fanatismo islamico, nemico dei valori della modernità; mette in luce figure di fondamentalismo presenti nella stessa cultura laica occidentale); J.-F. MAYER, *I fondamentalismi tra religione e politica*, LDC, Torino-Leumann 2001; con attenzione ai problemi della convivenza civile vedi S. CECCANTI, *Una libertà comparata: libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, Il Mulino, Bologna 2001.

⁵ Anche sul tema della religione civile la letteratura recente è assai abbondante; ricordiamo a modo di sintesi lo studio recente di M. CANGIOTTI, *Modelli di religione civile*, Morcelliana, Brescia 2002; nell'ultimo decennio ricordiamo anche G. CAMPANINI - P. NEPI, *Cristianità e modernità: religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, AVE, Roma 1992; G.E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, La-

religione dell'*anima*, quale quella sopra abbozzata, è questione che deve essere discussa. Davvero si tratta di tendenze divergenti? oppure si tratta di tendenze segretamente legate da un'obiettivo correlazione?

In ogni caso è difficile mettere in dubbio che la religione dell'*anima*, sullo scenario europeo in specie, ha una presenza decisamente egemone. Essa propone problemi consistenti alla responsabilità della Chiesa, e prima ancora alla coscienza di ogni cristiano. Si tratta di problemi pratici, la cui istruzione per altro suppone consistenti chiarimenti teorici. Essi non paiono essere adeguatamente percepiti fino ad oggi; tanto meno essi sono realizzati. La tentazione forte è di salutare il ritorno della religione con affrettato compiacimento, senza avvertirne le ambiguità e quindi anche le necessità di discernimento.

La religione dell'*anima*, d'altra parte, trova obiettive complicità nella stessa tradizione cristiana. Ci riferiamo in particolare a quella linea della tradizione che da Agostino giunge fino a Lutero e al pietismo; come pure al prestigio indubbio che ha conosciuto la figura *mistica* della fede nella storia della spiritualità cattolica in epoca moderna. Già sotto questo profilo la formula che oppone moderno e post-moderno ha di che apparire alquanto affrettata e sbrigativa.

La categoria di *postmoderno*, come configurata in specie dalla riflessione teorica, dei filosofi *in primis*, prospetta un'antitesi che appare sbrigativa. Essa è raccomandata dall'attenzione prevalente, se non esclusiva, ai mutamenti che si producono a livello di discorsi riflessi, e quindi di comunicazione pubblica. Sotto tale profilo, perdono decisamente credito le *grandi narrazioni*, le pretenziose interpretazioni sintetiche della vicenda storica (*ideologie*), alle quali si era affidata la ricerca di consenso sociale nella stagione dell'av-

terza, Roma 1999; *Identità nazionale e religione civile in Italia*, numero monografico di «Rassegna Italiana di Sociologia» 2 (1999), Il Mulino, Bologna 1999; C. TULLIO ALTAN, *Italia: una nazione senza religione civile: le ragioni di una democrazia incompiuta*, presentazione di R. Cartocci, Istituto editoriale veneto friulano, Udine 1995; V. POSSENTI, *Religione e vita civile: il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001.

vento delle masse al potere. Il *declino delle ideologie* non interessa certo solo le forme del confronto pubblico, ma anche quelle della coscienza personale, dunque della percezione significativa del reale tutto ad opera del soggetto individuale. E tuttavia la comprensione delle trasformazioni antropologico culturali indotte dalla recente accelerazione civile propone compiti più complessi rispetto a quelli che può riconoscere l'attenzione alla transizione politica e istituzionale in genere. Delle forme della *coscienza* la riflessione recente si occupa assai meno rispetto a quanto essa si occupi di teorie, di istituzioni e di movimenti collettivi.

Questa circostanza concorre, per la sua parte, ad alimentare la solitudine della coscienza, e dunque anche la religione soggettiva. La presa di distanza nei confronti del moderno, e quindi dell'ambizione da esso nutrita di sostituire la scienza alla coscienza, minaccia di alimentare un'apologia ingenua, neoromantica, di magiche capacità creative che sarebbero proprie della coscienza; tali capacità potrebbero e dovrebbero affermarsi in opposizione alle forme della cultura, dell'oggettivazione sociale dei significati del vivere, piuttosto che grazie a quelle forme. A giustificazione di questa irrealità della coscienza è invocato spesso il primato del singolare rispetto all'universale, del momento estetico rispetto a quello etico, del sentimento rispetto alla ragione, e così via. Appunto questo è l'*humus* sul quale cresce la religione postmoderna.

2. Il riferimento troppo affrettato alle grandi cifre sintetiche minaccia, per altro, di confondere il quadro, piuttosto di chiarirlo. La transizione civile recente, prima di poter essere determinata in forma concettuale o teorica, ha bisogno d'essere identificata in termini descrittivi. Occorre in tal senso una *fenomenologia* della coscienza, una descrizione attenta cioè dei riflessi che le trasformazioni sociali in atto hanno sulle forme della coscienza. Tale descrizione postula la sospensione dell'omaggio precipitoso accordato ai pregiudizi correnti della cultura pubblica; appunto per riferimento a tale sospensione ricorriamo alla cifra sintetica

della *fenomenologia*. Essa non postula certo la possibilità di una descrizione dei vissuti dello spirito, la quale del tutto prescindendo dal riferimento alla tradizione culturale; soltanto suggerisce il sospetto nei confronti delle forme alle quali la cultura pubblica ricorre per dire di quei vissuti.

Aspetto appariscente della transizione civile è la rapida lievitazione dei livelli di vita. Per rapporto al conseguente mutamento delle forme della coscienza personale particolarmente rilevanti appaiono in particolare i seguenti aspetti, molte volte descritti dalla letteratura sociologica.

La grande mobilità locale del singolo, che si accompagna alla diffusione generalizzata dell'automobile e della locomozione in genere, ha il potere di produrre un netto distacco del singolo dal sistema dei rapporti locali, e quindi anche della tradizione orale, realizzata attraverso il rapporto delle generazioni. La fine del mondo cattolico – per dire subito del riflesso pastorale più cospicuo – è significativamente legata all'avvento del fine settimana fuori sede.

Nello stesso senso, e in forma ancor più efficace, opera la diffusione dei nuovi mezzi di comunicazione a distanza, sempre più rapidi e generalizzati; della televisione in specie; essa mette il singolo in rapporto di contiguità con un mondo diverso da quello legato al territorio e alla prossimità biografica. Sorprende sempre da capo constatare quanto gli apprezzamenti sintetici del singolo a proposito della propria situazione esistenziale dipenda dai messaggi del telegiornale.

La lievitazione della ricchezza, poi, e quindi la moltiplicazione delle possibilità di consumo, opera nel senso di conferire alle scelte del singolo nel tempo libero la qualità di *consumo*, di fruizione cioè di una possibilità esistenziale la quale, in prima battuta, è apprezzata in forma soltanto immaginaria, attraverso la considerazione cioè dell'*immagine* corrispondente.

Per altro lato, la sofisticazione dei processi di divisione sociale del lavoro, legati al progresso tecnologico e alla connessa complicazione della regolazione burocratica, genera una complessità di rapporti sociali – tipicamente, di

quelli professionali – che li rende sempre meno idonei a valere quali rapporti identificanti.

I fenomeni sommariamente evocati operano nel senso di rendere l'identità personale assai incerta. Più *libera*? Così pare a prima vista. Certo essa è meno univocamente assegnata al singolo dalle forme dell'appartenenza sociale. Tale libertà appare per altro assai illusoria; assume facilmente i tratti di stili di vita arbitrari, dunque insieme meno conferenti sotto il profilo dell'identificazione del singolo. L'identità, divenuta questione strettamente privata, appare insieme un compito difficilmente realizzabile.

Risvolto prevedibile di tale libertà è la spiccata difficoltà dei processi di identificazione personale. Il tema della *crisi del soggetto* moderno, assai noto alla letteratura recente, trova su questo sfondo la sua chiave di lettura. La figura dell'identità del soggetto propone certo anche rilevanti problemi teorici, poco consueti alla tradizione filosofica; sullo sfondo della crisi civile, essi si impongono oggi come inevitabili al pensiero teorico.

Riflesso della difficoltà dei processi di identificazione, è l'accresciuta ansietà, la diffusione di fenomeni di patologia nervosa vera e propria. A livello di cultura pubblica il riflesso è la progressiva diffusione di ideali di vita segnati da un tratto decisamente *adolescenziale*; le forme diffuse della comunicazione pubblica offrono al riguardo documenti a tutti evidenti⁶.

⁶ L'affermarsi impetuoso di questa deriva adolescenziale della cultura pubblica ha trovato clamorosa espressione, e insieme consistente alimento, nel fenomeno del "68 pensiero", di quel movimento di opinione pubblica, cioè, che espresse nella forma più radicale e ingenua gli ideali deboli e patetici dell'autorealizzazione; H. Marcuse ha espressamente proposto la figura di Narciso quale positivo paradigma, in opposizione alla figura dell'eroe moderno per eccellenza, e cioè Prometeo; vedi H. MARCUSE, *Eros e civiltà* (1966), Einaudi, Torino 1968, pp. 183ss; denuncia invece espressamente il profilo di «degenerazione» che assume l'esito narcisistico degli ideali moderni di autorealizzazione CH. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994; sulle espressioni propriamente teoriche del pensiero del 68 si può vedere il saggio rapido e un po' giornalistico di L. FERRY - A. RENAUT, *Il 68 pensiero. Saggio sull'antiuma-*

questione costituisce un compito rilevante, che non può essere eluso. Concorrono ad alimentare tale rilievo due ordini di considerazioni insieme. Per un primo aspetto, le scienze umane offrono l'apporto più significativo alla comprensione delle radicali trasformazioni conosciute dall'esperienza umana in tempi recenti; il tema stesso delle nuove forme della religione è stato fino ad oggi trattato soprattutto dai sociologi. Per un secondo aspetto, le scienze umane hanno assunto rilievo decisivo per rapporto alle forme correnti della cultura pubblica; specie per ciò che si riferisce a tutte le materie, che più da vicino riguardano i vissuti soggettivi. I codici concettuali elaborati dalla ricerca psicologica e sociologica hanno assunto rilievo di luoghi comuni nella cultura corrente. Anche a tale titolo il confronto della teologia con la ricerca psicologica appare improrogabile.

L'apporto delle scienze umane appare tuttavia per molti aspetti problematico. Gli assunti teorici generali, da cui procede la ricerca delle scienze umane, non possono infatti certo essere considerati al di sopra di ogni sospetto. Dal momento che gli schemi concettuali disposti dalla riflessione antropologica fondamentale dei filosofi si mostrano inadeguati, per rapporto al compito di comprendere le mutate forme dell'esperienza umana, i cultori di scienze umane producono un'elaborazione teorica propria, funzionale ai fini della ricerca empirica e dei suoi interessi cognitivi. Tale elaborazione appare largamente inadeguata per riferimento al compito di comprendere i medesimi vissuti nell'ottica propria della coscienza. Compito obiettivo della teologia è dunque discutere i nuovi schemi teorici. Un tale compito, d'altra parte, non può essere assolto subito e solo nella forma della discussione epistemologica. Deve essere fatto invece per riferimento alle evidenze empiriche.

Di fatto, troppo spesso accade che il confronto della teologia con le scienze umane assuma le forme rarefatte e confuse della riflessione epistemologica, magari connotata da una precipitosa preoccupazione apologetica; l'ottica pre-

giudiziale è quella di mostrare la congruenza della teologia con i risultati della ricerca scientifica. Perché quel confronto diventi univoco, è indispensabile che rimetta al centro la cosa stessa. Il momento fenomenologico appare in tal senso indispensabile.

* * *

Il Convegno si è articolato in tre momenti logici.

Nel primo momento è stata interrogata la ricerca psicologica. Più precisamente, l'attenzione si è volta per un lato (M. ALETTI) alla psicologia che espressamente si occupa di religione, per verificare l'immagine che ne propone e quindi discuterne il valore per riferimento preciso alla figura della religione postmoderna; per altro lato (P. SEQUERI) è stata fatta oggetto di considerazione critica la candidatura, che la psicologia pare obiettivamente elevare, a divenire essa stessa qualche cosa come una religione, e in ogni caso un nuova forma di sapienza.

Nel secondo momento ci si è occupati invece della cultura; più precisamente, del rapporto tra moderno e postmoderno. A tale riguardo sono stati proposti due affondi circa il tema complesso dei rapporti tra cultura e religione. Il primo (F. RIVA) è stato dedicato alla letteratura che si occupa di società postmoderna, e in vario modo prospetta un rinnovato rilievo della religione sotto il profilo dei rapporti civili. Il secondo (E. PRATO) affondo è stato invece dedicato alla lettura che del moderno ha proposto la riflessione di Blumenberg; essa pareva di particolare interesse, in quanto riferisce al moderno dinamiche solitamente attribuite al postmoderno, e mette in tal modo in luce gli aspetti obiettivi di continuità tra moderno e postmoderno.

Soltanto nel terzo momento sono stati presi espressamente in considerazione i rapporti tra religione postmoderna e cristianesimo: quali riflessi e quali complicità produce quella figura di religione sulle forme stesse del cattolicesimo più recente? Un primo tema affrontato (G.

MAZZOCATO) è stato quello del rilievo accordato alla considerazione psicologica nella pratica pastorale; l'obiettivo era in particolare quello di verificare il fatto e il senso del privilegio della *spiritualità* rispetto alle credenze e rispettivamente ai comportamenti nella pastorale recente. L'ultimo contributo infine (G. ANGELINI) si è occupato dei chiarimenti relativi al rapporto tra fede, forme della coscienza e forme della cultura, che paiono urgenti in ordine all'istruzione della questione pastorale proposta dalla religione postmoderna.

Lo spettro dei temi affrontati è stato dunque assai vasto. La competenza disciplinare dalla quale procedevano i singoli relatori era assai disparata. La stessa elaborazione teologica intorno a tali temi appare fino ad oggi assai acerba. Non stupisce in tal senso che il Convegno sia riuscito a proporre soltanto frammenti di riflessione intorno ad un tema, che dovrà essere ancora approfondito dalla ricerca comune della Facoltà dell'Italia Settentrionale, e più in generale dal dibattito pubblico della teologia tutta.

Giuseppe Angelini