

XXXIX. LA “PREGHIERA”, COME INVOCAZIONE PETITIVA A “DIO” (O “SUPPLICA”), ESPRESSIONE DI IRRAZIONALITÀ UMANA QUALE RESIDUO DI UNA MODALITÀ FUNZIONALE ATAVICA

«...Se tutto accade secondo la volontà di Dio e se le sue decisioni sono ferme, la preghiera non ha senso...»

Origene di Alessandria (185-254 d. C.)

«...Dio può fare qualunque cosa tranne contraddirsi...»

Guglielmo di Occam (1280-1349)

Il termine “preghiera” deriva dal sostantivo latino “*precatio-onis*” (“domandare umilmente cercando di ottenere per compiacenza o favore o grazia — cioè, non per merito e, quindi, non per diritto definitivo ed irrevocabile —, una concessione provvisoria e revocabile”), da cui deriva anche il sostantivo latino “*precator-is*” (“intercessore”) e l’aggettivo latino “*precarius*” (“temporaneo”, “incerto”, “provvisorio”, ecc.). D’altra parte, il termine “supplica”, sinonimo intensivo del termine “preghiera”, deriva dal sostantivo latino “*supplicatio-onis*” (da cui deriva anche il termine “supplizio”!) (“flessione, prostrazione, ecc. per ottenere”), iconico di petizione in umile genuflessione.

La “preghiera”, nel senso di petizione alla “divinità”, consiste nell’egoistico insulso tentativo del “credente” di commuovere a pietà “Dio” (1), sia direttamente sia tramite un santo intercessore, rivolgendogli specifiche espressioni metaforiche (cfr., ad esempio, nel V.T. il Salmo 51), con accorate dichiarazioni di umile fiducia in “Lui” (cfr., ad esempio, nel V.T. i Salmi 3, 5, 42, 43, 55, 57) e ringraziandolo a priori con la sicurezza di essere esauditi (cfr., ad esempio, nel V.T. i Salmi 6, 69, 140), ma anche con arroganti dichiarazioni di risentimento per la sua eventuale riprovevole trascuratezza ed insensibilità alla “preghiera” (cfr., ad esempio, nel V.T. i Salmi 9, 10, 22, 44).

Nel contesto storico la “preghiera” è vista come una manifestazione empirica nell’ambito delle varie “religioni” (2). Infatti, i relativi documenti storici pervenuti contengono scritte solo quelle “preghiere” specifiche del culto proprio delle singole istituzioni religiose. Mentre, la gran varietà delle “preghiere” spontanee, dettate di volta in volta dall’esigenza individuale, non si riscontrano in nessun documento storico ufficiale. Ma, riguardo gli schemi di “preghiera” rituale propri delle singole “religioni” (egizia, greca, romana, israelitica, islamica, ecc.) si è da tempo accumulata una vastissima letteratura. Tuttavia, per quanto concerne il cristianesimo, in particolare, nonostante fosse stato qualificato come “religione della preghiera” per antonomasia (3), lo studio del fenomeno “preghiera” nel suo ambito rimane ancora incompleto, nonostante vi sia stato il notevole contributo alla “storia della preghiera cristiana” apportato, oltre ottant’anni fa, da Karl Richstätter (1924) (4), tanto che l’unico studio approfondito sulla “preghiera mistica” nel cristianesimo rimane ancora quello di Robert Will (1925) (5), anche se nell’ambito della “Scienza delle Religioni” risulta ben evidenziato, fin dall’inizio del XIX secolo, il sorprendente parallelismo di somiglianza che le “preghiere” presentano nel contesto di ogni “religione”, per cui si può dedurre come la “preghiera” sia una univoca fondamentale caratteristica che accomuna tutte le “religioni” (6). Ormai è ben documentato che la parallela univocità fenomenologica della “preghiera” in tutte le “religioni”, sia antiche che recenti, è determinata da medesime motivazioni psicologiche interiori degli individui, appartenenti a qualsiasi cultura e non, come si credeva, a remoti fortuiti contatti fra tutti i popoli della terra. Infatti, ormai è scientificamente provato che nella maggior parte degli individui della specie umana prevale ancora un residuo meccanismo cerebrale arcaico, secondo il quale si è indotti a formulare parallelamente identici sistemi di credenze con le relative prassi rituali, fenomeno ben evidenziato fin dal 1913 (7). In ciò consiste l’atteggiamento generico a “pregare”, come residuo di un meccanismo fisiologico originario che esula da determinazioni individuali contingenti. Questa constatazione semplifica anche la spiegazione del

fatto che la “*preghiera*” costituisce l’aspetto fondamentale del culto in ogni luogo, sia nelle civiltà primitive, in genere ignare di concezioni metafisiche, sia in quelle più recenti aduse ad elaborate speculazioni filosofiche. Quindi, l’universalità dei fondamenti storici del “*pregare*”, predisponenti, unitamente al peculiare stato emotivo motivato da circostanze esteriori, inducenti la necessità di aiuto da parte del “*credente*”, costituisce la determinante del ricorso alla “*preghiera*”. Quanto detto trova conferma sia negli studi antropologici, che analizzano gli antichissimi costumi umani della preistoria, sia negli studi etnologici, che esaminano le credenze ed i culti delle attuali “*civiltà primitive*” residue, arricchendo sempre più il patrimonio documentario sul quale il concetto della comparazione trova una saldissima conferma, oltre a permettere la scoperta delle cause che provocano la comparsa e lo sviluppo delle “*religioni*” ed il loro decadere. D’altra parte, ciò è confermato anche da altre discipline quali la filologia, la mitologia, l’archeologia, la sociologia, ecc., come è stato ben documentato fin dall’inizio del secolo scorso (8), tanto che nel loro complesso si è basata la nascente “*Scienza delle Religioni*”, come riconosciuto da Wach (1924), il quale, tra l’altro precisa quanto segue: «...La scienza delle religioni comprende e spiega le religioni nel loro sorgere, divenire e decadere; le spiega nella loro storia, perché non può fare a meno della storia, ma la supera e la completa...» (9). Tuttavia, la “*Scienza delle Religioni*” si limita a studiare le “*credenze*”, le “*teogonie*”, i “*culti*”, i “*riti sacri*”, le “*cosmogonie*”, le “*preghiere*”, ecc., secondo i loro aspetti esteriori. Mentre, la “*Psicologia delle Religioni*”, in particolare, studia le motivazioni intime dei “*credenti*”, la loro comune “*ideazione*” ed i loro tipici “*stati emotivi*” quali residui ancestrali degli “*stati iperemotivi*” dell’umanità primordiale che sottessero alla formazione dei “*miti*”, delle “*leggende*”, delle “*superstizioni*”, delle “*usanze animistiche*”, ecc., oltre a studiare la “*mistica*” (cioè, la religiosità individuale abnorme). Secondo lo schema psicogenetico di Wundt (1909) la pratica della “*preghiera*” si è sviluppata evolutivamente dalla pratica dell’“*esorcismo*” fino a complicare la semplice “*petizione*” con la “*penitenza*”, il “*riconoscimento*”, il “*ringraziamento*” e la “*lode*” (10). Inoltre, fin dall’inizio del secolo scorso, numerosi ricercatori hanno minuziosamente analizzato gli atteggiamenti, le aspirazioni, lo stato di abbandono e lo stato di annichilimento in soliloqui, manifestati dai “*preganti*”, puntualizzandone la patogenesi (11). Infine, gli studi psicoanalitici della “*religiosità*” hanno evidenziato l’aspetto psicopatologico e sessuale della “*preghiera*”, ricollegandosi alle origini “*falliche*” di alcune religioni arcaiche, scorgendo in essa una deformazione della medesima “*estasi sessuale*” considerandola un prodotto della “*perversione psicosessuale*” (12). Tuttavia, per capire gli addentellati tra la “*psicopatologia della religiosità*” individuale, che comporta la spinta anancastica alla “*preghiera*” personale, e la “*Psicologia della Religiosità*” collettivo-rituale, si deve fare ricorso all’ampio contributo apportato dalle ricerche etnografiche che hanno permesso la comprensione non solo dei rapporti esteriori delle credenze e delle usanze popolari, sopravvissute per tradizione, con le grandi religioni storiche, ma anche dei rapporti interiori della “*coscienza individuale*” con la “*coscienza collettiva*”. Tale contributo ha evidenziato come le “*credenze collettive*” di antiche religioni estinte siano ampiamente residue nelle menti individuali ingenuie delle contemporanee masse popolari ed in esse talmente radicate da non poter essere rimosse neppure dalla razionalità raggiunta (13). Le ricerche etnografiche continuano a raccogliere sempre nuovi dati riguardanti la leggendaria epopea popolare dei culti e dei riti liturgici propri delle popolazioni primitive, che stanno alla base del processo di formazione e sviluppo delle dottrine ecclesiastiche, dell’esegetica, dell’omiletica, dell’apologetica, dell’etica e della dogmatica (14). Queste ricerche hanno già da tempo messo in evidenza, ad esempio, le sorprendenti somiglianze tra i misteri pagani e quelli cristiani (15), tra Buddismo e Cristianesimo (16), tra una modalità e l’altra di “*pregare*” nell’ambito delle varie religioni (17), tra le istanze morali delle diverse religioni (18), tra la concezione terimorfica e quella antropomorfa della divinità (19). Ma, resta sempre compito della “*Psicologia della religiosità*” lo studio delle “*credulità*” individuali che non si possono identificare con quelle della collettività, anche se sussistono inevitabili embrigature, non solo fra le “*credulità*” personali dei singoli individui, ma persino fra le “*credulità*” particolari delle singole collettività culturali che, per altro, non sono identificabili, come, ad esempio, per le concezioni

dell' "aldilà" e per le idee di "redenzione" (20). Quindi, gli studi psicologici hanno rilevato sia la fondamentale univocità dei fenomeni religiosi, sia l'incontestabile diversità che tali fenomeni presentano, precisandone le marginalità, così da stabilire i moventi iniziali della "preghiera" e determinarne i vari motivi ed orientamenti. In definitiva, la "psicologia della religiosità" nei riguardi della "preghiera" riconduce l'universalità del fenomeno alla natura della mente umana con le sue esigenze e le proprie reazioni agli eventi ambientali. Mentre, gli studi filosofici riguardanti la "preghiera" si conformano con quelli di "teologia sistematica", nella duplice suddivisione in "etica" e "dogmatica", allo scopo di esercitare un controllo apologetico che, in pratica, risulta del tutto inefficace sulla fede dei "credenti" i quali, normalmente, non sanno nulla di filosofia e di teologia. Tuttavia, la relativa "apologia" riguardante la "preghiera" può risolversi in un semplice tentativo di rinforzare la posizione tradizionale dell'ortodossia come dono elargito da "Dio" all'umanità o come un sacro rapporto stabilito spontaneamente dall'"essere umano" per comunicare i suoi pensieri ed i suoi sentimenti all'"essere supremo" che lo trascende. D'altra parte, però, la filosofia kantiana considera l'"orante" ("colui che prega") come un "pazzo", che parla ad una parete, e ripudia la "preghiera" considerandola o come atteggiamento arcaico, rispondente ad un periodo storico superato, o come un inutile spreco di energia individuale o come strumento consolatorio che mantiene rassegnata la misera umanità, impedendone la rivolta contro i capitalisti detentori del potere. Dorner (1903), analizzando attentamente la natura e la finalità del "pregare", individua un tipo ideale di "preghiera" identificandola in quella che meglio risponde alle ragioni della sua esistenza come "valore" (21). Quindi, Görland (1922) definisce tale tipo di "preghiera" con l'espressione "autoliberazione dell'anima" (22). Ma questa definizione può servire solo per spiegare gli effetti soggettivi della "preghiera" come esperienza religiosa, non la natura e la razionalità della "preghiera". Gentile (1923) vede la "preghiera" svanire risolvendosi nella "catarsi religiosa" ottenuta con l'immedesimarsi del "credente" nella "divinità" (23). Otto (1913) vede la "religiosità" di coloro che "pregano" nettamente separata dalla razionalità e dall'etica, ma imperniata in un'esperienza abnorme che denomina "numinosa" (nel senso di "potenza tutelare") (24). Comunque, la "Psicologia del Comportamento Religioso" riconduce la diversità degli "atti religiosi" ad un'unica fonte originaria ed il sentimento di "pregare" ad un unico atteggiamento mentale della persona umana, riconoscendo la medesima motivazione alla "preghiera", sia dell'antico cavernicolo che speranzoso si batteva il petto con le mani invocando la sua ipotetica "divinità" pieno di meraviglia per l'immensità della volta stellata, sia del moderno ingenuo cittadino che bisognoso contempla genuflesso ed estasiato la maestosità del tempio. Sia la "preghiera" dell'"orante solitario", individuale e spontanea, sia quella degli "oranti collettivi", radunati nelle Chiese, ripetitivamente monotona — quale recitazione meccanica, spesso del tutto incompresa — tipica delle comunità che ne conservano l'abitudine inducendo una vera e propria "dipendenza" (25), tanto che nella maggior parte degli "oranti" produce un travolgente effetto lenitivo, identificabile al cosiddetto "effetto placebo" (26), per incremento del tasso ematico di "endorfine" (27). Quindi, la "preghiera", sotto qualsiasi modalità e contenuto, costituisce un fenomeno unico ed universale ed è considerata come uno degli atti religiosi fondamentali. Il primo culto preistorico implicante la "preghiera" è preceduto da un immenso lasso di tempo in cui gli antropologi non hanno riscontrato alcuna traccia di "religiosità". Infatti, la specie umana, secondo le recentissime scoperte del paleontologo Robert Eckhardt (2004), si è conformata addirittura circa 6.000.000 di anni fa (28), senza ancora possedere la minima capacità di linguaggio per almeno i primi 3.000.000 di anni e fino all'epoca del "paleolitico superiore", conclusasi 20.000 anni or sono, non risulta che esercitasse alcun culto, nonostante possedesse già varie arti. Quindi, sono stati necessari alcuni milioni di anni prima che l'umanità preistorica iniziasse a praticare qualche culto religioso, benché, inconsapevolmente, si preparava a sviluppare il sentimento religioso che avrebbe comportato il connotato della "preghiera" ancor prima della spinta a costruire i templi nel cui ambito doveva estendersi sempre più la religiosità organizzata. Pertanto, l'esigenza della "preghiera" non è stata determinata dalle singole "istituzioni religiose", ma è essa che ha indotto il

sorgere delle “*istituzioni religiose*” e continua ad alimentarle. Infatti, senza l’esigenza umana della “*preghiera*” ogni “*istituzione religiosa*” diverrebbe sterile e si estinguerebbe.

In definitiva, da quanto esposto, si deduce che la conoscenza delle origini della “*preghiera*”, è di grande interesse scientifico-antropologico, poiché risulta utile, come sostiene Guyau (1890), sia per condannare che per assolvere le “*religioni*” (29). La ricerca storica non ha mai evidenziato l’esistenza di una “*religione*” priva di “*miti*”, “*credenze*”, “*culti*”, “*riti*”, ecc., dalla cui risultante sono derivate le “*norme*” della vita sociale con la consequenziale opportunità di dover assolvere le “*religioni*”. D’altra parte, però, la ricerca storica ha evidenziato anche come le “*religioni*”, nell’interesse dell’organizzazione governativa, per opera di astuti politici e di avidi prelati, alimentano nel popolo il terrore dei “*castighi divini*”, per cui ne deriva l’opportunità di doverle condannare. Ma, è proprio per questa ultima evenienza che le religioni vengono abilmente difese dagli uomini di Stato, tanto che Machiavelli (1513) era ben consapevole dell’autorità che la “*religione*” offre al “*Principe*”, tanto da asserire che i “*Principati*” si acquisiscono o per virtù o per fortuna, e senza l’una e l’altra, si mantengono perché sostenuti dalla “*religione*”, alleata naturale del “*capitalismo*” (30). Tuttavia, la “*preghiera*” in particolare, non è da escludere che possa avere avuto origine dal culto degli “*avi*” e degli “*eroi salvatori*”, ancora oggi così diffuso e radicato nelle “*credenze popolari*”. Infatti, l’“*antropomorfismo*” costituisce una tendenza saldissima, difficilmente distruttibile, della mente umana, in quanto l’essere umano non è in grado di attribuire alla “*divinità*” altro che le sue medesime virtù estremamente idealizzate, tanto da poter senz’altro asserire che l’origine dell’idea di “*Dio*” sia derivata da una proiezione idealizzata dell’“*essere umano*” e l’origine della “*preghiera*” ad una adorazione di se stesso (31). D’altra parte, è stato accertato anche che una componente essenziale nel determinismo della “*preghiera*” è l’inclinazione irrazionale della mente umana ad entrare in relazione con l’ignoto, misterioso ed invisibile, attribuibile ad una proiezione dell’attività subcosciente (32). Da ciò deriva la concezione psicoanalitica che l’“*estasi mistica*” e l’“*estasi erotico-sessuale*” appaiono come fenomeni derivati dalla medesima origine biologica e la consequenziale origine biologica del bisogno di “*pregare*” sarebbe dovuta ad un’anomalia dell’“*impulso sessuale*”. Anche se tale concezione, come sostiene Chanson (1927), non è generalizzabile (33), la fonte subcosciente del desiderio di “*pregare*” costituisce, comunque, l’immenso serbatoio delle tendenze biologiche che sottendono le “*aspirazioni individuali*” e gli “*impulsi a pregare*”. Alcuni autori, come Maréchal (1909) e Ménégoz (1925), sostengono che l’essere umano è pervaso dall’esigenza primordiale di un fondamentale “*sistema geocentrico*” esplicativo delle origini della “*preghiera*”, il quale si ricollega ad una medesima fonte subliminale (34). Ma, l’attività “*mistica*” della “*psiche umana*” prescinde dalla capacità intellettuale e produce solo manifestazioni effimere. Quindi, l’azione del “*pregare*” consiste o in atteggiamenti determinati da particolari nozioni o in semplici effusioni del subconscio che inducono un rilassante abbandono con annientamento della personalità ed una liberazione passiva dell’“*io*”. In verità, nel determinismo della “*preghiera*” incidono sia elementi “*razionali*” sia elementi “*irrazionali*”. Infatti, senza i primi la “*preghiera*” non potrebbe essere concepita come esigenza indispensabile dell’individuo, senza i secondi non si potrebbe spiegare il carattere specifico che essa assume in dipendenza dei vari “*sistemi dogmatici*” che la ispirano. Fra gli elementi “*razionali*” primeggia la logica e la concretezza di un bisogno altrimenti irrisolvibile, mentre fra gli elementi “*irrazionali*” sono da annoverare le emozioni di “*timore*” e di “*gioia*”, così intense ed evidenti nella “*preghiera*” cristiana. La “*preghiera*” religiosa non appare né qualitativamente né quantitativamente diversa da un rapporto di richiesta di aiuto fra “*esseri umani*”, semplicemente per l’inevitabile antropomorfismo che minaccia continuamente di umanizzare l’ipotetica “*divinità*”. D’altra parte, però, si deve tenere sempre presente, come precisa Söderblom (1916), che la “*religiosità*”, non scissa dalle sue proprie radici imperniate nelle regioni irrazionali della psiche umana, consiste in una specifica reazione di fronte a ciò che viene appreso come “*sacro*” (35). La “*preghiera*”, infatti, fin dal “*pensiero irrazionale*” da cui sorge, si propone come unico strumento capace di liberare, redimere e salvare l’individuo, trasformandolo e rinnovandolo interiormente per accostarlo e congiungerlo alla presunta “*divinità*”. Il “*pensieri*

prelogico”, che dovrebbe spiegare le numerose assurdità più emergenti della “*mente primitiva*”, non ha nulla a che fare col fondamento irrazionale dell’attività religiosa, essendo in netto contrasto col fatto che la medesima attività non è mai completamente staccata dalla razionalità nel cui contesto deve svolgersi. La propensione alla “*preghiera*”, quindi, deriva dall’ impulso vitale e dalla speranza dell’ausilio di una “*potenza tutelare*” che è totalmente irrazionale. Ma, la “*preghiera*”, per quanto riguarda la sua specifica funzione e per essere rivolta consapevolmente a scopi ben precisi, rientra con ogni evidenza nella razionalità, cioè la “*preghiera*” ha tutta l’apparenza di uno strumento razionalmente adeguato alla speranza del raggiungimento del fine che l’“*orante*” si propone di ottenere. Tuttavia, dall’irriducibile presenza dell’“*irrazionale*” nella concezione religiosa della “*preghiera*” scaturiscono le abnormi contraddizioni ed i paradossali atteggiamenti quali residue sopravvivenze di illogiche superstizioni, tanto che le inscindibili componenti irrazionale e razionale della “*preghiera*” possono paragonarsi all’inscindibili componenti magiche e miracolistiche nell’ambito delle credenze religiose. L’espressività esorcistica e la formula incantesimale appaiono ai primi stadi dello sviluppo della “*preghiera*”. D’altra parte, le radici del “*culto religioso*” sprofondano nel terreno della “*magia*”, tanto è vero che nelle società incolte primitive il capo tribù è quasi sempre un mago con combinate funzioni di incantatore e di sacerdote e prima che sorgesse la “*religione*” la “*magia*” costituiva la sola costituzione normativa per vincere il “*male*”. Nei più antichi documenti della storia della “*preghiera*” si riscontra la coesistenza di atteggiamenti magici e religiosi: in un gran numero di invocazioni a presunte “*divinità*” si riscontrano tipiche formule magiche ed incantesimali commiste a genuine orazioni (36). Ai suoi primordi la “*preghiera*” vera e propria, che caratterizza la sua espressione più spontanea e naturale nel gesto e nella parola, si confondeva facilmente con la formula magica ed esorcistica, allorché al significato del gesto e della parola si attribuiva un contenuto occulto e misterioso. Della “*preghiera*” più arcaica se ne conosce solo la gestualità sotto forma di cerimonie rituali tramandate in sculture ed incisioni rupestri, da cui trapela che alla presunta “*divinità*” sono attribuite le qualità superlative identiche a quelle attribuite alle autorità tribali, cioè sono riprodotti i gesti che si fanno pregando il padre, il capo tribù, lo sciamano, ecc., spesso con espressioni di meraviglia e di ammirazione profonda che indicano devozione ed adorazione. Per quanto riguarda le posture dell’“*orante*”, ancora oggi si “*prega*” stando in piedi con la testa volta verso l’alto, stando in ginocchio, rimanendo accovacciati, prosternandosi a terra, curvandosi, inclinando la testa in avanti, oscillando la testa avanti ed indietro, girando attorno al simulacro sacro, saltellando, danzando, ecc., tenendo le mani congiunte, incrociate sul petto, elevandole verso il cielo, ponendole a copertura del volto, battendole sulla testa, battendo il petto con i pugni chiusi, ecc.. Tutte stereotipie gestuali che al di fuori della “*preghiera*” costituiscono segni diagnostici di gravi disturbi mentali, ma nell’ambito della “*preghiera*” rappresentano il residuo dell’ancestrale gestualità magica (37). La “*preghiera*” collettiva o istituzionale consiste in un formalismo teso dal potere costituito a suggestionare, per proprio vantaggio, l’individuo per mezzo dell’identificazione del gruppo di appartenenza. Quindi, la “*preghiera*” collettiva consiste in un atto sociopolitico che pone i singoli individui nella situazione di sperimentare i medesimi rapporti con l’autorità “*divina*”, inducendoli a sopportare con fiducia il peso dell’autorità “*governativa*” potenziandone l’intimità “*religiosa*”. La “*preghiera*”, che era sgorgata spontaneamente dalla mentalità ingenua del singolo individuo, viene così a fissarsi e ad immobilizzarsi in complicati rituali di sacre istituzioni spegnendo la fiamma del proprio interesse per valorizzare, anziché le emozioni religiose individuali, le formule religiose obbligatoriamente imposte dall’istituzione. Il singolo “*credente*”, che nella “*preghiera collettiva*” raggiunge il massimo grado di “*religiosità*” col minimo sforzo, a causa dell’abitudinaria meccanica recitazione collettiva, è inevitabilmente portato ad abbandonare ogni senso di responsabilità personale, disinteressandosi del significato profondo dell’atto religioso, o peggio ancora, circoscrivendo il valore della “*preghiera*” esclusivamente al rito esteriore, con la conseguenza di una disinteressata partecipazione al culto e di stanchezza alla “*religiosità*”. La “*preghiera*”, che è nata come un impellente rapporto dell’essere umano con la presunta “*divinità*”, nella sua formula stereotipata

della ritualità, rischia di fare estinguere tale rapporto, poiché la rigidità cerimoniale ne annulla l'entusiasmo.

A seconda dei contenuti motivazionali si caratterizza una notevole varietà tipologica di "preghiera": "preghiera di richiesta", "preghiera di supplica", "preghiera di aspirazione", "preghiera di lamentazione", "preghiera di intercessione", "preghiera di offerta", "preghiera di confessione", "preghiera di pentimento", "preghiera di penitenza", "preghiera di persuasione", "preghiera di misericordia", "preghiera di ringraziamento", "preghiera di adorazione", "preghiera di contemplazione", "preghiera di ammirazione", "preghiera di lode", ecc. Si noti come siano state impropriamente incluse nella denominazione di "preghiera" tutta una serie di "azioni" che esulano dallo specifico concetto semantico per il fatto che esprimono il medesimo particolare rapporto dell'"essere umano" con l'"essere divino". Tale inclusione, come asserisce Segond (1926), farebbe perdere alla "preghiera" ogni significato (38). Tuttavia, proprio questa inclusione sembra attenuare l'irrazionalità della "preghiera", poiché nei relativi "atti" non vi è l'assurda pretesa di indurre la presunta "divinità" a modificare le sue prestabilite intenzioni. Infatti, non si può dire del tutto irrazionale il semplice "atto" di raccoglimento, riverenza ed ammirazione per il presunto onnipotente "Essere divino". Quindi, in base al contenuto, si possono distinguere due principali categorie di "preghiere", precisamente quella delle "preghiere" egoistiche petitive e quella delle "preghiere" mistico-meditative. Le "preghiere" della prima categoria esprimono chiaramente la necessità di aiuto e di grazia da parte del "credente", sia per se che per altri a cui si è interessati, mentre le "preghiere" della seconda categoria esprimono la necessità di distacco delle esigenze terrene ed il rivolgersi alla presunta "divinità" come ambito supremo valore. Comunque, la "preghiera" appare come un'irrazionale strumento della mentalità primitiva per tentare di raggiungere la liberazione dai malesseri e dai pericoli che minacciano l'esistenza umana. Infine, la "preghiera" può essere considerata sotto quattro particolari aspetti, distinti in "artistico", "eudemonistico", "etico" ed "estatico".

L'aspetto "artistico" della "preghiera" è dato dal sentimento contemplativo, che all'"essere umano" primitivo doveva suscitare, ad esempio, l'ammaliante bellezza di un ampio cielo radioso quale emanazione del presunto supremo "essere divino" ed, ancora oggi, il complesso atteggiamento, sublime ed inebriante, del "pregare" induce nel "credente" un atarassico lenimento delle proprie angustie, come espresso col seguente sonetto, composto molti anni fa.

L'ORANTE

Giunte le mani dito con dito,
scioglie un parlare sommesso, tremante,
chino di peso sul rude granito
con fredde e mute le insolite piante.

Porge la mente, sospesa, anelante,
a quel cielo alto, azzurro, infinito.
Le cure sue lenisce, si fa beante!
L'Onnipossente gradisce l'invito!

Ecco, miracolo! La piaga sana
Alla gola ed al petto ed alle mani,
ch'ora tese, divergono lontane,

Smanie e furori si son fatti vani,
cangiate in perle le doglie umane,
con grazia arcana è chiusa la frana!

(Fernando Liggio, 16 giugno 1954)

D'altra parte, la danza rituale, il canto, la musica sacra e le *"funzioni religiose"*, che accompagnano la *"preghiera"* collettiva, costituiscono un inconsapevole tentativo di integrare plasticamente e figurativamente, mediante l'esperienza di profonde emozioni estetiche, incrementando l'efficacia della semplice *"preghiera"* verbale nel lenire le angustie umane. Persino il *"dramma sacro"*, originariamente, costituiva un'integrazione mimico-espressiva della *"supplica"* verbale (39). La mimica del *"credente orante"* costituisce un'espressione integrativa della petizione balbettata.

L'aspetto *"eudemonistico"* (*"buon-invocazionistico"*) della *"preghiera"* è dato dal sentimento egoistico di *"invocazione"* dell' *"essere umano"* al presunto *"supremo essere divino"* (o ad un *"santo-intercessore"*) per ottenere bisogni materiali (per se o per la collettività) come la conservazione della buona salute, la liberazione da ogni male e da ogni evento dannoso (siccità, carestie, tempeste, uragani, terremoti, epidemie, guerre, ecc.) (40). Quindi, poiché per l' *"essere umano"* primitivo la sicurezza di potersi alimentare dipendeva dalle condizioni atmosferiche e dalla credenza nelle interferenze malefiche di presunte potenze avverse, la *"preghiera primordiale"* includeva sempre la richiesta di avere garantito il *"pane quotidiano"*. Pertanto, questo tipo di *"preghiera"*, sostenuta dal timore ed alimentata dalla fede, emerge con impellenza per ottenere dal presunto *"essere onnipotente"* ciò che l' *"essere umano"* non può realizzare. In ultima analisi, si può affermare che l'aspetto *"eudemonistico"* della *"preghiera"* emerge tutte le volte che l' *"essere umano"*, di ogni civiltà e di ogni periodo storico, si trova nelle condizioni di essere dominato dal timore di un pericolo imminente non dominabile con le proprie forze.

L'aspetto *"etico"* della *"preghiera"* è dato dal sentimento altruistico di *"invocazione"* dell' *"essere umano"* al presunto *"supremo essere divino"* (o ad un *"santo-intercessore"*) per ottenere la concessione di potersi offrire in sacrificio a vantaggio della collettività, pur essendo disposti a sottomettere la propria volontà a quella della presunta *"divinità suprema"*, unificandovela, allo scopo di far trionfare il bene e la giustizia suprema. Tale *"invocazione"* alla *"suprema divinità"* — considerata come *"padre celeste"*, che cura con amore infinito i suoi figli, per cui la *"preghiera"* costituisce un valido strumento d'adorazione più che una semplice richiesta di grazia personale — è accompagnata da espressioni di compiacimento gioioso, di lode e di ringraziamento per l'ottenuto trionfo dell'ispirazione al bene sulle tentazioni al male. Inoltre, questo aspetto della *"preghiera"* tende ad estendere la richiesta di redenzione individuale in richiesta di redenzione dell'intera collettività e, nell'ambito delle grandi religioni universalistiche, in richiesta di redenzione dell'intera umanità, per un innato senso di giustizia universale non limitato dalle contingenze storiche territoriali, cosicché questo aspetto della *"preghiera"*, estrinsecandosi come un unico fremito della coscienza collettiva, esercita un indispensabile ruolo di coesione sociale e fa della *"preghiera"* una grande voce che invoca, per tutti, quei medesimi beni che il singolo individuo si era illuso di poter desiderare solo per se. Ad un'esperienza primordiale, reattiva alla forza attraente della collettività, il mondo esteriore si rivela come un territorio da dominare o da evitare e la comunità appare come un gruppo di interessi da offendere o da difendere. L'individuo solo quando vive l'aspetto *"etico"* della *"preghiera"*, avulso da ogni contenuto legalistico, percepisce la sua inseparabilità dal gruppo di appartenenza acquisendo un senso più concreto della propria esistenza e solo così potrà sentire come propri gli affanni e le gioie altrui, ed arricchire la sua vita interiore coll'espanderla oltre gli stretti limiti della individualità per condividerla con l'intera umanità. Quindi, l'aspetto *"etico"* della *"preghiera"* consiste nell'integrazione della richiesta del benessere individuale con quella del benessere collettivo, anche se ciò comporta un sacrificio dell'individuo richiedente, fino all'offerta della propria vita per la redenzione dell'umanità. Ma, in ogni caso, il *"pregare"* l'ipotetica *"divinità"*, definita *"onnipotente"*, costituisce un riprovevole atto della *"volontà umana"* che pretende di modificare l' *"eterna volontà divina"*, irreversibile per definizione! Invece, il *"credente"* dovrebbe, con coerenza, annullare la propria volontà conformandola a quella *"divina"*. D' altra parte, l'aspetto *"etico"* per eccellenza si riscontra nel *"pregare"* — con evidente assurdità ed incoerenza — che non la volontà dell' *"essere umano"*, ma quella dell' *"essere divino"* *"sia fatta"*! Tuttavia, però, in tale *"invocazione"*,

l'aspetto "etico" sussiste solo se non s'intende chiedere ciò che l'"essere umano" desidera, ma se s'intende dichiarare di accettare umilmente ciò che la "volontà divina" ha stabilito fin dall'eternità. Questo aspetto è rivestito in pieno dalla notissima "preghiera" denominata "Padre nostro", attribuita — a scopo edificante — come originale a *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il "Cristo"] Figlio di Giuseppe) dai due Evangelisti che scrivono a nome di Matteo e di Luca, ma che, in realtà, risulta ispirata da quella composta ben due secoli prima — con una certa coerenza in quanto impostata come semplice accorato ringraziamento (Cfr. V.T.: «*Siracide*» LI, 1-30) — dal noto omonimo precedente presunto Messia *Yeschuah Bar-Sirach* (Gesù Figlio di Sirac) (II sec. a. C.), il quale ha operato lo stesso tipo di miracoli ed ha predicato gli stessi ammonimenti. Tuttavia, la "preghiera" di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il "Cristo"] Figlio di Giuseppe), denominata "Padre nostro", non è coerente all'ideologia del cristianesimo, poiché con palese irriverenza sminuisce la "divinità", antropomorfizzandola. La predetta "preghiera" sarebbe stata coerente se recitasse come segue:

II "PADRE NOSTRO" DEL CRISTIANO COERENTE

Padre nostro, eterno
 che sei da sempre in ogni luogo
 del micro e del macro cosmo!
 Santifichiamo con gioia infinita
 i nomi che secondo il tuo volere
 umilmente ti abbiamo dato,
 come con infinita gioia riconosciamo
 che il tuo Regno è sempre stato e sempre sarà,
 così come anche la tua eterna irremovibile volontà.
 Siamo grati per tutto ciò che hai stabilito di darci
 sia di bene che di male,
 così siamo grati anche per i debiti (41)
 che solo per tua volontà possiamo fare,
 come non è per nostro merito ma per tua santa volontà
 la remissione dei debiti (42) che facciamo ai nostri debitori.
 Accettiamo umilmente che tu non ci liberi dal male (43)
 offertoci con infinito paterno amore
 secondo il tuo sacro ed ingiudicabile volere!
 E così sia.

(Fernando Liggio, 21 maggio 1995)

L'aspetto "estatico" della "preghiera" è dato dal sentimento di intima fusione dell'"orante" con l'"essere divino" per sentirsi pieno delle sue virtù e beatificarsi in lui, descritto da Taylor (1649) come «...il passaggio dalla intensa meditazione alla contemplazione che raggiunge la visione delle divine meraviglie, essendo l'orante entrato nell'orbita della luce divina...» (44). Pratt (1907) riconosce in questo aspetto della "preghiera" il raggiungimento di un'immediata relazione con l'"essere divino" che è considerato come una "sorgente inesauribile di forze" (45). Da ciò si deduce che l'aspetto "estatico" della "preghiera" è espressivo di un'"intuizione delirante", nel senso di Gruhle (1922) (46), di immergersi nelle "meraviglie divine" di cui l'"orante" si sente invaso. Egli si sente completamente trasportato in un'inesauribile sorgente di "pseudo sapienza", provando un ineffabile brivido, tanto da non percepire più l'ambiente che lo circonda e di avere l'intuizione di stare alla presenza dell'infinita sorgente di ogni cosa. In tale aspetto della "preghiera", tipica dei cosiddetti "mistici", si possono distinguere tre principali motivazioni consistenti nell'ardente desiderio di raggiungere la "suprema conoscenza", nella

certezza del conseguente godimento di averla raggiunta e nell'inebriante sentimento di gratitudine per averla raggiunta.

In definitiva, si può dire che la funzione della “*preghiera*” individuale è quella di richiedere all’“*onnipotenza divina*”, per sé o per chi ha interesse, la conservazione della salute e/o l'accrescimento del benessere economico e, nell'epoca arcaica, anche la capacità di predominio sugli altri, oltre a quella di servire come mezzo coadiuvante per il raggiungimento dello stato contemplativo di abbandono estatico. Se si eccettua quest'ultima funzione della “*preghiera*” individuale, scientificamente comprovata, non sussiste nessun legame tra causa ed effetto, riguardo le “*grazie*” realizzatesi, in quanto esse si sono verificatesi per semplice coincidenza con l'effettuata “*preghiera*” petittiva. Tuttavia, è scientificamente provato che l'azione del “*pregare*” suscita nel “*credente*” un benefico effetto tranquillante. Mentre, si può affermare che la funzione della “*preghiera*” collettiva è quella di richiedere alla “*divinità*” la protezione, dell'intera collettività di appartenenza, dalle carestie, dalle pestilenze e dagli eventi catastrofici, oltre a quella di richiedere la benevola propiziazione per le imprese di gruppo, come gli agonismi, la caccia e le guerre. Quindi, la “*preghiera*”, in quest'ultimo caso, si distacca progressivamente dall'egoistico impulso di esigenza materiale dell'individuo, per trasformarsi gradatamente in apparente interesse altruistico: da invocazione di aiuto e da implorazione di perdono, si trasforma in un mezzo di illusoria coesione sociale e di effettiva coesione di gruppo per ogni tipo di azione che giustifichi il sacrificio di se stessi per il bene comune, come la necessaria coesione di massa indispensabile per raggiungere la vittoria su di un nemico, additato tale dai detentori del potere. Quest'unica funzione della “*preghiera*” collettiva è stata dimostrata valida, nonostante che ormai dal punto di vista filosofico, come da quello scientifico la “*preghiera*”, in genere, rivolta alla presunta “*divinità*”, appaia illogica e contraddittoria. Il motivo fondamentale per cui la maggior parte degli “*esseri umani*”, indipendentemente dal livello intellettuale e dal grado culturale, continua a credere nell'esistenza dell’“*onnipotente essere divino*” — ed a rivolgergli incoerentemente le “*preghiere*” — è ormai ben documentato da tutta una serie di ricerche nell'ambito delle neuroscienze di cui si menzionano le seguenti. Lo scienziato californiano Ramachandran (2003) ha recentemente evidenziato, sia in individui affetti da epilessia temporale che in individui religiosi fermamente credenti nell'esistenza della “*divinità*”, un centro cerebrale, simile al centro del linguaggio — che ha denominato “*modulo di Dio*” — localizzato nel contesto della struttura encefalica arcaica rappresentata dal cosiddetto “*sistema limbico*” (47). Il complesso di tale sistema è individuabile nella porzione più antica dei lobi temporali attuali, la quale costituiva il primordiale abbozzo dei lobi temporali medesimi, così come erano rappresentati nell'encefalo dei preominidi. Orbene, particolari alterazioni dei lobi temporali ostacolano il normale funzionamento dell'attuale “*sistema limbico*”, causando iperinduzione di vissuti a contenuto religioso. Infatti, il confronto dell'attività bioelettrica dei lobi temporali in tre campioni costituiti rispettivamente da soggetti “*epilettici*”, “*iper-religiosi*” e “*normali*” ha evidenziato che i soggetti appartenenti ai primi due campioni manifestavano lo stesso tipo di reazione elettroencefalografica evocato da stimoli di parole esprimenti concetti inerenti la religione e la credenza nella divinità (48). Un gruppo di neuroscienziati canadesi della Laurentin University di Sudbury, mediante “*Stimolazione Magnetica Transcranica*” (SMT) dei lobi temporali, ha rilevato in ben 80% di soggetti normali l'induzione di intense esperienze a contenuto religioso (49). D'altra parte, è nota l'elevata frequenza di sindromi con “*delirio religioso*” in soggetti che hanno subito traumi cranici coinvolgenti i lobi temporali. Secondo Alper (2001) il “*centro cerebrale della religiosità*”, individuato da Ramachandran (2003), si sarebbe formato per selezione naturale negli ominidi, divenuti capaci d'introspezione cosciente, come risposta alla scoperta della propria mortalità, poiché la necessità di sopportare la tremenda angoscia suscitata da questa presa di coscienza avrebbe, inevitabilmente, determinato la selezione del meccanismo mentale di difesa che induce ad illudersi di poter trascendere la morte terrena mediante la credenza di vivere eternamente un'altra esistenza ultraterrena, con il risultato di indurre conforto e tranquillità, determinanti un aumento adattivo della vitalità individuale (50). Tuttavia, il menzionato “*centro cerebrale della religiosità*”, mentre poteva avere funzione adattiva per gli ominidi,

attualmente costituisce, senz'altro, un'entità atavica, ossia il residuo o la ricomparsa di un carattere anatomico-funzionale che, sebbene utilmente attivo in lontanissimi antenati, attualmente deve essere considerato come indice di ipoevoluzione o di regressione, anche se l'azione del "pregare" tuttora suscita nel "credente" un benefico effetto tranquillante. In particolare, tale effetto benefico risulta notevolmente evidente nei soggetti ossessivi con disturbo di "compulsività" (51) a "pregare".

NOTE

(1) cfr. l'Art. **XXI L'IRRAZIONALE CREDULITÀ NELL'ESISTENZA DI "DIO"**

(2) In tutte le "religioni", di ogni epoca e di ogni luogo, il fenomeno della "preghiera" ha sempre costituito il cardine portante dell'immensa raggiera di "credenti", tanto che dal XVI secolo ad oggi sulla "preghiera" si è accumulato un'incessante produzione di studi di ogni genere, di cui si riportano soltanto quelli essenziali, come segue: Arnold G.: «*Von dem Gebet der ersten Christen zu Gott*», Altona, 1722; Law W.: «*The Spirit of Prayer, or the Soul rising out of the Vanity of Time into the Riches of Eternity*», London, 1752; Rehn F.: «*Historia precum biblicarum*», Göttingen, 1814; Staudlin C.F.: «*Geschichte der Vorstellungen und Lehren von dem Gebete*», Göttingen, 1824; Dods M.: «*The Prayer that teaches to pray*», Edimburgh, 1863; Grimm J.: «*Über das Gebet*», Berlin, 1865; Lee F.G.: «*The Christian Doctrine of Prayer for the Departed*», London, 1872; Saphir A.: «*The lord's Prajer*», London, 1874; Jellet J.H.: «*The Efficacy of Prayer*», London, 1878; Hartmann E.: «*Die Religion des Geistes*», Berlin, 1882; Wiener W.: «*Das Gebet, historisch, dogmatisch, ethisch, liturgisch und pastoraltheologisch betrachtet*», Gotha, 1885; König H.: «*La Prière dans l'enseignement de Jésus*», Paris, 1888; Kaldesaignes F.: «*La Prière dans la Religion de Jehovah, ses antécédents, son histoire*», Cahors, 1889; Bolliger A.: «*Die theoretischen Voraussetzungen des Gebets und deren Vernünftigkeit*», 1891; Remy N.: «*Das Gebet in Bibel und Talmud*», Berlin, 1892; Simyan E.: «*De l'Exaucement de la Prière au point de vue philosophique*», Genève, 1894; Sujol A.: «*De l'Exaucement de la Prière au point de vue philosophique*», Genève, 1895; Drummond J.: «*Petitionary Prayer*», Boston 1895; Déavaux A.: «*La Priore dans le Paganisme Romanin*», Lyon 1895; Kirsch J.P.: «*Die Akklamationen und Gebete der Altchristlichen Grabinschriften*», Köln, 1897; Wright Ch.: «*The intermediate State and Prayers for the Dead*», London, 1900; Köberle J.: «*Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörnung im Alten Testament*», Berlin, 1901; Poulain A.: «*Des Grâces d'oration*», Paris, 1901; Von Der Goltz E.: «*Das Gebet in der ältesten Christenheit*», 1901; Michel K.: «*Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*», Leipzig, 1902; Margreth J.: «*Das Gebetsleben Jesu Christi des Sohnes Gottes*», Münster, 1902; Worledge A.J.: «*Prayer*», London, 1902; Carpenter B.: «*Thoughts on Prayer*», London, 1904; Prender R.: «*De la Prière juive à la prière chrétienne*», Genève, 1905; Robinson A.W.: «*Prayer in Relation to the Idea of Laws*», London, 1905; Tileston M.W.F.: «*Prayers Ancient and Modern*», Boston, 1906; Monsabré J.: «*La Prière, philosophie et Théologie de la Prière*», Paris, 1906; Prandel F.: «*Griechische und suditalienische Gebete*», Giessen, 1907; Ostermann R.: «*Contribution à l'Etude expérimentale de la Priore chrétienne*», Genève, 1907; Levi I.: «*Fragments de rituels de Priore provenant de la gueniza di Caïre*», Revue des études juives, 53, 231, 1907; Kagel M.: «*Das Gebet im Alten Testament*», Gütersloh, 1908; Guiton E.: «*Pourquoi prier*», Genève, 1908; Strong A.L.: «*A Consideration of Prayer from the Standpoint of Social Psychology*», Chicago, 1908; Swetenham L.: «*Conquering Prayer, or the Power of Personality*», London, 1908; Hitchcock F.M.: «*The present Controversy on Prayer*», London, 1909; Pool De Sola D.: «*The old Jwewish Aramaic Prayer, The Kaddish*», Leipzig, 1909; Paulain R.P.: «*The Graeces of Interior Prayer. A treatise of mystical theology*», London, 1910; MacFadien J.E.: «*The Way of Prayer*», London, 1911; Ménégos F.: «*Das Gebetsproblem im Anschluss an Schleiermachers Predigten neu getellt und untersucht*», Leipzig, 1911; Holmes E.E.: «*Prayer and Action*», London, 1911; Small A.: «*An Act of Praye*», London, 1912; Schmöger A.: «*Des Gebet im Alten Testament*», Innsbruck, 1913; Vorwerk D.: «*Gebet und Gebetserziehung*», Schwerin, 1913; Carey W.: «*Prayer, and some of its Difficulties*», London, 1914; Wirz H.: «*Die Psychologie des Gebets unter der Lebensgestaltung der Gegenwart*», Haarlem, 1914; Döller J.: «*Das Gebet im Alten Testament in religionsgeschichtlicher*», Wien, 1914; Mot J.: «*Intercessors: The Primari Need*», London-Edimburg, 1914; Sorani A.: «*Le preghiere d'Israele*», Reggio Emilia, 1914; Sertillanges A.D.: «*La Prière*», Paris, 1914; Thomas F.: «*La Prière*», Paris, 1915; Griff A.: «*Das Gebet im Alten Testament*», Münster, 1915; Hastings J.: «*Christian Doctrine of Prayer*» Edimburg, 1915 Anderson G.: «*Science and Prayer and other Papers*», London, 1915; Fleming G.G.: «*The Dinamic of All-Prayer*», Edimburg, 1915; Schmidt B.: «*Das geistige Gebet, Eine Untersuchung zur Geschichte der griechischen Mystik*», Halle, 1916; Scroggie G.: «*Method in Prayer*», London, 1916; Woods C.E.: «*Archdeacon Wilberforce, his Ideals and Teaching: on Prayer*», London, 1917; MacNeile A.H.: «*Self-Training in Prayer*», Cambridge, 1919; Amson H., Hodgson L., Matthews S., Bevan E., Jones R., Micklem N., Collingwood G., Lofthouse F., Turner C., Streter H.: «*Concernine Prayer, its Nature, its Difficultes and its Value*», London, 1916; Gwinne W.: «*Primitive Worship and the Prayer Book*», London, 1918; Morison E.F.: «*The Lord's Prayer, or the Prayer of our Lord*», London, 1918; Neile M.: «*The lord's Prayer. An Outline of Bible study*», Cambridge, 1919; Heiler Fr.: «*Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Utersuchung*», München, 1920; Cats R.H.: «*Realam of Prayer*», London, 1920; Paterson W.P., Russel D.: «*The Power of Prayer*», London, 1920; Hirsch E.: «*Der Sinn des Gebets*», Göttingen, 1921; Herman R.: «*Das Vehältnis von Rechtfertigung und Gebet*», Brslau, 1925; Segond J.: «*La Prière. Etude de psychologie religieuse*», Paris, 1925; Ménégz F.: «*Le Problè me de la*

Prière», Strasbourg, 1925; Riemer M.: «*Schriftauslegung und Gebet*», Breslau, 1927; Johnson N.B. «*Prayer in the Apocrypha and Pseudoepigrapha*», Philadelphia, 1948; De Quervain A.: «*Das Gebet*», Zollikon, 1948; Parker W.R., Johns E.: «*Prayer Can Change Your Life*», Simon & Schuster/Cornerstone Library, New York, 1957; Wambacq B.N.: «*Les Prières de Baruch (1,15-2,19) et de Daniel (9,5-19)*», *Biblica* 40, 463, 1959; Heinemann J.: «*Prayers of Beth Midrash Origin*», *Journal of Semitic Studies*, 5, 264, 1960; Schröder H.W.: «*Das Gebet. Übung und Erfahrung*», Stuttgart, 1963; Loehr R.F.: «*The Power of Prayer on Plants*», Signet Books, New York, 1969; Bernet W.: «*Gebet*», Stuttgart, 1970; Goldschmidt D.E.: «*The Passover Haggadaah. Its Sources and History*», Jerusalem, 1977; Gawle B.A.: «*How to Pray*», Prentice-Hall, New Jersey, 1984; Manns F.: «*La Prière d'Israël à l'heure de Jésus*», Jerusalem, 1985; Appleton G.: «*The Oxford Book of Prayer*», Oxford University Press, Oxford, 1985; Clements R.: «*The Prayers in the Bible*», London, 1986; Cohen J.M.: «*Horizons of Jewish Prayer*», London, 1986; Ponder C.: «*The Dynamic Law of Prayer*» DeVors-De Rey, Los Angeles, 1987; Leuemberger R.: «*Zeit in der Zeit. Über das Gebet*», Zürich, 1988; Loehr R.F.: «*The new Guideposts Treasury of Prayer*», Guideposts Carmel, New York, 1991; Cullmann O.: «*Das Gebet im Neuen Testament*», Tübingen, 1994; Nitzan B.: «*Qumran Prayer and Religious Poetry*», Leiden-New York-Köln, 1994; Guiley R.E.: «*The Miracle of Prayer*», Crossroad, New York, 1995; ecc.

(3) Cfr. Heiler Fr.: Op. cit., München, 1920.

(4) Cfr. Richstätter K.: «*Die Herz-Jesu – Verehrung des Mittelalters*», München, 1924.

(5) Cfr. Will R.: «*Le caractère religieux du culte*», Strasbourg, 1925.

(6) Cfr. Meiners C.: «*Allgemeinen Kritischen Geschichte der Religionen*», Hannover, 1806-1807.

(7) Cfr. Otto R.: «*Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte*», Jena 1913

(8) Cfr. Hunzinger U.W.: «*Die Religionsgeschichtliche Methode*», Berlin, 1909; Jordan H.: «*Comparative Religion*», Edinburgh, 1910; Wobbermin G.: «*Die Religionsgeschichtliche Methode in Religionswissenschaft und Theologie*», Leipzig, 1913; Van Der Leeuw G.: «*Einführung in die Phenomenologie der Religion*», München, 1925; ecc.

(9) Cfr. Wach J.: «*Religionswissenschaft*», Leipzig, 1924.

(10) Cfr. Wund W.: «*Völkerpsychologie: Mytus und Religion*», Leipzig, 1909.

(11) Cfr. Ostermann R.: «*Contribtion à l'étude expérimental dela Priere Chrétienne*», Genf, 1907; Pratt F.B.: «*The Psychology of religious belief*», New York, 1907; Leuba J.H.: «*La Psychologie des Phénomènes Religieux*», Paris, 1914; Österreich K.: «*Einführung in die Religionspsychologie*», Berlin, 1917; Müller-Reienfels R.: «*Psychologie der Religion*», Berlin, 1920; Beyer A.: «*Religion und Suggestion*», Halle, 1922; Selbie W.B.: «*The Psychology of Religion*», Oxford, 1924; Segond J.: «*La Prière. Etude de psychologie religieuse*», Paris, 1925; Leuba J.H.: «*La Psychologie du Mysticisme Religieux*», Paris, 1925; Gruehn W.: «*Religionspsychologie*», Breslau, 1926; Segond J.: «*La Prière*», Paris, 1926; ecc.

(12) Cfr. Swiseher W.S.: «*Religion and the New Psychology*», Oregon Journal, January 6, 42, 1924.

(13) Cfr. Rohde E.: «*Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*», Tübingen, 1907; Johanssen E.: «*Mysterien eines Bantu-Volkes*», Leipzig, 1925; ecc.

(14) Cfr. Sayntyves F.: «*Essais de Folklore Biblique; Magie, Myte et Miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*», Paris, 1923.

(15) Cfr. Loisy A.: «*Le Mystères Païens et le Mystère Chrétien*», Paris, 1923.

(16) Cfr. Carpenter J.E.: «*Buddhism and Christianity*», London, 1923.

(17) Cfr. Smith A.: «*A Short History of Christian Theophagy*», London, 1922.

(18) Cfr. Lanessan L.: «*La Morale des Religions*», Paris, 1905; Brentano F.: «*Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*», Leipzig, 1921; Benamozegh E.: «*Morale Juive et Morale Chrétienne*», Paris, 1925; ecc.

(19) Cfr. D'Alviella G.: «*L'Idée de Dieu d'après. L'Antropologie et l'Histoire*», Bruxelles, 1892; Müller M.: «*On Ancient Prayer*», Berlin, 1897; Breysig K.: «*Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heibringer*», Berlin, 1905; Lehmann E.: «*Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker*», Leipzig, 1906; Schaarschmidt C.: «*Die Religion, Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte*», Leipzig, 1907; Schmidt G.: «*L'Origine de l'Idée de Dieu*», Paris, 1910; Nilson M.P.: «*Primitive Religion*», Tübingen, 1911; Fracassini U.: «*La religione dei primitivi e l'Idée di Dio*», Firenze, 1921; Van der Leeuw G.: «*Einführung in die Phänomenologie der Religion*», München, 1925; ecc.

(20) Cfr. Schomerus H.: «*Indisöuhche Erlösungslehren Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt*», Leipzig, 1919.

(21) Cfr. Dorner A.: «*Grundris der Religionsphilosophie*», Leipzig, 1903.

(22) Cfr. Görland A.: «*Religionsphilosophie*», Leipzig, 1923.

(23) Cfr. Gentile P.: «*Sommario di una Filosofia della Religione*», Bari, 1923.

(24) Cfr. Otto R.: Op. cit., Jena, 1913.

(25) Infatti, il bisogno compulsivo a “pregare” rientra nel complesso di quelle “dipendenze” — non connesse all’assunzione di sostanze stupefacenti esogene — come, ad esempio, le “dipendenze” da gioco d’azzardo, da internet, da assistere a gare sportive, a spettacoli in genere, a funzioni religiose, ecc., poiché inducono l’incremento della produzione endogena di neuromodulatori ad azione stupefacente, quale la *β-endorfina* in specie, ed anche del neuromediatore catecolaminico *5-idrossi-triptamina* (“*serotonina*”) ad azione antidepressiva, sebbene non così massivamente come si verifica con la “*reazione orgasmica*” sessuale (cfr. Liggio F.: «*Funzione primaria e funzioni secondarie dell’erotismo e della reazione orgasmica nella specie umana*», Riv. Sessuol., 22 (n. 1), 61, 1998; Liggio F.:

«Le univoche basi biochimiche che sottendono la pulsione aggressiva e la pulsione sessuale», Riv. Sessuol., 28 (n.2), 67, 2004; ecc.).

(26) Il termine “placebo” (“compiacerò”) deriva dal verbo latino “placeo-cui-itur-ere” (“compiacere”, “soddisfare”, “esaudire”, ecc.) ed è stato usato per la prima volta dal poeta anglosassone Geoffrey Chaucer (1340-1400) che in «*The Canterbury Teles*», facendo riferimento al versetto 9 del Salmo CXIV della “Vulgata” in cui si legge «*Placebo Domino in regione vivorum*» («*Compiacerò al Padrone [cioè, a “Dio”] nella regione dei vivi*»), ha usato tale termine per ironizzare su i preti ed i frati che proprio con la parola “placebo” iniziavano le “preghiere” — spacciate come efficaci — per ottenere i “miracoli” a favore dei “fedeli” e le indulgenze a favore dei defunti, recitate a pagamento, turlupinando gli ingenui “credenti”. Finché verso la fine del XVII secolo il termine “placebo” è stato adottato in medicina per indicare l’effetto benefico di quei farmaci che, senza possedere alcuna “virtù” farmacologica specifica, riuscivano ad eliminare ugualmente i sintomi secondo le fiduciose aspettative del paziente. A riguardo, Burton (1621) afferma che «...Alcuni farmaci non possiedono virtù, ma presunzione e fama notevoli...» (cfr. Burton R.: «*Anatomy of Melancholy*», Oxford, 1621). Ormai si è potuto constatare che alla base dell’attività del “placebo” vi è un intenso desiderio di guarire da parte del paziente insieme alla tenace convinzione di poter ottenere la guarigione dall’assunzione di quella determinata sostanza. Quindi, il fondamento dell’attività terapeutica del “placebo” è l’unione della “volontà” con la “fede” nel credere all’efficacia. Infatti, tale unione induce ad un rilasciamento distensivo, specialmente nei soggetti suggestionabili, indispensabile per facilitare una guarigione spontanea, oltre al già menzionato aumento del tasso di *endorfine* e di *serotonina*, nonché delle difese immunitarie. Ciò, in particolari soggetti, provoca risultati che hanno addirittura del “miracoloso”. Pertanto, non deve meravigliare che l’effetto “placebo” è da attribuire anche alle “preghiere”, soprattutto individuali, come alle “psicoterapie suggestive” in genere, ma soltanto se sussiste un’assoluta “credenza” sull’efficacia da parte dell’“orante”. La necessità della “credenza” per il determinismo dell’“effetto placebo” è dimostrata dal seguente esperimento effettuato da Voudouris e Coleman (1990). Tali ricercatori hanno somministrato ad un campione di soggetti volontari uno stimolo elettrico fortemente doloroso in un avambraccio. Quindi, dopo avergli applicato una crema inerte, facendo credere che fosse potentemente analgesica, furono sottoposti nuovamente alla scossa elettrica, ma abbassandone a loro insaputa l’intensità al minimo, appena sufficiente a fagli sentire solo un lieve pizzicore. I soggetti, ovviamente, credettero che il non aver percepito dolore fosse dovuto all’efficacia della crema. A tal punto, l’esperimento fu ripetuto applicando lo stimolo elettrico a massima potenza dolorosa, dopo aver spalmato nuovamente la crema inerte, ed i soggetti, credendo ormai all’efficacia analgesica della crema, riferirono di non avere avvertito alcun dolore (cfr. Voudouris N.J., Coleman C.: «*The role of conditioning and verbal expectancy in the placebo response*», Pain, 43, 121, 1990). Il ruolo fondamentale della “credulità” nel determinare l’“effetto placebo” è stato definitivamente confermato dalla controprova sperimentale effettuata da Montgomery e Kirsch (1997). Quest’ultimi ricercatori hanno ripetuto e confermato il precedente esperimento, ma informando una parte dei soggetti, durante le sedute di addestramento, che lo stimolo elettrico sarebbe stato volutamente diminuito. Nessuno dei soggetti così informati ha manifestato l’“effetto placebo” nonostante che avessero ricevuto esattamente lo stesso tipo di stimoli elettrici ed avessero fornito le stesse risposte a tali stimoli di quelle fornite dai restanti soggetti che hanno manifestato l’“effetto placebo”. Quindi, i soggetti informati non manifestarono l’“effetto placebo” perché le loro aspettative erano state influenzate dalla consapevolezza che lo stimolo era stato ridotto (cfr. Montbomery G.H., Kirsch I.: «*Classical conditioning and the placebo effect*», Pain, 72, 103, 1997). Dunque, nel primo esperimento la determinazione di una risposta di “effetto placebo” dipendeva dall’aver sperimentato che l’affievolita intensità della sensibilità dolorosa appariva dovuta alla crema creduta veramente anestetica; mentre, nel secondo esperimento l’“effetto placebo” non si è manifestato in quanto ai soggetti era stato detto che l’intensità del dolore sarebbe diminuita perché sarebbe stata ridotta l’intensità dello stimolo elettrico. Recentemente, Wager (2004) ha sperimentalmente dimostrato che il “placebo” è efficace soltanto in quei soggetti che sono “pienamente convinti della loro efficacia”, avendo riscontrato come, solo in questi soggetti il flusso della circolazione ematica aumenta notevolmente nella corteccia cerebrale del polo prefrontale allorché vi si somministra una scarica elettrica previa somministrazione del presunto anestetico (“placebo”) (cfr. Wager T.D.: «*Placebo-induced Changes in fMRI in the Anticipation and Experiences of Pain*», Science, 303,1162, 2004). Infatti è proprio l’ “area soppressoria” della corteccia cerebrale prefrontale quella che interviene, inibendo l’attività de “centri del dolore”, come era già stato dimostrato da Leucher e Coll. (2002) con la loro ricerca riguardante l’efficacia del “placebo” in soggetti con sindrome depressiva (cfr. Leucher A.F., Cook I.A., Witte E.A., Morgan M., Abrams M.: «*Changes in brain Function of Depressed Subjects Durino Treatment With Placebo*», Am. Jour. Psychiatry, 159,122, 2002). D’altra parte, è ben documentato che il sistema neurotrasmettitoriale dopaminergico si attiva allorché si desidera una gratificazione, inducendo all’azione per ottenerla, ma appena raggiunto l’obbiettivo gratificante la produzione di “dopamina” viene inibita (ciò spiega il fatto che il piacere nel pregustare una imminente gratificazione è più intenso che a gratificazione ottenuta). Quindi, l’“effetto placebo” consiste, fondamentalmente, in una precoce ricompensa costituita da iperproduzione dopaminica. Cioè, l’assunzione del “placebo” stimola la produzione di “dopamina” solo se sussiste un atteggiamento di estrema fiducia da parte dell’individuo. Infatti, utilizzando come tracciante radioattivo la “raclopride”, che si lega agli stessi recettori della “dopamina”, prima di somministrare un “placebo”, si è potuto constatare in soggetti suscettibili all’“efetto placebo”, che dopo l’assunzione del “placebo” si produceva un’abnormme quantità di “dopamina”, tale da riuscire a “scacciare” la “raclopride” dai siti recettoriali specifici, sostituendosi ad essa (cfr. De La Fuente-Fernández R., Stoessl A.J.: «*The Biochemical Bases for Reward: Implications for the Placebo effect*», Evolution & Health Professions, 25, 387, 2002). Inoltre, si ricorda il significativo esperimento

condotto da Levin e Coll. (1978) che dimostra anche l'incremento endorfinico in soggetti suscettibili all' "effetto placebo". Precisamente, in alcuni pazienti, in cui il dolore era alleviato con la somministrazione di "placebo", l'aggiunta di "nalxone", farmaco che blocca l'effetto dell' "endorfina", impedisce l'effetto analgesico (cfr. Levine J.D., Gordon N.C., Fields H.L.: «*The mechanical mechanism of placebo analgesia*», *Lancet*, 2, 654, 1978). Dunque, si può confermare che l' "effetto placebo" è dovuto, in definitiva, all'attività congiunta dopaminica ed endorfinica, oltre che serotoninica, indipendentemente dal mezzo psicobiologico inducente. Pertanto, in ultima analisi, si deve concludere precisando che l' "effetto placebo" dipende, sostanzialmente, dalle "aspettative" individuali, sia che si tratti dell'assunzione di una "sostanza" creduta terapeutica, sia che si tratti della recitazione intensamente appassionata — tale da indurre nell'individuo, particolarmente suggestionabile, l'aumento globale del tasso di "serotonina", di "dopamina" e di "endorfina", nonché delle difese immunitarie — di una "preghiera" direttamente alla presunta "suprema divinità" o ad un "santo" creduto miracoloso.

(27) Cfr. la nota 25.

(28) Cfr. L'intervista di Simona Vigna nel *Corriere della sera* del 31 settembre 2004.

(29) Cf. Guyau J.M.: «*L'irreligion de l'avenir*», Paris, 1980.

(30) Cfr. Machiavelli N.: «*De Principatum*» Firenze, 1513.

(31) Cfr. Loisy A.: «*La Religion et l'humanité*», Paris, 1926.

(32) Cfr. William J.: «*The Varieties of Religions Experiences*», London, 1903.

(33) Cfr. Chanson J.: «*Etude de Psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la Prière dans l'expérience chrétienne*», Paris, 1927.

(34) Cfr. Maréchal L.: «*À propos du Sentiment de Presence chez les profane set chez les mystiques*», Lovi, 1909; Ménégoz F.: «*Le Problème de la Prière*», Strasbourg, 1925.

(35) Cfr. Söderblom N.: «*Das Werden des Gottesglaubens*», Leipzig, 1916.

(36) Cfr. Jastrow M.: «*Die Religion Babyloniens ud Assyriens*», Giessen, 1905.

(37) Cfr. Kreglinger R.: «*L'Evolution religieuse de Hmanité*», Paris, 1926.

(38) Cfr. Segond J.: Op. cit., Paris, 1926.

(39) Il "dramma sacro" ha avuto origine come integrazione mimica dell'espressione della "preghiera" verbale ("orazione") in quanto è innato nell' "essere umano" integrare le parole con il gesto. Infatti, la gestualità dell' "orante" integra il contenuto emotivo della domanda espressa col balbettio delle parole. D'altra parte, come precisa Hauer (1923), la danza ed il dramma hanno avuto origine come cerimonie religiose sorte per facilitare il raggiungimento di uno "stato estatico", espressione culminante della "preghiera" (cfr. Hauer J.W.: «*Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*», Stuttgart, 1923).

(40) Cfr. Heiler Fr.: Op. Cit., München, 1920.

(41) In solo due dei quattro Vangeli Canonici è menzionato il testo — pur se alquanto incompleto — del "Padre Nostro", la più recitata "preghiera" collettiva delle prime comunità cristiane. Ma, a riguardo dei "debiti", i due testi evangelici si diversificano sostanzialmente, per una variante estremamente significativa, in quanto l'Evangelista che scrive a nome di Matteo (VI, 12) dice «...καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν...» («...e condona ["condonare" nel senso di "cancellare", "annullare", ecc.] a noi i debiti nostri, come anche noi li abbiamo condonati ai debitori nostri...») usando un termine espressivo di connotazione sociale "ὀφειλέταις" ["debiti", "obbligazioni", "imposte", "tassazioni", ecc.], mentre l'Evangelista che scrive a nome di Luca (XI, 4) dice «...καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, αἱ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν...» («...e condona ["condonare" nel senso di "perdonare", "assolvere", ecc.] a noi i i nostri errori, anche perché noi li abbiamo condonati a tutti i disobbliganti nostri [per aver commesso sbagli, offese, sgarbi, ecc. nei nostri confronti]...») usando un termine più specificatamente espressivo di connotazione morale "ἁμαρτίας" ["errori", "sbagli", "falli", "peccati", "offese", "sgarbi", ecc] nonostante che il termine usato dal precedente Evangelista all'epoca avesse già acquisito anche lo stesso significato aggiuntivo di connotazione morale. A riguardo Donini (1991) sottolinea che all'assimilazione dei due termini «...hanno certamente concorso elementi di origine sociale, a partire dal momento in cui l'inosservanza del debitore si è tradotta nella perdita della libertà; cosa, del resto, che si è protratta sin quasi ai nostri giorni...» ed in proposito ricorda quanto segue «...nelle parti più antiche del Vecchio Testamento, una delle cause più frequenti di schiavitù, accanto alla guerra, è quella per i debiti. Il figlio doveva vendersi per restituire le somme o i beni presi in prestito dal padre [...]. Presso i Greci e i Romani questa forma di schiavitù assunse proporzioni ancora più rilevanti [cfr. Goltz G.: «*Le travail dans la Grèce ancienne*», Paris, 1920 e Louis P.: «*Le Travail dans le mond romain*» Paris, 1912]. Basti ricordare che —quando Caio Mario, impegnato nella difficile guerra contro i Cimbri, nel 105 a. C. chiese a Roma che fossero promossi nuovi reclutamenti di truppe ed i pretori si rivolsero ai signorotti dell'Asia Minore, alleati di Roma — il re Nicomede di Bitinia fece rispondere che la cosa non era possibile, perché "quasi tutti i suoi sudditi erano stati ridotti in schiavitù dai percettori di tasse romani per insolvenza fiscale"! il senato dovette prendere delle misure di emergenza e ordinare che fosse restituita la libertà a tutti coloro che erano diventati schiavi per debiti. [...]. Dalla fine della guerra del Peloponneso in poi, per oltre tre secoli, la parola d'ordine della remissione dei debiti, associata a quella della redistribuzione delle terre, aveva spesso risuonato nel mondo del mediterraneo, sia in oriente che in occidente, ispirando tentativi di rivolta tra i contadini e gli artigiani impoveriti. Le due rivendicazioni appaiono già accoppiate in Demostene e in Isocrate, sin dal IV secolo a. C., e riecheggiano ancora in Plutarco, all'alba della nostra era. Quest'ultimo ci riporta un episodio singolarmente affine, nelle sue ripercussioni religiose, al dramma della passione e morte del Cristo. È il caso di Cleomene III, re di Sparta, che nel corso del III secolo a. C. aveva proposto di far

“cancellare i debiti, ridistribuire le terre ed emancipare gli iloti”. Cacciato dai suoi, si rifugiò ad Alessandria d’ Egitto, organizzò una rivolta contro Tolomeo IV e di fronte al fallimento di quest’ultima impresa, si diede la morte. Prima di uccidersi aveva convocato dodici tra i suoi amici e sostenitori per una specie di “ultima cena”: aveva deplorato di essere stato tradito e aveva invitato tutti a desistere da una lotta inutile, come farà Gesù nel Getsemani. Il suo cadavere era stato inchiodato ad una croce e il popolino, prontamente colpito dalla sua tragica fine e da tutta una serie di eventi straordinari che si erano verificati dopo la sua crocifissione, aveva gridato al miracolo e lo aveva proclamato “figlio degli dei”. Va aggiunto, a questo proposito, che tra gli spartani e gli ebrei esistevano rapporti abbastanza stretti, specialmente dopo il trasferimento a Sparta di un gruppo di israeliti, dietro invito del re Areo (309-265 a. C.). Il gran sacerdote Giasone, nel 168 a. C., per sfuggire alla repressione di Antioco IV, aveva ricercato e trovato ospitalità tra gli Spartani. Non si può, quindi, escludere che la storia della “passione” di Cleomene III abbia lasciato tracce nell’immaginazione popolare in terra di Palestina [cfr. Baron S.W.: «A social and religious History of the Jew», New York, 1952-57 e Robertson A.: «The Origins of Christianity», London, 1953]. Anche il “tiranno” di Siracusa, Agatocle, secondo il racconto di Diodoro Siculo [90-20 a. C.], per tener testa alla conquista romana, verso il 240 a. C., aveva promesso ai poveri della città “l’abolizione dei debiti e la redistribuzione delle terre”, in cambio del loro arruolamento nell’esercito [cfr. Diodoro Siculo: «Biblioteca Storica», Libro XIX, Cap. 2.]. La Sicilia non poté egualmente essere salvata; ma un massacro generale dei possidenti, che fece oltre 4.000 vittime nel siracusano, testimonia di quali fermenti insurrezionali ribollassero sotto l’apparente solidità del regime schiavistico e come l’odio secolare contro i ricchi esplodesse talora in modo impreveduto e disordinato...» (cfr. Donini A.: «Breve storia delle religioni», Roma, 1991).

(42) «...L’invocazione del “Padre Nostro” relativa alla cancellazione dei debiti ci fa vedere come, nel giro di pochi secoli, il vecchio grido di riscossa delle plebi ridotte in schiavitù per l’impossibilità in cui si trovavano a pagare i debiti usurari imposti dai ceti possidenti, si era definitivamente “alienato” sul terreno religioso e devozionale. Ma ciò prova che le ideologie, e le varie forme di utopie che ne sono state l’espressione nell’antichità — il mito della “età dell’oro”, ad esempio, presso i romani, o del “regno messianico” presso gli ebrei — non devono essere soltanto studiate come uno dei sintomi della decadenza e della sfiducia delle classi dominanti, ma anche sotto il riflesso della disperazione e delle sconfitte delle masse sfruttate e impoverite...» (cfr. Donini A.: Op. cit., Roma, 1991). Inoltre, nella versione mattea del “Padre nostro” si rileva un’assurda incoerenza — tipica della mentalità psicotica — tra la richiesta della liberazione dal male [“...ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ποιηροῦ..” (“...libera noi dal male...”) (Matteo VI, 13)] e l’espresso desiderio di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) che sia fatta la volontà [“...γενηθήτω τὸ θέλημά σου...” (“...sia fatta la volontà tua...”) (Matteo VI, 10)] del “Padre celeste” [il “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone (*Adonaj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεός = deus = dio*)” per l’autore del “Padre Nostro” evangelico e per i giudei suoi contemporanei].

(43) Si è sentita la necessità di porre rimedio alla dissacrante incoerenza data l’evidente incompatibilità — che si rileva in ambedue le versioni evangeliche del “Padre Nostro” — tra la petizione della liberazione dal male e l’aspirazione cristiana che sia fatta la volontà del “Padre Celeste” [il “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone (*Adonaj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεός = deus = dio*)”]. Infatti, a riguardo, Jevons (1914) precisa quanto segue: «...questa nozione implica confusione: confusione nell’immaginare che il Dio sia là, per farsi complice dei desideri e per compiere la volontà dell’adoratore individuale o di un corpo di adoratori. [...] l’idea di Dio, implicita in tale preghiera, è che Egli può aiutare l’uomo ad appagare i suoi desideri e a realizzare la propria volontà. L’ipotesi necessaria per giustificare questa concezione è che la volontà dell’uomo soltanto è operativa e mai quella di Dio. [...]. Infatti proprio a questo punto le religioni non cristiane si arrestano, se pur esse arrivino fin qui. L’idea di Dio come di un essere, la cui volontà deve essere fatta e non quella dell’uomo, è distintamente un’idea cristiana. La prima petizione fatta dall’uomo, per quanto la scienza delle religioni ci permette di giudicare, era quella per la liberazione del male. La petizione che immediatamente seguiva, nell’ordine storico, era il perdono delle colpe; e poi, quando la società era venuta a fissarsi sopra una base agricola e dipendente dai raccolti, una preghiera veniva fatta per il pane quotidiano. Nel *Pater noster* l’ordine di queste petizioni è esattamente invertito. [...]. Si tratta però sempre di petizioni lecite, purché vengano formulate alla luce di un fatto fino allora non rivelato, cioè che l’uomo non deve fare la sua volontà propria, ma quella del Nostro Padre, che è nei cieli. La preghiera è così, alla fine, ciò che essa era al principio, la preghiera di una comunità. Ma, mentre da principio questa era la ristretta ed esclusiva comunità della famiglia o della tribù, alla fine essa è tale da poter abbracciare tutto il genere umano, così l’idea di Dio è aumentata in estensione e si è, per così dire, approfondita in intensità: Dio [ora] si rivela, non come il signore e il re dei suoi sudditi e servi, ma come il Padre in cielo dei suoi figli in terra. Essa [la preghiera] è stata non soltanto approfondita, ma trasformata, o piuttosto diremo che essa esige un diverso stato d’animo, e si rivela quindi sotto un nuovo aspetto: mentre da principio il corpo degli adoratori, sia che si accostasse al suo dio per ottenere la liberazione dai mali o per sollecitare l’acquisto di beni materiali, si avvicinava a lui allo scopo di appagare i propri desideri; infine l’adoratore impara che l’accesso al suo dio gli è possibile soltanto a patto di rinunciare ai propri desideri e di accettare la volontà di lui. Il centro della religione è stato spostato: la religione non deve più gravitare intorno all’uomo ed ai suoi desideri, ma la volontà di Dio deve essere il centro intorno a cui l’uomo deve gravitare [...] in virtù di una libera e consapevole deliberazione. [...]. Spinto dalla forza della calamità a guardare in una direzione — quella della liberazione dalla pestilenza o dalla carestia — l’uomo primitivo vedeva nell’idea di Dio un rifugio nei tempi di calamità. In età posteriore, l’uomo, mosso dal sentimento di gratitudine, trovò nell’idea di Dio un oggetto di venerazione; ed allora interpretò la sua relazione con Dio come quella di

un servo verso il suo signore [padrone]. In qualunque direzione fosse spinta questa interpretazione, sia che significasse da parte del servo il dovere di fare cose piacevoli al suo signore [padrone], per ottenere l'appagamento dei propri desideri, od implicasse invece che le sue colpe stessero sempre tra lui ed il padrone offeso, un progresso ulteriore in questa direzione era impossibile. Una nuova direzione e quindi un nuovo punto di partenza era necessario. Esso fu trovato dall'idea cristiana di Dio come Padre Celeste. Questa idea, una volta rivelata, si vede essere quella postulata, ma non mai raggiunta dalla religione nei suoi stadi più primitivi. Le petizioni per il nostro pane quotidiano, per il perdono delle colpe e per la liberazione dal male avevano a loro fondamento, nelle religioni pre-cristiane, il desiderio dell'uomo. Nel cristianesimo queste petizioni sono enunciate nella convinzione che il proferirle è in armonia con la volontà di Dio...» (cfr. Jevons F.B.: *«The idea of God in the primitive Religions»*, London, 1910). Persino i gestori del "Cristianesimo cattolico" hanno recentemente sentito la necessità di dover apportare delle modifiche all'assurda "preghiera" denominata "Padre Nostro". Ma, l'unica incoerenza del "Padre Nostro" che l'ultima "Conferenza Episcopale Italiana" (C.E.I.) ha deciso di sopprimere è stata la diffamante espressione "Non c'indurre in tentazione" che è stata sostituita con la frase "non abbandonarci alla tentazione", poiché se il "Padre Celeste" è per definizione "infinitamente buono e giusto" non può spronare l'"essere umano" alle azioni inique, invece per essere veramente coerenti con l'ideologia del Cristianesimo, la frase "Non c'indurre in tentazione" si sarebbe dovuto sostituire con l'espressione "Non permettere che il Demonio c'induca in tentazione"! Comunque sia, con ogni evidenza, è del tutto inutile ed incoerente rivolgere petizioni all'eterno "Padre celeste" sperando che modifichi il suo sancito finalistico volere in conformità dell'egoistico volere umano, per cui si deduce una contraddittoria e, conseguentemente, inadeguata, nozione della suprema divinità del tutto incoerente. Mentre, per il "credente" cristiano è razionale rivolgere all'eterno "Padre Celeste" una lauda di ringraziamento quale è **"IL PADRE NOSTRO DEL CRISTIANO COERENTE"**.

(44) Cfr.: Taylor G.: *«Life of Christ»*, London, 1649.

(45) Cfr. Pratt F.J.: Op. cit., New York, 1907.

(46) Cfr Gruhle H.W.: *«Die Psychologie des Abnormen»*, München, 1922.

(47) «...Con la denominazione "sistema limbico" si suole indicare un vasto substrato anatomico-funzionale costituito dall'allocortecia temporo-fronto-insulare, le cui principali formazioni — rappresentate da strutture temporali (ippocampo, uncus, amigdala, corteccia prepiriforme, e polo anteriore del lobo temporale), da strutture frontali (giro cingolato anteriore e circonvoluzione orbitaria) e dal lobo dell'insula — sono concentrate nel grande lobo limbico di Broca, insieme alle strutture sottocorticali ad essa collegate (aree settali, nuclei del setto disposti nella parte postero-inferiore della faccia interna del lobo frontale, nucleo ipotalamico ventromediale, nuclei talamici anteriori, ecc.) mediante numerosi e delicati relais. Tutto il sistema è ben collegato mediante connessioni multiple con i raggruppamenti neuronici del sistema laminare mediotalamico a proiezione corticale circoscritta, del sistema reticolare ascendente e dei due settori (facilitante ed inibente) del sistema reticolare discendente e con i corpi striati. L'amigdala, tra l'altro, è collegata, in modo particolare, tramite la stria terminale, al nucleo ipotalamico ventro-mediale: mentre l'ippocampo è particolarmente collegato al giro cingolato mediante quel folto sistema di circuiti compresi nel fornice, nei tubercoli mammillari, nel fascio di Vicq d'Azir, nelle radiazioni talamo-cingolari...» (cfr. Liggio F.: *«I disordini motori nel comportamento dei caratteriali in età evolutiva (ruolo delle strutture limbiche)»*, Acta Neurol., 22, 859, 1967).

(48) Cfr. Ramachandran V.S.: *«The Emerging Brain»*, San Diego, 2003.

(49) Cfr. Richards M.A., Koren S.A., Persinger M.A.: *«Circumcerebral application of weak complex magnetic with derivatives and changes in electroencephalographic power spectra within the theta range: implications for states of consciousness»*, Percept Mot Skills, 95, 671, 2002.

(50) Cfr. Alper M.: *«The "God" part of the Brain»*, Rogue, 2001.

(51) Il termine "compulsività", che deriva dal verbo latino "compello-compuli-compulsum-compellere" ("spingere", "costringere", "obbligare", ecc.) come il suo sinonimo "compulsione", è stato introdotto in psichiatria per la prima volta in Germania da Krafft-Ebing (1867) con il corrispettivo termine tedesco "Zwang" ("costrizione", "coercizione", "coazione", ecc.) per indicare il pensiero coartato dei depressi (cfr. Krafft-Ebing R.V.: *«Beiträge zur Erkennung und richtigen forensischen Beurtheilung krankhafter Gemüthszustände für Aertz, Richter und Vertheidiger»*, Erlangen, Berlin, 1867). Quindi, tale termine è stato proposto da Griesinger (1868) per indicare il complesso dei pensieri impulsivi (Griesinger W.: *«A Little recognized psychopatic states»*, Archiv für Psychiatrie und Neurologie, 1, 626, 1868) e da Westphal (1877) per indicare la coazione a dissimulare le emozioni (cfr. Westphal C.: *«Über Zwangsvorstellungen»*, Berliner Klinische Wochenschrift, 2, 239, 1877). Mentre, in Francia da Janet (1891) è stato proposto il termine "psicastenia" ("anima senza forza") per indicare la sindrome fondamentalmente caratterizzata dalla mancanza della forza psichica di volizione per cui si è costretti a dover forzatamente pensare a ciò che non si vorrebbe pensare perché futile ed increscioso o a dover subire coattivamente una paura irrazionale ed angosciata per cose e situazioni normalmente non temibili o a dover coattivamente toccare e portare oggetti ritenuti rassicuranti o a dover compiere coattivamente complesse azioni di qualsiasi genere, ecc. (cfr. Janet P.: *«Etude sur un cas d'abule et d'idee fixes»*, Rev.Philosoph., 258, 382, 1891). Tutti questi termini in Inghilterra furono tradotti con il termine "obsession" ("ossessione") derivante dal verbo latino "obsido-obsedi-obsessum-obsedere" ("occupare", "assediare", "impadronirsi", ecc.), che Donath (1897) propose di sostituirlo con il termine "anankast" ("anancasmo") (Cfr. Donath J.: *«The anankast (psychiatric compulsive states)»*, Archiv für Psychiatrie und Neurologie, 29, 211, 1897) che, nonostante avesse avuto molto successo in Europa, non fu accettato negli USA. In verità la corretta denominazione denotativa per indicare in complesso la predetta sindrome dovrebbe essere "disemotigenia coattiva" (Cfr. Liggio F.: *«Le*

disemotigenie», *Rass. Stud. Psichiat.*, 71, 369, 1982 e Liggió F.: «*”Neurosi” o “Disemotigenie”?*», *Lav. Neuropsichiat. (Nuova Serie)*, Vol. II, N. 3-4, 11, 1989). Mentre, il termine “*compulsività*” dovrebbe essere usato delimitatamente per indicare ogni comportamento egodistonico, cioè che non si è assolutamente capaci di reprimere nonostante si ritenga di doverlo reprimere. La prima descrizione di un caso emblematico di “*compulsività*” si riscontra nella famosa opera di Institor [Krämer] e Sprenger (1486-87) come segue: «...Egli era un sacerdote composto e senza alcuna eccentricità [...], ma quando passava davanti ad una chiesa [...] tirava fuori dalla bocca un tratto di lingua. Egli, interrogato se fosse capace di trattenersi dal farlo, rispose: “*Non posso affatto [...], non posso assolutamente resistere e quanto più ardentemente vorrei dedicarmi a qualche preghiera, altrettanto più crudelmente mi assale il fare uscire la mia lingua*”...» (Cfr. Institor (Krämer) H., Sprenger J.: «*Malleus maleficarum*», Strasbourg, 1486-87). Da quanto esposto, in sintesi, la “*compulsività*” consiste in un’esigenza coercitiva, irrazionale e ricorrente, che si instaura nella mente in modo parassitario, suscitando un grave sentimento di disagio e di angoscia in quanto fa sentire l’individuo costretto a compiere in maniera ripetitiva ed afinalistica atti di cui riconosce l’assurdità e l’inopportunità. Cioè, tali atti risultano chiaramente egodistonici poiché l’individuo nel momento in cui li compie è in disaccordo con la loro realizzazione. Inoltre, la “*compulsività*” è correlabile con la “*dipendenza psichica*” poiché quest’ultima consiste in una situazione psicopatologica caratterizzata dal bisogno, avvertito coattivamente come imperioso ed irrinunciabile, di assumere una sostanza o di eseguire un comportamento abitudinario, o un dato cerimoniale, o recitare “*preghiere*”, o fare “*scongiuri*”, ecc., onde placare uno stato di insoddisfazione o per perpetuare uno stato di soddisfacente rassicurazione. Di conseguenza, la “*compulsività*” si instaura gradualmente per successivi condizionamenti operanti (cfr. Wikler A.: «*Dynamics of drug dependence: implications of a conditioning theory for research and treatment*», *Archives General Psychiatrie*, 28, 611, 1973; Siegel S.: «*The role of conditioning in drug tolerance and addiction implication*», Academic Press, New York, 1979; ecc.) legati ad esperienze di privazione e di ansia anticipatoria, nei confronti dello stato di privazione, più che all’ansia sintomatica d’astinenza, preponderante in caso di prevalente “*dipendenza fisica*”. Pertanto, ne deriva un comportamento incontrollabile da parte dell’individuo costretto ad agire compulsivamente al fine di riassumere la sostanza, o di ripetere l’azione, di cui è divenuto abitudinario, per poter ripristinare lo stato di soddisfazione interiore.