

to, ad ebrei e valdesi. La storia della Chiesa non può essere concepita come la storia di una comunità di fede (cattolica) isolata dal suo contesto sociale, culturale, religioso, dal momento che coloro che fanno parte della Chiesa, fanno parte contemporaneamente anche di una società, di una *Weltanschauung* attraverso le quali entrano in relazione (e costruiscono una storia) anche con altre esperienze di fede. Il saggio di Paolo Naso ripercorre con attenzione la vicenda storica di queste realtà, minoritarie ma non secondarie nel panorama italiano, offrendo una sintesi nuova per estensione cronologica e per profondità di indagine sul tema, soprattutto per il periodo dell'Italia repubblicana.

Da ricordare inoltre il saggio di Daniele Menozzi, su «Il confronto della Chiesa con la modernità nell'età di Pio XI», nel quale, dopo aver ripercorso gli esordi del tema nel XIX secolo e nella prima parte del XX, l'autore si sofferma ad esaminare alcuni aspetti del magistero di papa Ratti: la sua "teologia politica" (il "regno sociale di Cristo"), e le applicazioni che ne conseguirono nelle relazioni del papato romano con il fascismo, con il nazismo (per altro già affrontate negli studi storici) e con la democrazia (aspetto questo invece meno esplorato, per il pontificato di Pio XI, ma di notevole interesse per le sue caratteristiche innovative). Le relazioni con il comunismo, o per meglio dire con l'entità statale che riteneva di incarnare storicamente la realizzazione più compiuta, l'URSS, vengono approfondite nel saggio di Giorgio Fabre, che, a partire dall'analisi delle tradizioni orali e scritte della famosa domanda di Stalin, «Quante divisioni ha il papa?», mette in luce aspetti assolutamente innovativi e apre percorsi di ricerca potenzialmente assai ricchi, specialmente per chi volesse accingersi ad esaminare la documentazione relativa al periodo conservata nell'Archivio Segreto Vaticano, ora disponibile agli studiosi fino al 1939.

Non meno interessanti gli altri saggi di Carla Meneguzzi Rostagni, Francesco Margiotta Broglio, Fulvio Conti, Maurizio Guasco e Giovanni Vian, sui quali sarebbe bello soffermarsi se lo spazio lo consentisse.

Nel quadro complessivamente positivo che emerge dalla lettura del volume, non si può tuttavia non rilevare un limite del volume, che è rappresentata dalla sua prospettiva italo-centrica, più che europea o globale. Questa caratterizzazione è legata comprensibilmente alla provenienza culturale dei relatori e va detto che tale aspetto è piuttosto comu-

ne nella storiografia italiana, e perciò non sempre avvertito. Pur essendo vero che da una parte l'attenzione alle questioni nazionali favorisce un approfondimento più preciso sui temi, dall'altra sembra mettere tra parentesi la natura dell'oggetto di studio, che è invece evidentemente sovranazionale. La particolare illuminazione posta sulla vicenda italiana è del tutto legittima, beninteso, ma andava forse affermata sin dall'inizio, per delimitare con maggior precisione l'ambito della riflessione.

Fabio BESOSTRI

L. FATTORI – G. VANDI (a cura di), *Psicoanalisi e fede: un discorso aperto* (Psicoanalisi e psicoterapia analitica), Franco Angeli, Milano 2017, pp. 223, € 27.

Per lungo tempo, in Italia, la storia dei rapporti tra psicoanalisi e religione ha registrato scontri tra istituzioni (ecclesiastiche e psicoanalitiche) e conflitti ideologici, piuttosto che dibattiti culturali. Solo a partire dagli anni '60 del Novecento, la maggior conoscenza e frequentazione reciproca tra alcuni ecclesiastici e singoli psicoanalisti, l'avvicinamento di alcuni psichiatri e psicologi cattolici alla psicoanalisi e la loro partecipazione ad organismi internazionali dove il dialogo era da tempo avviato, ha fatto sì che si abbattessero diffidenze e steccati. Al punto che nel 1971 Vittorino Joannes, curatore della raccolta *Psicoanalisi e fede cristiana*, che pubblicava testi di psicoanalisti cattolici prevalentemente francofoni, con un certo ottimismo precorritore, dava per acquisito il superamento della fase delle contrapposizioni. Da allora, diversi passi sono stati compiuti attraverso iniziative culturali, incontri, convegni, spesso sfociati in pubblicazioni. Perciò il "discorso aperto", indicato nel titolo, non allude alla caduta di una barriera o al superamento di una soglia, ma propone una nuova tappa di un percorso già avviato e maturato nel tempo. Anche il fatto che quasi tutti gli autori dei saggi siano membri della SPI-Società Psicoanalitica Italiana dell'IPA-International Psychoanalytical Association si pone in una linea di continuità con almeno una precedente esperienza, il convegno tenutosi a Verona nel 2001, co-organizzato dalla SIPR-Società Italiana di Psicologia della Religione sul tema *Psicoanalisi e religione; nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (diventato titolo del volume pubblicato l'anno successivo). Tra i relatori allora convenuti alcuni tra i principali esponenti della psicoanalisi freu-

diana, psicologi della religione, filosofi e teologi.

Opportunamente, nella Prefazione, Stefano Bolognini, già Presidente della SPI ed ora Presidente della Associazione Internazionale, segnala che la psicoanalisi è “in condizione oggi di trattare in modo esplorativo, aperto e libero da pregiudizi un ambito esperienziale come quello religioso, un’area di tabù paradossalmente a rischio di diventare a sua volta un’area-tabù per gli psicoanalisti” (12). Nell’Introduzione, le due curatrici, Lucia Fattori e Gabriella Vandi, tracciano le linee storiche della questione, a partire dalle opere di Freud, in particolare *L’avvenire di un’illusione* del 1927 e dal franco dibattito aperto dalla risposta dell’amico Pastore psicoanalista Oskar Pfister, con *L’illusione di un avvenire* (1928) che contestava a Freud una eccessiva fede nella scienza (“scientismo”). Inoltre, sottolineando come sia il credere religioso, sia la psicoanalisi abbiano alla base un atto di fede e fiducia che consente di affidarsi ad un altro, e osservando che spesso Dio “sembra sparire” non solo dagli scritti psicoanalitici, ma spesso anche dalla stanza d’analisi” (22), giungono ad interpellare i colleghi psicoanalisti circa una possibile “sordità pregiudiziale”, nella loro pratica clinica, ai temi della fede e del più universale bisogno di credere.

Nella prima parte del volume, *Psicoanalisi e fede: un rapporto possibile, oltre la religione*, la parola ‘fede’ viene analizzata nelle molteplici connotazioni e da diversi punti di vista, a partire dal significato etimologico-linguistico, storico-antropologico, e più direttamente psicoanalitico (Dino Riccio, *Antinomia tra religione e fede*). Si evidenzia come il credere sia un bisogno pre-religioso, con cui l’espressione istituzionale nelle religioni monoteistiche, specie nell’Ebraismo e nel Cristianesimo, intreccia rapporti di contiguità e di convergenza (Alberto Sonnino, *Pensiero ebraico, religione e psicoanalisi*), ma anche di istanza critica nei confronti delle derive violente e fondamentaliste cui un monoteismo assolutista è esposto (Giuseppe Barbagli, *Il monoteismo fonte d’intolleranza e di violenza*). Diversi Autori presentano la fede/fiducia come elemento costitutivo sia della religione sia della psicoanalisi, con espliciti riferimenti alla prospettiva winnicottiana della creatività o alla realtà ultima di Bion; anche il modello della “nascita del Dio vivente” nell’uomo, lungo tutto il corso della sua vita, prospettato da Ana-Maria Rizzuto, incontra molti consensi. *Il valore della fede* in ambito psicoanalitico vie-

ne evidenziato da Arrigo Bigi che, intendendola come un “dare credito a “intuizioni soggettivamente convincenti” (60), ne propone un’efficace rilettura attraverso modelli proposti da grandi maestri: “fede nella bontà della vita in Neri, fede nella creatività in Winnicott, fede nella realtà ultima in Bion” (73). Tale fede nel corso del processo analitico si prolungherà anche nella “capacità di finire l’analisi” e nella “fede nell’accoglienza della vita, nelle sue forme presenti e in quelle inedite” (74).

La seconda parte, *La fede nella clinica psicoanalitica*, approfondisce il complesso intreccio nella prospettiva di ciò che accade nella stanza d’analisi, con un’attenzione privilegiata sul mondo interno del paziente, ma anche sull’atteggiamento personale dell’analista. Maria Stanzione, nel denso saggio *Terra-Madre psicoanalitica. Illusione, credenza, fede, deliri: limiti e confini*, si focalizza sulla “esperienza di fede dei pazienti in analisi” condividendo la convinzione della Rizzuto che il ‘paesaggio sacro’ “è parte integrante dell’intero paesaggio psichico del soggetto in analisi” (77). Il saggio, arricchito da riferimenti puntuali a Donald Winnicott, e alla più recente letteratura (Ana-Maria Rizzuto, Julia Kristeva ed altri) fornisce un prezioso esempio del risalto clinico delle proposte teoriche. *Relazione psicoanalitica e relazione di fede* possono entrambe riconoscersi nella metafora del cammino nel deserto, secondo Lidia Leonelli Langer. Per la somiglianza di metodo e percorso, per la relazione di fede/fiducia e per l’apertura all’inconscio ed all’inconoscibile, che entrambe postulano e mettono in atto. Al punto che ad ambedue si addice la massima riportata a mo’ di esergo: “L’asino che ti ha accompagnato fin sulla porta, non ti serve per entrare” (91). Attento alle espressioni e alle dinamiche del credere religioso, il contributo si inverte con puntuali riferimenti al mondo culturale ed esperienziale dell’ebraismo e alcuni suoi studiosi ed interpreti. Gabriella Vandi indaga su *Il credere come bisogno umano*, “passione universale” (141), sul suo radicamento pulsionale e sulle sue declinazioni e vicissitudini. A partire dal pensiero di Freud quale espresso in particolare ne *L’avvenire di un’illusione* e nel confronto con Romain Rolland sul sentimento ‘oceanico’ come intuizione di un’unità originaria e fondante (che non a tutti è data – attestava Freud), per giungere fino a quello che il paziente dice in analisi circa il suo Dio e alle emozioni controtransferali dell’analista. Nel ripercorrere la letteratura sul

tema, (con un'insolita attenzione alla raffigurazione maschile/femminile di Dio) l'autrice si rifà in particolare ad Ana-María Rizzuto per la quale Dio è un oggetto transizionale illusorio in senso winnicottiano e a Julia Kristeva per la quale il bisogno di credere si radica in una necessità primaria d'identificazione con un Altro. Di tale processo identificatorio l'analisi si fa istanza critica, rappresentando un luogo di passaggio "dalla fusione alla separatezza", dove l'uomo è chiamato a "farsi carico, con fiducia e responsabilità, di desideri e illusioni che gli appartengono" (146). Il 'sentimento, oceanico' è idealmente il punto di partenza anche del denso contributo di Valeria Egidi Morpurgo ("*Tra questa immensità. Siati estatici e psicoanalisti*") che, però, va ben oltre la posizione di Freud e il dibattito con Rolland. Richiamandosi ai caratteri dell'estasi secondo Martin Buber, efficacemente sintetizzati come "discontinuità improvvisa nel soggetto, fusione con l'oggetto, mutamento della temporalità vissuta" (165), l'autrice sottolinea che "dal punto di vista psicoanalitico si tratta in primo luogo di dare credito al vissuto estatico, più che prendere partito sulla realtà dell'oggetto che l'estatico ricerca o di cui si fa testimone" (171). Di qui, e con questa neutralità benevola, l'esplorazione delle dimensioni esperienziali oltre l'Io. Prospettiva che appare in aperta continuità con quella raccolta dalla stessa Egidi Morpurgo nella breve intervista a Umberto Curi, posta a Prologo di tutto il volume, in cui il filosofo ribadisce che la fede non contrasta la ragione, ma si richiama ad una dimensione *altra*, non meno importante, né meno soggettivamente vera.

La terza parte, *Pensare Dio*, si articola, in realtà, intorno alla difficoltà del pensiero e della rappresentazione di Dio e sulla complessità di ciò che accade nella psiche, dell'analista non meno che dell'analizzando, che dice del suo Dio. Proprio *l'irrapresentabilità di Dio* scandisce una riflessione dal vertice psicoanalitico nel contributo di Ambra Cusin, che muove da un interrogativo assolutamente intrigante: "è possibile che noi uomini ci rappresentiamo qualcosa di cui non abbiamo alcuna esperienza (né traccia mnestica)...?" (196). Perciò la questione di cosa accade nella mente quando si cerca di 'pensare' a Dio non può ignorare che ogni 'rappresentazione' pretende di imprigionare l'infinito, di pietrificare l'essenza divina "per dare ad essa una forma e così tollerare la nostra incertezza e poterci affidare, avere fede e credere" (203). Decisamente sti-

molante anche il contributo di Enrico Gallucci, *Il silenzio di Dio, il silenzio dell'analista. Dare senso come forma di conoscenza*. Segnala il polimorfismo del silenzio e i molteplici significati che esso assume in funzione dell'interpretazione attribuitagli, sia da colui che è 'silente' sia da chi il silenzio lo 'subisce'. Come nell'analisi si verifica a volte un silenzio pieno ed intenso, sostenuto dalla fiducia reciproca, così "Il credente deve accettare che l'esistenza di Dio sia accompagnata dall'assenza di certezza", tale che si può dire che "La fede accoglie il dubbio" (193). Arricchiscono il volume due articoli, qui opportunamente ripubblicati, quello già citato di Giuseppe Barbaglio sulle derive del monoteismo come fonti di intolleranza e uno di Sophie de Mijolla-Meller su *Il bisogno di credere e le sue fonti oceaniche*.

Il volume, pubblicato nella Collana "Psicoanalisi e psicoterapia analitica" diretta da Valeria Egidi Morpurgo, costituisce un notevole approfondimento ed ampliamento di prospettive sul tema psicoanalisi e fede, che appare come un binomio indissolubile lungo la storia della psicoanalisi ed anche della cultura più in generale. La *vexata quaestio* tra Chiesa e Istituzioni psicoanalitiche cui si accennava, appare oggi superata, grazie ad un confronto reciproco, attento e rispettoso, tra psicoanalisti e studiosi di altre discipline, in particolare teologi. Questo libro ne è chiara testimonianza e, al tempo stesso, efficace ripresa. Un passo avanti decisivo è il superamento della questione della verità di contenuto della religione a favore della sua 'verità psicologica' e il privilegio accordato alla componente emotiva del discorso religioso individuale, sia esso di adesione, o di rifiuto. Ciò permette ai collaboratori di questa raccolta l'ascrizione della 'fede' ad oggetto proprio di psicoanalisi, cui applicare il modello interpretativo a ciascuno più consueto. Un'ulteriore novità di questa ripresa del tema sta nel fatto che gli Autori sono quasi tutti psicoanalisti membri della SPI, e alcuni di essi collaborano in uno specifico gruppo di ricerca su "Psicoanalisi e fede" sorto nel 2004. È auspicabile che il percorso testimoniato da questa innovativa pubblicazione possa continuare, magari estendendosi fino a territori esplorati da altri autori o gruppi di studiosi, tra cui meriterebbe particolare attenzione la letteratura francofona e la rilettura di alcuni classici, a partire dalle pagine di Lou Andreas Salomé sulla "fede, fragile involucro del dubbio". In conclusione, si tratta di un libro per tanti aspetti nuo-

vo ed importante, che merita attenzione, divulgazione, e magari integrazioni, non solo negli ambienti psicoanalitici e psicologici, ma anche in quelli teologici e filosofici.

Mario ALETTI

P.J. GURRY, *A Critical Examination of the Coherence-Based Genealogical Method in New Textual Criticism* (New Testament Tools, Studies and Documents 55), Brill, Leiden – Boston 2017, pp. 254, € 111,77.

Dacché nel 1979 fu pubblicata la XXVI edizione del Nestle-Aland, il c.d. “testo standard” del Nuovo Testamento è rimasto immutato; la XXVII edizione (1993) riproponeva l’identico testo, mettendo mano solo all’apparato critico. Solo la XXVIII edizione (2012) ha introdotto alcune novità, ma limitatamente alle Lettere Cattoliche. Nel frattempo, però, lo *Institut für Neutestamentliche Textforschung* di Münster (Germania) sta preparando la *Editio critica maior* del Nuovo Testamento (sei, per ora, i volumi pubblicati in sette tomi: *Parallelepikopen Sonderband zu den synoptischen Evangelien*, hrsg. H. STRUTWOLF – K. WACHTEL, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011; *Die Katholischen Briefe*, hrsg. B. ALAND – K. ALAND – G. MINK – H. STRUTWOLF – K. WACHTEL, 2 Teilen, 2. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2013; *Die Apostelgeschichte*, hrsg. H. STRUTWOLF – G. GABEL – A. HÜFFMEIER – G. MINK – K. WACHTEL, 3 Teilen, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2017). L’immensa opera (che nelle intenzioni vuole sostituire la celebre *Editio octava critica maior* di Tischendorf del 1869-1872) è accompagnata da un radicale cambiamento metodologico. Infatti, all’interno dell’Istituto di Münster, soprattutto per la paziente e costante opera di Mink, si è messo a punto quello che è chiamato *The Coherence-Based Genealogical Method* (CBGM), criticamente recensito proprio nel volume di Gurry. L’A. non si limita ad una presentazione del metodo (a proposito il riferimento resta G. MINK, *Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission: The Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) as a Complementary and Corrective to Existing Approaches*, in K. WACHTEL – M.W. HOLMES [ed.], *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research* [Society of Biblical Literature. Text-Critical Studies 8], Society of Bibli-

cal Literature, Atlanta, GA 2011, 141-216), ma ne traccia pure un primissimo bilancio critico, focalizzandosi sulle Lettere cattoliche.

L’opera è in tre parti: in primo luogo l’A. traccia la storia e la recezione del CBGM e ne fa una succinta ma utilissima presentazione; in seconda battuta mostra come si giunge al c.d. “testo iniziale” e analizza le tendenze scribali a proposito della Lettera di Giacomo; infine offre uno schizzo del c.d. “Gruppo harklense” (una serie di manoscritti bizantini molto vicini alla versione siriana Harklensis); il volume si chiude con l’indicazione di alcuni limiti della CBGM e con alcuni suggerimenti.

Che cos’è il CBGM? È un metodo che utilizza una serie di strumenti computeristici, fondandosi su una nuova modalità di porre in relazione fra loro i testi dei manoscritti, con l’intenzione di comprendere meglio l’origine e la storia del testo del Nuovo Testamento. A fondamento del metodo v’è la netta distinzione fra i *manoscritti* come artefatti fisici e il *testo* in essi contenuto. Il CBGM intende porre in relazione fra loro i testi, non i manoscritti. In altre parole, è possibile che un manoscritto medievale (datato come tale a motivo del *colophon*, del tipo di calligrafia, o di altri elementi) presenti un testo molto più antico. Il metodo ricerca la coerenza fra i vari testimoni, come si è sempre fatto nel campo della critica testuale; la novità è che i testi dei manoscritti possono essere posti in reciproca relazione utilizzando le loro varianti, individuando quindi dei rapporti genealogici e costruendo così uno stemma. Il concetto di “tipo-testuale” (tradizionalmente erano quattro: alessandrino, occidentale, bizantino e cesariense) è del tutto abbandonato, a favore di un’analisi del tutto rinnovata dei testi.

Due sono i problemi fondamentali affrontati: in primo luogo la contaminazione testuale. Il grande filologo K. Lachmann aveva forgiato un principio metodologico: gli errori testuali condivisi implicano un’origine condivisa. Tuttavia tale principio è applicabile laddove un testimone discende da un singolo prototipo, ma laddove vi sono molti prototipi si pone il problema della contaminazione. Studiando i testi più che i manoscritti, le varianti più che gli errori, il CBGM individua alcune contaminazioni. Il secondo problema affrontato è quello della coerenza; il CBGM opera con due tipi di coerenza: quella pre-genealogica e quella genealogica. La coerenza pre-genealogica è puramente

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.