

- of *Genetic Psychology*, 99, (1961), 209-225; 101, (1962), 185-193; 103, (1963), 291-304. Riassunto in francese: ELKIND D., L'appartenance religieuse dans la pensée de l'enfant, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 443-456.
4. GOLDMAN R.J., Researches in Religious Thinking, *Educat. Research*, 6 (1963), 139-155.
 5. GOLDMAN R.J., Comment fut écrite la Bible? Analyse psychologique des réponses de jeunes chrétiens de 6 à 17 ans, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 323-340. (Trad. ital. in Godin A. [ed.]: *Dall'esperienza all'attitudine religiosa*, Roma, Paoline, 1966).
 6. GOLDMAN R.J., *Readiness for Religion*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965.
 7. JASPARD J.M., La représentation de la présence eucharistique chez l'enfant de 6 à 12 ans, *Lumen Vitae*, 26 (1971), 55-79.
 8. MAILHIOT B., L'univers religieux de l'enfant d'âge pré-scolaire, *Rev. Dominicaine*, 64 (1958), 131-143.
 9. POHIER J.M., Pensée religieuse et pensée infantile, *Lumen Vitae*, 16 (1961), 211-234.

CAPITOLO QUINTO

LE DIMENSIONI PSICOLOGICHE DELLA RELIGIOSITÀ DEL FANCIULLO

1. L'antropomorfismo

2. L'animismo

- a. l'animismo punitivo
- b. l'animismo protettivo

3. Il magismo

4. La concezione di Dio nella fanciullezza

Conclusioni

Cercheremo di descrivere in questo capitolo alcuni dinamismi psichici della personalità del fanciullo, seguendoli diacronicamente, per meglio rintracciarne l'influsso sullo sviluppo religioso.

Questo metodo ci costringerà anche ad una schematizzazione, per raccogliere dalle ricerche sperimentali solo quegli elementi che di volta in volta ci interesseranno. Nel caso di qualche ricerca più importante però, non trascureremo di darne una presentazione globale, anche come avvio e stimolo ad una conoscenza delle metodologie e delle tecniche di ricerca della psicologia religiosa sperimentale.

1. L'ANTROPOMORFISMO

Come già abbiamo precedentemente annotato, l'antropomorfismo si può definire come la tendenza a rappresentarsi e a rappresentare Dio secondo gli schemi dedotti dal comportamento umano.

Specificando, si può anche distinguere un antropomorfismo *immaginativo* ed un antropomorfismo *affettivo*. È una distinzione puramente metodologica, perché nell'esperienza vissuta gli aspetti immaginativi e quelli affettivi non sono mai nettamente disgiunti.

Con il Godin chiamiamo « *Antropomorfismo affettivo* » la tendenza a proiettare nella relazione affettiva con Dio l'insieme delle attitudini coscienti e spesso ampiamente inconscie, strutturate attraverso i rapporti familiari della prima infanzia.

Cronologicamente anteriore, questa forma di antropomorfismo è anche la più carica di conseguenze. Ne abbiamo a lungo parlato, presentando

anche le ricerche sperimentali che ne dimostrano l'incidenza fino alla religiosità adulta.

Rimandiamo quindi semplicemente alle pagine che abbiamo dedicato a questo problema nel capitolo sull'origine della religiosità e in quello sulla religiosità nell'infanzia.

In questo secondo stadio di sviluppo è invece più rilevante l'*antropomorfismo immaginativo* che è la tendenza ad una rappresentazione di Dio secondo un'immagine sostanziata di forme e di tratti umani.

Classica benché in parte superata è su questo tema la ricerca di Clavier (1926), condotta nel 1913 su 75 soggetti di 6-10 anni, e ripresa nel 1924 su 107 fanciulli di 6-12 anni, nella gran maggioranza protestanti.

Dopo aver osservato che le prime manifestazioni religiose si hanno a tre anni e sono strettamente antropomorfe, il Clavier mostra che la concezione antropomorfa materiale di Dio va diminuendo a partire dai 7 anni e tende a sparire quasi completamente verso i 12, seguendo un processo che va da un « *antropomorfismo materiale* » semplice (Dio indossa un vestito bianco, ha una barba, vive in un giardino fiorito), ad un « *antropomorfismo mitigato* » (ha un vestito bellissimo, una casa senza tetto e mura, « non è un uomo come tutti gli altri ») ad una *spiritualizzazione* più o meno esplicita (« è uno spirito, non si può disegnarlo, vede tutto »).

Che l'antropomorfismo immaginativo primario vada diminuendo in funzione dell'età, della maturazione e dell'educazione del fanciullo è chiaramente dimostrato da tutti gli specialisti di psicologia religiosa genetica. Il cammino della progressiva spiritualizzazione è sollecitato dalle nuove esperienze che il fanciullo vive e dalle informazioni, che egli può facilmente assimilare grazie anche al momento di relativa stasi emotiva che caratterizza questo periodo dello sviluppo dell'io.

Generalmente, verso i 6-8 anni, il fanciullo, pur rappresentando Dio antropomorficamente, ha già coscienza della diversità radicale, dell'alterità di Dio rispetto all'uomo; questo pare certo, anche se non sempre c'è una coscienza riflessa e la capacità di esprimerla nel linguaggio.

Egli cerca però di sottolineare che le qualità umane sono presenti in Dio in modo sovraeminente: Dio ha un vestito brillante, pieno di stelle, è superiore a noi, è presente in ogni luogo (Thun, 1959, 41). Attraverso questa forma che Clark definirebbe di « super-antropomorfismo », si fa progressivamente strada l'idea che Dio « ha fatto tutte le cose, vuole loro bene, è provvidente, provvede il cibo agli animali (ibid. 32), vuol bene agli uomini » (ibid. 132).

Barbey (1947) e Thun (1959, 55) riprendono l'osservazione del Clavier, confermando che a 8-10 anni richiesti espressamente di descrivere Dio, molti fanciulli vi si rifiutano, adducendo a motivo l'impossibilità di un tale compito, anche se, poi, l'antropomorfismo rientra surrettiziamente nelle

espressioni usate dai fanciulli nei loro racconti, dove il controllo intellettuale difficilmente riesce ad esercitarsi sull'attività affettivo-emotiva.

Anche dalla ricerca del Deconchy che utilizzeremo in seguito più accuratamente risulta che a 8-10 anni l'antropomorfismo immaginativo di tipo fisico è pressoché scomparso. « Non sembra che il fanciullo sia portato a pensare a Dio come a un Giove tonante, muscoloso e barbuto, con le folgori in pugno » (1967, 114). Di più, egli individua alcune caratteristiche negative dell'uomo che in Dio sono assenti. Dio « non muore », « non ha età ». In ciò il Deconchy ravvisa una sorta di « antropomorfismo morale ». Il fanciullo trasferisce in Dio alcuni imperativi morali che hanno grande importanza nella sua axiologia. Così abbiamo associazioni come « servizievole », « pio », « dice le preghiere », « legge la Bibbia » (!!). Allo stesso modo, per una sorta di proiezione empatica che parte dalla propria esperienza, Dio è « felice », « gioioso », « contento ».

Questo *antropomorfismo morale* secondo Deconchy rappresenta un *punto di partenza per la comprensione della trascendenza divina*: è una forma di comprensione vitale, interiorizzata, che va molto al di là delle « conoscenze » catechistiche memorizzate. Si tratterebbe di una prima, grossolana forma di pensiero analogico.

Tutte le distinzioni sfumate che si possono fare sulla nozione di antropomorfismo (immaginativo, affettivo; primario, secondario; fisico e morale) dimostrano quanta difficoltà si incontri a definire l'evoluzione e la scomparsa dell'antropomorfismo nel fanciullo. Se qualche autore vede un deciso superamento già a 7 anni, altri come il McDowell (1952) affermano che la spiritualizzazione di Dio incomincia tra i 9-14 anni, sulla spinta di informazioni ricevute attraverso l'insegnamento, e che si può parlare di superamento dell'antropomorfismo solamente nella preadolescenza.

Ma questa constatazione ci rimanda ad un *interrogativo teorico sulla natura e la funzione dell'antropomorfismo*.

Abbiamo definito l'antropomorfismo come la *tendenza a rappresentarsi Dio in modo umano*.

Il Barbey (1947) ritiene che sia impossibile, anche all'adulto, parlare di Dio in termini che non siano derivati dall'esperienza umana. L'antropomorfismo sarebbe dunque un *passaggio obbligato* della religiosità, in ogni età della vita. Si tratterebbe solo di vedere quali forme di antropomorfismo sono proporzionate alle diverse tappe dello sviluppo.

Per questo, il Barbey, nel caso del bambino, preferisce parlare di « personalizzazione », intesa qui nel senso dell'*attività fantastica tipica e diffusa del bambino tendente ad attribuire realtà personale e intenzionalità a tutto ciò che lo circonda*. Anche Aragó-Mitjans è piuttosto restio a parlare dell'antropomorfismo infantile (1970, 147-153 e passim), soprattutto perché vede nell'uso dell'espressione un pericolo di riduzionismo, che dall'antropomorfismo dedurrebbe l'impossibilità per il bambino di percepire

il trascendente e quindi di porre, fin dai primissimi anni, atti religiosi (tesi all'Aragó-Mitjans molto cara). « Non si deve pertanto esagerare il problema dell'antropomorfismo ed esigere dal bambino un concetto di Dio proprio dell'adulto » e sintetizza il suo pensiero citando C. Fabro: « Non bisogna confondere neanche nel bambino l'idea con la sua immagine: l'immagine è una veste, un aiuto al concetto, non il suo vero contenuto »; « l'idea di Dio nel bambino, come tutte le sue idee, avrà il suo lato bambinesco, presenterà una certa rappresentazione ingenua della divinità, per esempio quella già ricordata di un buon vecchio dalla barba bianca, come s'è detto. Ma la nozione del bambino non finisce qui; anche senza barba, anche quando gli si dice che non ha corpo, Dio resta Dio ».

Si può ritenere in definitiva che quando si parla di antropomorfismo, si fa appunto riferimento alla rappresentazione, alla veste del concetto. Come abbiamo più volte sottolineato, allo psicologo interessa studiare la religiosità solo come è vissuta soggettivamente nello psichismo, indipendentemente dalla verità o meno dei concetti che sono da essa rappresentati.

Se è vero che tutti i concetti dell'uomo sono necessariamente condizionati dalle sue esperienze è anche presumibile che questi schemi rappresentativi siano più particolarmente legati ad una forma di attività fisica, mentale o morale, ed è utile ed opportuno classificarli sotto una categoria che li caratterizzi. Se questi schemi sono particolarmente presenti nella infanzia e fanciullezza, noi dovremo dire che una delle caratteristiche formali della religiosità in quei periodi è l'antropomorfismo. Rimane solo da stabilire se e come l'antropomorfismo possa coesistere con una esperienza religiosa che presuppone un concetto trascendente di Dio, come appunto si esige nella tradizione cristiana. Da quanto si è detto, tale coesistenza sembra verificarsi quando il soggetto è in grado di distanziarsi dalla propria orbita egocentrica, cosicché è possibile intravedere la diversità, la radicale alterità che c'è tra Dio e le proprie rappresentazioni. Probabilmente il concetto di analogia esprime bene questa percezione di alterità, all'interno di una similarità. Ma la psicologia della religione non è ancora in grado di dire con una certa approssimazione quando il pensiero analogico diventa conquista definitiva nell'esperienza del fanciullo.

2. L'ANIMISMO

Intendiamo per animismo la *tendenza spontanea ad attribuire all'universo inanimato o agli avvenimenti del mondo esterno intenzioni benefiche o, più frequentemente, malefiche*, nei confronti del soggetto.

Questa propensione, strettamente dipendente dall'egocentrismo, è una delle caratteristiche specifiche del pensiero infantile. Piaget ne ha trattato diffusamente soprattutto in « La représentation du monde chez l'enfant »

(cfr nella trad. ital., 1971, 173-255). Il fenomeno è anche stato studiato in un vasto campione sperimentale nell'ambito di una ricerca sul pensiero causale e pre-causale da Laurendeau e Pinard (1962). Al di là degli stadi infantili sembra comunque che l'animismo rimanga una disposizione costante, anche se repressa, che emerge a volte nelle analisi e nell'interpretazione del comportamento degli adulti, quando i freni inibitori siano allentati (per es. nei sogni, o in situazioni di intossicazione etilica o da psicofarmaci).

Nei fanciulli (6-11 anni) *l'animismo sembra presentarsi*, come già si è accennato, *in due forme: l'animismo punitivo e l'animismo protettivo*.

Non è chiaro se le due modalità siano cronologicamente successive oppure si sovrappongano almeno parzialmente durante questi anni; del resto gli studi su questa caratteristica psicologica sono ancora abbastanza rari, per potere costruire con sicurezza un quadro descrittivo del tutto motivato e documentato. Esporremo pertanto i dati più importanti delle ricerche rinviando ad un altro momento la sintesi interpretativa.

a. L'animismo punitivo

Piaget, in collaborazione con la Rambert ha fatto una ricerca sperimentale sull'animismo, usando un metodo semi-proiettivo; scopo dell'indagine era quello di rintracciare una reazione di « giustizia immanente » di fronte a certi avvenimenti caratterizzati da infrazioni della legge morale (Piaget, 1932, 288-301). A 167 fanciulli, compresi tra 6 e 12 anni, vennero proposti individualmente dei raccontini, cui facevano immediatamente seguito domande specificanti sull'avvenimento narrato, predisposte in maniera tale da permettere una conversazione elastica.

Ecco, a titolo d'esempio, il primo dei racconti:

« Due bambini stanno rubando delle mele in un frutteto. A un tratto arriva una guardia campestre e i due bambini si salvano scappando. Uno viene preso. L'altro, ritornando a casa per una stradina fuori mano, deve attraversare un fiumicello sopra un ponte in cattivo stato e cade nell'acqua.

Che ne pensi? Se non avesse rubato le mele e fosse passato ugualmente su quel ponte malandato, sarebbe cascato ugualmente nell'acqua? ».

A queste ed altre domande derivate da racconti analoghi, il 20% dei soggetti intervistati ha dato risposte che i ricercatori hanno classificato come « incerte ».

Il numero delle risposte di tipo chiaramente animista (« se non avesse rubato le mele non sarebbe caduto nell'acqua ») è inversamente proporzionale all'età dei soggetti: 86% a 6 anni, 73% a 7-8 anni, 54% a 9-10 anni, 35% a 11-12 anni.

Inoltre si è notato che in caso di ritardato sviluppo mentale l'animismo

tende a conservarsi più a lungo: un gruppo di ragazzi mentalmente ritardati, a 13-14 anni, forniva ancora il 57% di risposte « animiste ».

La percezione della « giustizia immanente » sembra dunque *collegata chiaramente all'età dei soggetti e anche al loro sviluppo mentale*.

Con lo stesso metodo e con gli stessi racconti, salvo alcuni adattamenti ai contesti culturali diversi, la ricerca è stata ripetutamente applicata da vari psicologi e sociologi a campioni di soggetti diversissimi per cultura e religione. Noi ne daremo un cenno, sulla traccia dello studio di Godin-Van Roey (1959).

Risultati molto simili a quelli di Piaget-Rambert sono stati ottenuti da Caruso in Belgio (1943), il quale ha applicato le storie di Piaget, insieme ad altre prove intese a verificare la nozione infantile di giustizia immanente. Caruso è giunto a conclusioni molto più sfumate di quelle di Piaget, per quanto riguarda la teoria degli stadi dello sviluppo morale. L'atteggiamento religioso sembra venirsi costruendo attraverso l'apporto di numerosi tratti molto diversi tra loro, che appaiono in epoche distinte e con ritmi di sviluppo molto tipici.

In altro ambiente culturale e con una storia leggermente variata, R. Havighurst e B. L. Neugarten, hanno interrogato 714 bambini di 10 tribù di indiani nord-americani e hanno potuto mettere in evidenza *un nuovo fattore dell'animismo*. Essi hanno trovato in questo campione un tasso di animismo generalmente elevato e ne attribuiscono la causa al fattore ambientale (1955, 143-159). Un elemento nuovo è stato scoperto anche da G. Jahoda (1958) che ha applicato la prova in Ghana, interrogando fanciulli e ragazze dai 6 ai 18 anni, delle scuole primarie e secondarie. Possiamo distinguere in questa ricerca tre tipi di risposte che denotano animismo: giustizia immanente *pura*, giustizia immanente per *intervento divino*, *causalità magica* (malocchio, ecc.). Mentre a 6-10 anni prevale la percezione di una giustizia immanente pura (45% dei soggetti) e l'intervento divino è leggermente meno considerato (33%), a 11-18 anni questo è sentito nel 47% dei casi, mentre la giustizia immanente pura scende a 8%. L'autore classifica anche alcune risposte come « naturalistiche » quando l'infortunio occorso è considerato un « puro accidente » o è collegato con una causalità « psicologica » che deriva dalla colpa commessa (ad es. il soggetto ne ha riportato nervosismo, fretta, shock...). Queste risposte sono completamente assenti a 6-10 anni e a 11-18 anni raggiungono solo il 10%.

Anche Loves (1957) in un'altra ricerca condotta nell'ex-Congo Belga, verifica una forte presenza dell'interpretazione « castigo immanente » nei soggetti più giovani, presenza che diminuisce sensibilmente con l'età, mentre l'interpretazione « castigo divino » è già la più forte a 12 anni (56%) e va sempre più rinforzandosi, fino ad arrivare al 72% a 16 anni. Anche qui l'interpretazione naturalistica ha scarsissima importanza.

Gli ultimi due studi, di Loves e di Jahoda, ci mostrano un fatto interessante: la curva della così detta « giustizia immanente » (cioè della « sanzione immanente immediata ») diminuisce in funzione dell'età, mentre invece cresce la curva dell'interpretazione « giustizia immanente per castigo divino ». È importante notare che il collegamento tra animismo naturale e « castigo divino » si verifica anche in assenza di specifici stimoli atti a suscitare risposte di carattere religioso. Il fanciullo sembra passare da una giustizia « immanente all'oggetto » ad una giustizia esercitata da una « intenzione personale ». Come vedremo in seguito questa evoluzione è comprensibile nel quadro complessivo dello sviluppo del fanciullo. Del resto tutte le ricerche dimostrano *che l'animismo punitivo allo stato puro è una caratteristica solo della prima infanzia*.

b. L'animismo protettivo

Le ricerche che hanno avuto per modello quella di Piaget, si occupavano dell'animismo infantile considerato sotto l'aspetto di *intenzionalismo punitivo*. Restava da chiedersi se l'animismo si manifestava ed ubbidiva ad una legge di sviluppo identica a quella rilevata, anche quando gli avvenimenti presentati nei racconti semiproiettivi presentavano una situazione di difesa, di protezione del fanciullo da qualche cosa di temuto. Questo interrogativo è alla base dell'interessante ricerca condotta da Godin-Van Roey (1959). Il campione era di 120 fanciulli allievi di scuole cattoliche divisi in quattro gruppi di 6, 8, 12, 14 anni. Venivano dapprima proposti dei racconti nei quali un fanciullo trovava aiuto in situazioni difficili, per intervento di cause fortuite collegato ad una preghiera. In un successivo momento agli stessi soggetti venivano proposte alcune domande aventi lo scopo di verificare il significato attribuito al fatto narrato in ciascuna storia. A titolo d'esempio riportiamo qui la storia n. 3.

« Un gruppo di ragazzi decide, nonostante che il cielo sia piuttosto nuvoloso, di partire per una passeggiata. Anche Giovanna desidererebbe andare con loro, ma il gruppo non vuole perché ella è sovente scontrosa. Giovanna vuole vendicarsi; rimasta sola va a pregare in chiesa. Dopo un po' di tempo scoppia un violento temporale e il gruppo ritorna tutto inzuppato di acqua ».

I risultati mostrano che a 6-8 anni l'intenzionalismo protettivo divino è presente con minor forza che non l'animismo punitivo, ma la curva che ne rappresenta l'evoluzione si eleva progressivamente, passando per un massimo (59%) a 12 anni, per abbassarsi poi rapidamente verso i 14 anni; essa segue quindi un andamento molto diverso di quella delle reazioni a storie di sanzione immanente, che erano in continua decrescita con l'avanzare dell'età.

La reazione di intenzionalismo protettivo per intervento divino non

è comunque neppure in correlazione con lo sviluppo dell'attività mentale, come prova un raffronto con i risultati di un test d'intelligenza (Raven's Matrices 1938) e come è confermato dalle risposte alle domande teoriche. Così, le risposte alla domanda n. 3, che concettualizza la situazione del racconto da noi riportato (« credi che Dio esaudisca la preghiera di un bambino che gli domandi di far capitare qualche cosa di sgradevole ad altri bambini? ») seguono una linea che partendo ad 8 anni da un punteggio quasi uguale a quello riportato dalle risposte alla storia semi-proiettiva, declina però regolarmente e rapidamente.

La reazione alle situazioni descritte è quindi di *natura largamente affettiva e cieca*. Nelle storie, essa sfugge più facilmente al controllo intellettuale, mentre nelle domande appare uno stadio più controllato delle credenze religiose: e queste sembrano in relazione con l'intelligenza. Soprattutto a 10-12 anni, i fanciulli mostrano più stridente il contrasto tra ciò che « sentono » e ciò che « sanno ».

Al termine di questa breve presentazione, ci permettiamo di concludere con una larga citazione dallo studio di Godin-Van Roey, i quali avanzano un'ipotesi generale che tiene conto sia delle ricerche sull'animismo punitivo, che di quella sull'animismo protettore, e potrebbe spiegare le discordanze tra le curve relative, in una popolazione di fanciulli catechizzati: « tutto avviene come se l'animismo intenzionalista, naturale nel fanciullo, di cui Piaget ha stabilito la decrescita con l'età, si trovasse, verso 8-10 anni soltanto, collegato e rinforzato da una cultura religiosa ».

Questa cultura religiosa finché si appoggia sulla tendenza affettiva (in via di estinzione), produce anche degli effetti ciechi ed esagerati, andando ben al di là dell'insegnamento formale, dal momento che molti fanciulli attribuiscono a delle potenze superiori qualsiasi connessione magica effettuata a loro profitto, anche in materia cattiva. Ma, come l'appoggio affettivo viene cedendo, arriva il momento (precisamente verso i 13-14 anni) che s'opera un discernimento, fino a che si stabilisce il tema teorico d'una *significazione religiosa possibile*, effettiva soprattutto in materia buona verso il prossimo, che non nuoce più all'interpretazione mediante le cause naturali ».

Noi vorremmo solo aggiungere un *rilievo*. Nella prova di Godin-Van Roey appare sempre come elemento costante dei singoli racconti, il ricorso alla preghiera. Ci pare che questo sia chiamare in causa il divino, perché agisca sulle cose. Non si tratta forse più di animismo puramente, ma della tendenza a rendersi padroni delle cause seconde mediante dei riti. Ci pare cioè di ravvisare una situazione in cui non solo si attribuiscono intenzioni alle cose (animismo) ma dove l'animismo si prolunga nella tendenza a rendersi padroni di quelle intenzioni e di quei dinamismi. Si tratta dunque di un atteggiamento « magico ». Il « ricorso a Dio » implica anche un elemento magico, per una duplice serie di motivi:

a) Quanto alla preghiera dei piccoli protagonisti dei racconti, notiamo che il cenno che se ne fa è sempre tale da avvicinarla formalmente ad un *ritualismo* di gesti, così come lo scopo della preghiera è sempre quello di ottenere garanzie o potere sulle cause seconde.

b) Va sottolineato poi che *l'animismo e il magismo possono coesistere con un atteggiamento religioso che è in grado di percepire la trascendenza di Dio*. Il fanciullo può anche concepire un mondo animato da forze misteriose, e cercare di rendersi padrone di queste forze, alle quali tuttavia Dio è trascendente, come ha mostrato Deconchy (1967, 111). E l'esperienza della persistenza di forme del pensiero magico negli adulti (cfr Piaget, 1966, 165-169), potrebbe servirci a conferma di questa asserzione. Del resto numerosi sono i punti di contatto e, secondo qualche autore, le linee di continuità tra magia e religione (Piaget, 1966, 136).

Ci pare, in conclusione, che non sia possibile stabilire una netta linea di demarcazione tra pensiero magico e pensiero animistico, perché quest'ultimo tende spontaneamente a trapassare in quello.

3. IL MAGISMO

Una definizione globale del magismo potrebbe inizialmente darsi in questi termini: « *tendenza ad impadronirsi di forze occulte e superiori a proprio vantaggio, mediante l'impiego di segni e di riti senza ulteriore impegno personale* ».

Ci pare che questa definizione sia un poco più ampia di quella di Aubin (1952, 227) secondo il quale la magia è « la convinzione di poter dominare automaticamente le forze di cui l'uomo vuole rendersi padrone, senza invocare nessuna divinità e senza interporre alcun atto di riverenza o di sottomissione ».

Del resto anche in altri autori il magismo viene abitualmente definito *per negazione*, o in rapporto alla *scienza* (accentuazione dell'aspetto razionale) o in rapporto alla *religione* (accentuazione dell'aspetto religioso). Anzi, molto spesso, le definizioni si danno *per antitesi e contemporaneamente*, mettendo l'accento su quanto distingue la magia dalla religione e dalla spiegazione razionale delle cose.

Così Yinger (1961, 43 ss.), in uno studio di chiara impostazione funzionalistica definisce religione e magia correlandole antiteticamente in base ai loro fini primari (la religione risponde ai grandi problemi dell'esistenza umana: salvezza, morte, significato dell'esistenza; mentre la magia si rivolge ai fini immediati: salute, buon raccolto, dominio del tempo atmosferico).

Pure antiteticamente, sulla linea di un superamento del funzionalismo, Crespi (1965, 33 ss.) definisce la religione come riconoscimento del divino personificato nel rispetto della trascendenza, contrapponendola alla magia,

che tende a manipolare il divino, inteso come forza impersonale immanente alla realtà profana.

In altra prospettiva la magia viene definita in rapporto al « pensiero scientifico » adulto. È il cammino percorso da Piaget, per il quale magia è « l'uso che l'individuo crede di poter fare nei rapporti di partecipazione in vista di modificare la realtà » (1966, 136). A sua volta il pensiero per partecipazione viene descritto da Piaget, sulla traccia di Levi-Bruhl, come « il rapporto che il pensiero primitivo crede di percepire tra due esseri o due fenomeni considerati sia come parzialmente identici, sia come aventi una diretta influenza uno sull'altro, pur non esistendo tra loro né contatto spaziale né legame causale intelligibile » (ibid.). Tale definizione rinvia necessariamente alle caratteristiche proprie della intelligenza infantile, quali ad esempio l'egocentrismo, inteso come l'assimilazione dei processi esterni agli schemi forniti dall'esperienza interna.

Il pensiero scientifico si differenzia perciò dal magico in quanto sa decentrarsi dal proprio punto di vista e percepire i rapporti reali di causa ed effetto (vedi più in dettaglio Milanese, 1967 e Piaget 1966, 127-171).

Tenendo presente la pluralità di riferimenti che il concetto implica, possiamo analizzare l'influsso che il pensiero magico esercita nel pensiero e nella condotta religiosa.

Nell'esperienza del fanciullo si verificano *momenti di intensa partecipazione alla vita religiosa, nei quali sembra possibile evidenziare una componente magica*. Su questo tema si sono realizzate alcune ricerche che meritano particolare attenzione, anche se la vastità del problema non permette ancora di averne una visione sufficientemente chiara e dettagliata.

Per le deduzioni che se ne possono fare nel campo catechistico e pastorale, sembra interessante, ad esempio, la ricerca condotta da A. Godin e suor Marthe (1960) sulla incidenza della mentalità magica nella comprensione dei sacramenti della Eucaristia e della Confessione.

È chiaro che *i sacramenti possono essere facilmente investiti da una mentalità magica* per alcune analogie che si possono riscontrare tra questa (operazione automaticamente legata ad alcuni riti, effetti prodigiosi, appoggio al soprannaturale) e quelli (strumenti di intervento divino nell'umano, realizzato attraverso riti e partecipazione interiore).

Godin e suor Marthe hanno cercato di verificare se e fino a che punto i fanciulli interpretavano i gesti sacramentali come un rituale magico.

Prendendo in esame i sacramenti della Confessione e dell'Eucaristia, si proponevano ai fanciulli e ragazzi (8-14 anni) catechizzati in ambienti cattolici, 3 paragoni, vertenti sulle modalità di azione del sacramento in questione. I soggetti dovevano scegliere il paragone che a loro sembrava più adeguato e spiegare i motivi della scelta. La confessione, ad esempio, era paragonata alla pulizia delle macchie su un vestito, al gesto di perdono di un genitore, o a quello del giudice che alza la mano per dire che non si

è più colpevoli. Il bambino doveva poi interpretare un racconto contenente una problematica riguardante il sacramento. Un sistema di quotazione un po' approssimato stabiliva dei punteggi di magismo, in base alle risposte ritenute giuste dal fanciullo.

I risultati presentati mostrerebbero che ad 8 anni la maggior parte dei soggetti vede una causalità automatica tra il segno materiale e il suo effetto spirituale. Verso gli 11 anni si ha una rapida diminuzione delle interpretazioni magiche estreme, che tuttavia non scompaiono del tutto negli anni successivi; a 14 anni vi sono ancora tracce di magismo, inteso come relazione di causalità tra sacramento ricevuto ed effetti prodigiosi di ordine materiale o come confusione tra segno e significato.

Gli autori della ricerca rilevano che non c'è correlazione statistica significativa tra i risultati del test di magismo e quelli di un test di intelligenza (il « Progressive Matrices 1938 ») di Raven; e ne deducono che *il magismo della fanciullezza sia da ricollegarsi all'affettività egocentrica di quell'età*, forse accentuata dalle carenze del linguaggio e dell'istruzione religiosa e dall'ambiente culturale.

Ma l'applicazione della prova ad un campione italiano di pre-adolescenti (Milanese, 1967, 79-114) ha dato modo di correlare i risultati di punteggio magico con più test di intelligenza (Otis, Culture Free di Cattell, Batteria Fattoriale di Thurstone) ed ha fatto registrare delle correlazioni negative e statisticamente significative tra magismo ed intelligenza, soprattutto in relazione ai test di intelligenza verbale (Otis e Thurstone V e W).

Ciò fa pensare che il test usato per la misurazione del magismo sia piuttosto influenzabile da fattori culturali e non riesca pertanto a cogliere il nucleo essenziale dell'atteggiamento magico del fanciullo. In altre parole il test è in grado di evidenziare i tratti magici dell'insegnamento religioso impartito al fanciullo, ma non è decisivo per dimostrare se e quanto la struttura psichica del soggetto è predisposta ad accogliere uno stimolo magico.

Il sospetto poi che la prova di Godin-suor Marthe non sia molto più in realtà che una prova oggettiva di conoscenze catechistiche, e non uno strumento di misura dell'influsso del magismo, ci viene dal raffronto con la ricerca, diretta dallo stesso Godin, sull'intenzionalismo divino « protettore » che abbiamo già presentato. Abbiamo già sottolineato come quella prova sembri più atta a verificare la presenza di una forma di magismo, che non di animismo (come era nelle intenzioni degli autori), e, soprattutto, abbiamo rivelato la continuità e l'affinità tra animismo e magismo. Rimane dunque da spiegare il motivo per cui le due curve che visualizzano l'andamento dei risultati delle due prove sono così diverse; l'incremento delle risposte « animistiche » a 11-12 anni non trova infatti nessun riscontro nella curva del « magismo », che, anzi, proprio a 11 anni comincerebbe a decrescere rapidamente. Riteniamo pertanto che la determinazione con-

creta delle modalità genetiche del magismo nel pensiero religioso nella fanciullezza sia una questione ancora aperta, pur accettando come ipotesi soddisfacente quella che abbiamo già presentato citando Godin-Van Roey; la mentalità magica, (come quella animistica) legata all'affettività egocentrica e radicata nelle strutture infantili, troverebbe un rilancio nella fanciullezza grazie a determinati tipi di socializzazione religiosa, che fanno leva sugli schemi utilitaristici del pensiero logico-concreto. Solo in seguito alla chiarificazione della funzione del linguaggio simbolico e all'allentarsi della spinta affettiva egocentrica, il « divino » emergerebbe come una realtà trascendente e non più manipolabile mediante il rito o la preghiera.

Da quanto si è venuti dicendo, dovrebbe risultare chiaro che noi consideriamo l'antropomorfismo, l'animismo e il magismo come dimensioni « normali » della religiosità infantile; attraverso questi schemi mentali, di cui il bambino è capace, si esprime la sua intenzionalità religiosa. L'adulto è portato a dare un giudizio negativo di queste dimensioni, in quanto egli usa un criterio di valutazione tipicamente adulto. Ma per una comprensione adeguata della religiosità infantile occorrerebbe analizzare più attentamente quale significato assume nel quadro complessivo dello psichismo infantile la struttura magica (e, in collegamento, quella antropomorfa e animista).

Qualche indicazione in questa prospettiva ci viene da uno studio lucido e penetrante di Deonchy (1966 b), a cui ci ispireremo.

Abbiamo visto che si suole parlare di magismo del bambino o in rapporto alla capacità del pensiero scientifico dell'intelligenza adulta (Piaget, in chiave intellettualistica) o al pensiero religioso adulto (ritenuto tale in un determinato contesto culturale, riferibile quindi necessariamente ad una religione istituzionalizzata; cfr Godin, 1964 b, 27; 1964 a, 53).

In altri termini, l'adulto definisce « magico » ciò che non è coerente con la sua visione razionale o religiosa. I due poli della coppia pensiero magico-pensiero scientifico sono solo una trasposizione della coppia pensiero del fanciullo-pensiero dell'adulto. Dire quindi che il pensiero del bambino è magico, equivarrebbe solo a dire che il bambino non è un adulto.

Ugualmente la coppia, magico-religioso, viene costruita identificando il magico con ciò che un determinato gruppo culturale non accetta come religioso, cioè facendo appello ad un ordine istituito di valori cui lo psicologo come tale non può riferirsi, perché al di fuori della sua portata. Lo psicologo non può qualificare come magici, riti, comportamenti, preghiere. Anche qui, dire che il comportamento del bambino è magico, equivale solo a dire che non ha le convinzioni e gli atteggiamenti religiosi dell'adulto del suo gruppo culturale.

Occorre comunque rintracciare un altro criterio per studiare la « mentalità magica infantile », che non sia riferito né al pensiero scientifico, né ad un dato culturale o culturale. Ci si deve mettere — afferma il Deonchy

— sull'asse stesso delle operazioni del fanciullo, per cercare di scoprire nella prospettiva del suo sviluppo la caratteristica specifica e costitutiva del suo approccio al mondo: cosa impossibile a farsi con categorie unicamente dedotte dall'esterno. Nella ricerca di un tentativo di sbocco, il Deonchy assume come punto di partenza l'analisi del gioco del bambino, che si presenta con tre caratteristiche fondamentali:

a) *Il gioco come attività d'imitazione*

Mediante il gioco il bambino si costruisce un mondo che non è quello reale, ma che gli assomiglia e che può essere manipolato da lui. Una bambola o un orsacchiotto ad esempio possono assumere tutti i ruoli o le caratteristiche che il soggetto vuole attribuirgli: essi diventano, a turno, il bambino piccolo, che non vuole mangiare la pappa, la signora in visita all'amica, la massaia dal negoziante... Il bambino non può sottrarsi al bisogno di capire e di manipolare la realtà; ma davanti ad un mondo che troppo lo supera, non può che costituirne uno proporzionato alle sue possibilità di manipolazione che altro non è che imitazione della realtà. Egli si costruisce un « falso reale » che può esplorare e dominare; « reale », in quanto imitazione della realtà, ma « falso » in quanto meno « resistente » della realtà. Così il gioco « esorcizza il mondo ». È questo un atteggiamento assai vicino a quella che da parte degli adulti si suol chiamare magia.

b) *Il gioco come attività d'espressione*

Parimenti, il gioco serve anche a creare un mondo intermedio tra l'io e la realtà, dove è possibile sottrarsi alle pressioni di carattere educativo e sociale che limitano il bambino. Il gioco crea un mondo dove tutto è permesso, dove il fanciullo esprime ciò che gli è spontaneo. Non che il gioco non abbia le sue regole, leggi, rituali, ma si tratta di censure imposte dal soggetto stesso, non dall'ambiente. Il bambino si crea anche per questa via un suo mondo, in cui egli può manifestare il bisogno di un rapporto libero e creativo. In questo caso, ciò che l'adulto chiama magismo è null'altro che un veicolo psicologico per evidenziare bisogni e tendenze che non trovano adeguato strumento espressivo a livello del pensiero logico-formale e del linguaggio che gli corrisponde.

c) *Il gioco come soluzione d'angoscia*

Nel gioco il fanciullo si libera anche dall'angoscia di un mondo reale troppo grande ed opprimente per lui. Evade dalla brutalità della realtà. Gli psicologi si sono spesso interrogati sul perché dell'affezione dei bambini (maschi e femmine) per giocattoli del tipo « orsacchiotto di peluche »

che non imitano per niente la realtà (come invece, ad esempio le bambole) e che sembrano non aver motivo per suscitare la proiezione di una relazione affettiva. E forse è proprio perché non rappresentano nulla di reale, che permettono una evasione e suscitano così una intensa relazione emotiva.

Quello che l'adulto chiama condotta magica è in realtà per il fanciullo uno strumento o meccanismo di reintegrazione affettiva.

* * *

Una conclusione ispirata a queste considerazioni può limitarsi ad alcuni punti di ulteriore riflessione e ricerca:

1. *Il magismo e i correlativi atteggiamenti* dell'antropomorfismo e dell'animismo sembrano derivare dall'attività ludica, la quale assume nell'insieme dello psichismo infantile un significato liberante e maturante. Essa infatti canalizza i bisogni di comprensione della realtà, di rapporto creativo e di integrazione affettiva. Mediante l'attività ludico-magica il fanciullo si adatta ad un mondo che gli è ostile e allo stesso tempo cerca di superarne le contraddizioni, assumendo un linguaggio che è di natura chiaramente simbolica. Più che una negazione della realtà, l'attività magica esprime il bisogno di un mondo diverso, governato da leggi di libertà, e di promozione della persona. La canalizzazione dell'attività ludico-magica su binari religiosi sembra doversi attribuire a precisi stimoli di natura ambientale e si verifica perciò solo in alcuni casi. Più in generale si nota invece che il linguaggio simbolico si limita alla sfera o livello delle esperienze psichiche. Rimane comunque naturale il passaggio da questa forma all'altra, data la somiglianza dei linguaggi usati (si tratta sempre di attività simbolica). Vi è dunque da aspettarsi che l'esperienza religiosa del fanciullo sia connotata da componenti ludiche, che hanno però un significato trascendente. Discorso analogo potrebbe farsi in quei casi in cui anche l'adulto utilizza un linguaggio ludico per esprimere tendenze frustrate o comunque non esprimibili; ma nell'adulto, che è in grado di usare altri strumenti di espressione esistenziale, il ricorso a queste forme è indizio indubbio di alienazione (con radici sociali), quando non sia accompagnata da positiva evoluzione verso altre forme di auto-realizzazione. L' homo ludens adulto esprime certo valori di libertà e di creatività, quando non vi sia costretto unicamente dal bisogno di compensazione e di gratificazione impostogli dalle pressioni di una società massificante.

E in tal caso egli si pone già sul tono di una ricerca religiosa, in quanto già esprime un bisogno di trascendersi e sottrarsi alla pura fattualità della vita quotidiana.

In definitiva le attività ludiche, sia pure con la loro componente magica, contengono un significato implicitamente religioso che non si può sottovalutare.

2. Nel fanciullo le attività magiche, animistiche, antropomorfe rappresentano quasi certamente un sintomo di maturazione in atto e sono condotte « pre-religiose ». Ciò che è essenziale a queste condotte è proprio quel « bisogno di comprensione » che sta alla base dell'esperienza religiosa; allo stesso tempo in queste attività si esprime chiaramente il bisogno di superare se stessi, maturando verso nuove strutture psichiche, che rendano possibile un migliore dominio dei significati del mondo e dell'io. Il fanciullo manifesta, nel modo che gli è permesso dall'insieme delle sue capacità psichiche, la tendenza a una integrazione sempre più aperta verso la realtà totale. In questo modo egli dimostra già di attribuire alla realtà che lo circonda una rilevanza esistenziale; il riconoscimento della radicale alterità di qualcosa che non si identifica con il suo io, già iniziata con la scoperta della portata simbolica dell'immagine paterna, trova in questa successiva fase dello sviluppo una nuova direzione. Il fanciullo riconosce alla realtà il carattere di una radicale alterità quando esprime il bisogno di dominarla, impadronirsene, servirsene a scopi che mirano alla sua liberazione e al suo sviluppo umano. In questa concezione, che all'adulto sembra ancora poco rispettosa del « radicalmente altro », il fanciullo proietta la convinzione che il proprio destino non è legato solo alle forze dell'organismo (psichiche e fisiche), ma anche alle « presenze » che lo circondano condizionandolo e stimolandolo.

Resta ancora allo psicologo di determinare la misura di queste intuizioni di carattere trascendente nelle diverse categorie di fanciulli (di età, cultura, religione, scolarizzazione, livello sociale diversi); resta anche da studiare come queste forme affettivo-emotive di riconoscimento di una dimensione trascendente si vadano lentamente integrando in altri schemi più comprensivi, dove al linguaggio simbolico quasi unicamente inconscio si aggiungono espressioni rituali, verbali e gestuali più debitorie ormai di una raggiunta maturità anche sul piano del pensiero e dell'autocoscienza. Attraverso questi successivi passi, la intuizione di un destino trascendente si va liberando dalle ambiguità delle età precedenti e si adegua ai nuovi livelli di sviluppo e agli interrogativi esistenziali delle nuove esperienze.

4. LA CONCEZIONE DI DIO NELLA FANCIULLEZZA

Lo studio della concezione di Dio sembra offrire un'occasione privilegiata per verificare la convergenza di tutti i fattori d'ambiente e di maturazione individuale entro una condotta religiosa complessiva.

Prima però di addentrarci nell'analisi occorre chiarire la portata del termine da noi usato.

Nella letteratura psicologica in lingua italiana si trova spesso l'espressione « idea di Dio ». Ma bisogna subito notare che, nella maggior parte dei casi, tale termine pare una non meditata traduzione dal francese

« Idée » o dall'inglese « Idea ». Qualche autore italiano lo usa; ma pare, quasi di riflesso, come un'eco della terminologia internazionale. Così Grasso, Nosengo, Braido-Sarti e altri. In realtà, in italiano il termine « idea » è vago e senza uno status definito nel linguaggio psicologico. Nell'uso comune, poi, ha una certa accentuazione razionale, come di cognizione acquisita mediante procedimento logico-astrattivo. Ora, la presa di coscienza di Dio non è certo il frutto unicamente di un atto logico. Così, noi preferiamo il termine « concezione » che ci pare avere una maggior comprensione di significato. Il termine « concezione » non ha anch'esso uno status preciso nel vocabolario psicologico, ma ci pare poter accogliere una vasta serie di fattori, accanto a quello intellettuale.

Preferiamo « concezione » anche a « rappresentazione »: termine ambiguo, che potrebbe essere inteso come rappresentazione cosciente intraindividuale o interindividuale, mentre ambizione dello psicologo è andare più a fondo e oltre quello che il soggetto si rappresenta o manifesta all'osservatore.

Infine, il termine « concezione », che preferiamo anche a « concetto », sembra cogliere un atto psicologico nella sua genesi; è quindi più adatto a significare il continuo divenire del rapporto psicologico soggetto-Dio, là dove il termine « concetto » sembra più statico, come un elaborato finito.

Per lo studio della concezione di Dio, disponiamo di poche indagini psicologiche, ma alcune di esse sono molto valide, perché, pur non trattandosi di ricerche longitudinali, tengono conto della dimensione evolutiva. Tra le altre merita particolare attenzione quella del Deconchy (1967, ma si vedranno con utilità anche gli studi preliminari del 1962, 1963, 1964) che spicca per la chiarezza delle posizioni teoretiche, vigore di metodo, accuratezza e ricchezza di documentazione.

Il Deconchy si è proposto una ricerca rigorosamente sperimentale sulla concezione di Dio di un gruppo molto vasto (l'applicazione iniziale fu fatta su 4.163 maschi e 3.899 femmine) di soggetti compresi tra 7 e 16 anni di età. Il campione predisposto per l'analisi è di oltre 4.700 soggetti, distribuiti proporzionalmente secondo criteri atti a farne un gruppo veramente rappresentativo della regione di Lille, regione omogenea sul piano della pratica religiosa familiare. Tutti i soggetti sono stati catechizzati nella Chiesa cattolica, in scuole confessionali. Quest'ultimo fatto permette di isolare l'incidenza della catechesi nella formazione della concezione di Dio e perciò di estrapolare le risultanze fondamentali anche a campioni non cattolici.

Abbiamo già osservato che la ricerca del Deconchy non è longitudinale, e quindi, non propriamente « genetica ». L'autore fattorializza le risposte ottenute nelle differenti età, comprese tra 8 e 16 anni, attuando un passaggio dal piano trasversale dei dati, al piano longitudinale delle conclusioni; egli passa dalle accentuazioni prevalenti in diversi gruppi, in funzione

della variabile età, alle fasi di un unico sviluppo; dal politrasversale, al mono-longitudinale.

Un ulteriore debordamento di livello epistemologico l'autore attua, quando considera come parametri, o variabili fondamentali di una concezione unitaria di Dio, quelle caratteristiche che aveva trovato distribuite nelle singole fasi di sviluppo.

Nonostante queste manipolazioni epistemologiche delicatissime, il discorso di Deconchy conserva la sua validità, in quanto è mantenuto sul piano della ipotesi e non pretende di essere considerato più di un contributo parziale (219-224).

Ai soggetti viene richiesto di esprimere la prima parola evocata da una serie di termini presentati nel seguente ordine: casa, padre, madre, Dio, peccato, prete (metodo delle associazioni libere). Il Deconchy poi, prende in esame solo gli indotti (cioè le parole evocate) sulla parola « Dio »; a volte però, ricorre all'esame degli altri indotti come prezioso strumento di confronto per illuminare il significato di alcuni indotti su Dio, che talora appaiono poco chiari.

Un'accuratissima analisi statistica e fattoriale degli indotti su « Dio » permette di arrivare ad una classificazione in 19 temi fondamentali. Dalla analisi poi delle frequenze, delle co-presenze, delle curve e dei fattori di sviluppo l'autore crede di ravvisare tre accentuazioni diverse, o meglio tre « fasi » della struttura genetica della concezione di Dio, che corrispondono anche a periodi cronologicamente abbastanza tipici dello sviluppo.

1. Fase di attributività (8-10 anni) nella quale il fanciullo tende a costruirsi una concezione di Dio partendo soprattutto dai suoi attributi.
2. Fase di personalizzazione (ragazzi 11-13; ragazze 11-14 anni) nella quale si comincia a riconoscere Dio come persona, come « Qualcuno », cui fanno riferimento gli attributi già precedentemente individuati.
3. Fase di interiorizzazione (ragazzi 14-16, ragazze 15-16) in cui la concezione di Dio è caratterizzata dalla prevalenza di temi di intensa risonanza affettiva e soggettiva.

Si tratta naturalmente di fasi contigue e quindi il confine tra l'una e l'altra non è netto: temi di personalizzazione sono già operanti all'interno della fase di attributività, così come nella fase di interiorizzazione non sono « ignorati » gli attributi di Dio. Le denominazioni (attributività, personalizzazione, interiorizzazione) sono sintesi schematiche che caratterizzano l'accentuazione prevalente in un periodo.

Il periodo della fanciullezza può dunque essere caratterizzato come fase di Attributività; essa trova il suo culmine a 9-10 anni. All'interno dei temi attributivi, si potrebbero, schematicamente, distinguere tre coppie di schemi maggiormente operanti: *Attributivi Oggettivi*: « Grandezza-Onni-

potenza-Onniscienza» e «Spiritualità»; *Attributivi Affettivi*: «Potenza-Forza» e «Bellezza-Santità-Purezza»; *Attributivi Soggettivi*: «Bontà-Amore» e «Giustizia».

Uno dei temi che ricorre più frequentemente in questo periodo è quello di *Dio-Creatore*. Non che i fanciulli di questa età comprendano chiaramente l'idea di creazione; lo dimostra il fatto che si soffermano molto a considerare le creature (le descrizioni della natura danno un grande Coefficiente di Coagulazione — sono cioè molto «ridondanti» —) nel tema «Creazione», mentre accennano più raramente al Creatore, e, ancora meno, all'atto creativo. È difficile rilevare anche un legame causale tra Creatore e creature: i due poli sono considerati separatamente, almeno all'inizio di questo periodo.

Il concetto di causalità emerge solo dopo gli 8 anni, quando il fanciullo, sia pure con sfumature animiste e magiche, comincia a concepire Dio come l'Al di là, che «sta dietro» al creato. Ma ancora non gli è chiaro il modo del rapporto che esiste tra Dio e le creature. Egli afferma che uno degli attributi di Dio è quello di «aver fatto il mondo», ma non riesce ancora a concepire i rapporti di dipendenza e di trascendenza che caratterizzano l'atto della creazione. In questa età egli si limita perciò ad affermare che esistono in Dio qualità che denotano in qualche modo il suo rapporto sovraeminente con le creature. Su questo punto la sensibilità e le accentuazioni dei fanciulli sono molto differenti da quelle delle fanciulle.

I maschi sembrano risalire dalle creature ad un Dio creatore caratterizzato dagli attributi affettivi di «Forza» e «Bellezza» che presentano tra loro dei rapporti dialettici molto stretti. Il legame Dio-mondo, in mancanza di una nozione precisa di causalità, è sentito sulla linea del «miracolo»: il mondo è originato miracolisticamente dalla «Forza» di Dio.

Le fanciulle, invece, sembrano ravvisare in Dio gli attributi della «Grandezza» e «Spiritualità», che corrispondono ad un concetto più oggettivo ed evoluto; la creazione è immaginata come una sorta di attività artigianale, in cui Dio emerge già come «persona». Va notato inoltre che il tema della creazione, nonostante il costante influsso della catechesi cattolica, non è percepito in relazione con il bagaglio di conoscenze provenienti dal dato rivelato; esso deriva invece prevalentemente dalle proiezioni antropomorfe e magico-animistiche tipiche di questa età (vedi Thun, 1959, 20 e ss.). Ciò significa anche che il tipo di catechesi impartito ai fanciulli di questa età tende a rafforzare quelle proiezioni, anziché a superarle. Si tratta dunque di un insegnamento che pur facendosi sempre più organico, si sofferma eccessivamente sulla definizione di Dio in termini tecnici e quasi filosofici, sottolineando gli attributi e non la persona vivente che ne è il «subjectum».

Il tema della creazione è però solo una parte della concezione di Dio

che hanno i fanciulli di questa età; verso i 10 anni, tra l'altro, questa accentuazione tematica si attenua per lasciare il posto ad altri sviluppi, in cui sono più evidenti gli influssi dei fattori di personalità. Ne esaminiamo brevemente alcuni aspetti.

Possiamo rilevare anzitutto che la concezione di Dio passa ancora, a questa età, attraverso *schemi antropomorfici*. Sembra superato l'antropomorfismo fisico primario, ma si nota una sorta di antropomorfismo morale, che si rifà all'esperienza delle qualità umane percepite come valori dal fanciullo e proiettate su Dio. Così a Dio vengono associati termini come «intelligente», «bravo», «servizievole», «dice le preghiere» (ove si nota anche la proiezione di alcuni imperativi moralistici).

Le proiezioni tipiche dell'antropomorfismo morale denotano però un profondo desiderio di maturazione religiosa; attribuendo a Dio le qualità che ritiene oggetto di conquista morale (cioè come punto di arrivo dello sviluppo verso il proprio io ideale), il fanciullo esprime la convinzione che Dio rappresenta un qualcosa di trascendente, un punto-limite verso cui gravita il destino del soggetto stesso. Come annota giustamente Deconchy l'antropomorfismo morale «ci fa scorgere un inizio di pensiero per analogia, e un inizio di dialettica ascendente dove l'aspetto affettivo ed assiologico gioca un ruolo di grande importanza» (1967, 125 e in genere, 110-125).

E tuttavia il progressivo emergere di una concezione più matura del mondo trascendente è ancora accompagnato, in questa età, dalla percezione netta del carattere ambivalente del sacro.

Nell'infanzia gli atteggiamenti inizialmente ambivalenti verso l'immagine del Padre venivano soprattutto dal transfert della immagine paterna e si risolvevano, con l'evolvere dell'Edipo, in una concezione di Dio sorretta dalla fiducia e dall'amore.

Nella fanciullezza si vengono risvegliando *dei sentimenti spesso contraddittori* nei confronti dell'immagine divina; il «fascinatum» della descrizione fenomenologica di R. Otto si mescola talora al «tremendum». La religiosità diventa talora problematica e, verso la fine del periodo, in particolari contesti culturali, il fanciullo può già porsi delle domande problematiche sulla realtà trascendente. Qualche soggetto, sulla spinta dell'interesse morale che a 9 anni è già forte, si interroga sul fine del creato, sul Paradiso, sulla salvezza dell'uomo, sulla possibilità di conoscere Dio, sulla sua stessa esistenza, sulla assolutezza dei suoi attributi. Può anche affiorare, verso i 10-11 anni qualche dubbio (Braido-Sarti, 1967).

Dio non è più solo il provvido animatore di tutte le cose (e tanto meno il tenero Gesù Bambino) ma è anche l'Onnipotente padrone e signore. Il Van Bunn ha potuto mostrare la crescita del senso ambivalente del sacro, intervistando bambini di 5-12 anni (trad. ital. 1966). Attraverso un test semi-proiettivo, i bambini erano portati ad identificarsi a Mosè nella scena biblica della teofania nel roveto ardente. I dati evidenziano

chiaramente che il senso della distanza di fronte a Dio, il senso del rispetto dovuto al sacro, la paura di fronte alla sua presenza, subisce un forte incremento con l'età. Le risposte affermative alla domanda « Avresti paura se ti trovassi nella situazione di Mosè? », subiscono un forte incremento, dall'8% a 5-6 anni, fino al 70% a 11 anni. E tuttavia notiamo subito che questo sentimento viene dagli stessi soggetti considerato come naturale e tale da poter coesistere con la felicità di incontrare Dio.

Il rapporto con il trascendente si viene così sviluppando anche in questa età per fasi e livelli tra di loro dialetticamente contrapposti, che rendono difficile il cammino verso la maturità dell'atteggiamento religioso.

Anche Goldman (1964) sottolinea questa ambivalenza della concezione di Dio nel fanciullo, e, per alcuni aspetti, *precisa e sfuma le conclusioni del Van Bunn*.

Da una parte, Dio è sentito come onnipotente e imprevedibile, con la possibilità di fare incantesimi, miracoli e, soprattutto, di punire ciò che egli considera cattivo. L'A. ipotizza che sulla strutturazione di questa concezione possa influire notevolmente il tipo di rapporto che il fanciullo in questo periodo sta vivendo con gli adulti, quando si trova di fronte a persone che fanno cose per lui incomprensibili e imprevedibili, e che con la loro autorità determinano ciò che è bene e da premiarsi, e ciò che è male e da punirsi.

Dall'altra parte, e nonostante questo, proprio come con gli adulti, il fanciullo prova verso Dio una fondamentale fiducia; lo sente amico e lo pensa provvido, anche se tali sentimenti e concetti sono allo stato embrionale.

Proprio nell'esperienza del rovetto ardente, Goldman nota che il fanciullo, mentre si rende conto che Mosè aveva buone ragioni per aver timore, non proverebbe tuttavia lui stesso questo sentimento. Egli si troverebbe in un atteggiamento di fondamentale fiducia (1964, 116-127).

Ma tornando alla ricerca di Deconchy, vediamo che la concezione di Dio è completata da una serie di indotti che si rifanno alla figura di *Gesù Cristo*. Si nota subito all'evidenza che la grande maggioranza di essi si riferiscono al Gesù storico, non al Cristo che salva, alla sua personalità divina. I fanciulli sottolineano aspetti descrittivi ed aneddotici con particolare riferimento ai momenti della Passione, vista sotto l'aspetto della sofferenza fisica e della risurrezione come manifestazione di potenza.

E interessante notare, per confrontarlo con quanto ha rilevato il Mailhiot nei bambini da tre a cinque anni, che *pochissimi sono gli indotti riferentesi a Gesù Bambino*.

Se la scarsa integrazione tra la figura storica del Cristo e la sua realtà divina è frutto di una certa catechesi aneddotica e occasionale, non va dimenticato che in realtà risulta difficile al fanciullo di questa età superare la logica concreta, cioè elevarsi ad astrazioni e connessioni di tipo formale.

Il riconoscere nel Cristo una presenza trascendente è già frutto di un ulteriore sviluppo del pensiero. Termini come « Figlio di Dio », « Uomo-Dio », « Persona divina », anche se memorizzati e ripetuti, non sono posseduti nella loro densità; meglio compresi, per gli agganci di carattere concreto, sembrano i termini di « Salvatore », « Redentore », « Messia »; è nel periodo successivo (« fase di personalizzazione », 11-13 anni) che questi termini vengono approfonditi e unificati nel concetto di Dio come Persona. Abbiamo seguito fino a questo punto la linea interpretativa di Deconchy, integrandolo con altri apporti utili. Altre indagini hanno contribuito per altro a far conoscere maggiormente la concezione di Dio nella fanciullezza.

Tra le migliori quella di Goldman (1964).

Anche se mossa da preoccupazioni pedagogiche e catechetiche, la ricerca si sviluppa con l'uso rigoroso di tecniche psicologiche, applicate nell'ambito di un'intervista semi-clinica individuale.

Sono stati esaminati 200 soggetti inglesi dai 6 ai 17 anni, equamente distribuiti per età, classe scolare, Q.I., appartenenza religiosa, pratica religiosa familiare, ambiente sociale. Tutti i soggetti avevano ricevuto normalmente un insegnamento religioso di matrice anglicana-protestante.

Ad ogni soggetto venivano presentate tre immagini (famiglia che entra in chiesa, bambino/a che prega ai piedi del letto, bambino/a che guarda una Bibbia rovinata). Su di esse nasceva la conversazione semi-standardizzata.

In un secondo momento i fanciulli erano invitati a rispondere ad altre domande, dopo aver ascoltato la registrazione di tre racconti tratti da episodi biblici (Mosè e il rovetto ardente, il passaggio del Mar Rosso, le tentazioni di Gesù).

La conclusione fondamentale del Goldman è che *lo sviluppo del pensiero religioso sembra avvenire secondo le linee proposte da Piaget per lo sviluppo dell'intelligenza*: da un pensiero intuitivo e pre-operazionale, attraverso un pensiero operativo concreto, al pensiero operativo astratto.

Si osserva tuttavia con evidenza che *l'evoluzione del pensiero religioso è sfasata in ritardo*, dal momento che si può osservare che per la maggioranza dei soggetti il pensiero religioso intuitivo si protrae fino ai 7-8 anni e anche oltre (queste delimitazioni sono largamente approssimative) e quello operatorio concreto fino ai 13-14 anni. Sembra che solo intorno a questa età i tre quarti dei soggetti riescano a vedere nei racconti biblici il significato simbolico religioso, o a strutturarsi delle concezioni religiose più adeguate alla loro maturità generale.

Quanto alla concezione di Dio, Goldman ha trovato che in questo periodo essa è strettamente legata alle modalità egocentriche e concrete che caratterizzano il pensiero in questa fase dello sviluppo.

Verso i 6-7 anni *l'antropomorfismo è ancora rozzo e materiale*: Dio è

un uomo, vestito alla palestinese, con la barba. Se parla, lo fa in senso reale, fisico, con voce forte. Egli vive in cielo, che è la sua casa, ma a volte visita la terra in forma fisica. Anche se a volte il fanciullo sembra accettare il concetto della onnipresenza divina, si tratta di un puro verbalismo.

In seguito il fanciullo tende ad abbandonare alcune delle più rozze forme di antropomorfismo, ma Dio viene sempre concepito come un Super-Uomo, con poteri di tipo magico.

Persistono ancora confusioni tra concezione della presenza di tipo fisico e onnipresenza (pp. 87-101).

Dio interviene a modificare la natura con mezzi fisici, per ottenere i suoi scopi. Per esempio nel racconto del passaggio del Mar Rosso, Dio è immaginato dal bambino, entrare nell'acqua e dividerla con le sue mani; il rovetto ardente di Mosè non bruciava veramente, perché Dio dall'interno accendeva fogli di carta. Questo tentativo di interpretazione sembra corrispondere agli schemi di quell'artificialismo mitologico che Piaget ha riscontrato, a livello di pensiero generale, come caratteristica dei bambini di 4-7 anni.

Solo in una seconda tappa, che, con la terminologia di Piaget, può essere chiamata quella dell'*artificialismo tecnico* (7-10 anni), si ha un tentativo di fondere le spiegazioni mitologiche con altre dedotte dal pensiero logico-scientifico. Sembra però che in campo religioso questa tappa si presenti con notevole ritardo rispetto ai limiti cronologici trovati da Piaget e che possa continuare fino ai 13 anni, quando si afferma la fase del non-artificialismo e la spiegazione viene cercata nell'ambito del pensiero logico-scientifico (102-115).

La naturale tendenza del fanciullo a pensare in termini concreti ed egocentrici sembra venire alimentata e rafforzata dal linguaggio biblico che trasmette i contenuti religiosi.

Anche l'im maturità emotiva e sociale può giocare un ruolo molto importante. Così, trasponendo le proprie difficoltà di rapporto con gli adulti di cui ha esperienza, il fanciullo è portato a vedere Dio come onnipotente e legislatore, imprevedibile e insindacabile, eppur sempre amoroso (126-127; 135-142).

Grande confusione i bambini fanno tra Dio e Gesù Cristo; anche se qualche volta, ma solo a livello di puro verbalismo, Gesù è detto « Figlio di Dio ».

La fanciullezza di Gesù è vista in modo irrealistico, ricco di dettagli fantastici e favolosi. Gesù era un bambino modello incapace di fare il male. Sembra che alcune concezioni irreali e fantastiche dell'infanzia e fanciullezza di Gesù sono dovute all'influenza persistente dei miti e dei racconti fioriti intorno alla natività, e tramandati dall'insegnamento familiare e catechistico.

Gesù adulto è concepito come un uomo semplice, buono, pio; ma non si riscontrano elementi che connotino l'origine divina della sua missione.

Se egli resiste alle tentazioni, lo fa per motivi non appropriati, futili. Inoltre i fanciulli più grandi ritengono che egli non poteva cedere alla tentazione perché protetto da poteri magici.

CONCLUSIONI

Riferendoci, in conclusione, al cammino percorso dal fanciullo rispetto alla precedente tappa dello sviluppo, possiamo annotare qualche acquisizione tipica. La concezione di Dio si è venuta *autonomizzando dalle prevalenti connessioni simboliche con le immagini parentali*. Di mano in mano che l'io si viene maturando in rapporto ad esperienze più vaste di quella familiare e in dipendenza dalle nuove strutture di personalità, anche *l'esperienza religiosa si fa più specifica*. L'affettività e l'emotività della prima infanzia vengono ora modificate dal *pensiero concreto*, anche se permangono le caratteristiche dell'antropomorfismo, del magismo, dell'animismo. L'evoluzione del pensiero logico del fanciullo è ancora incerta, condizionata com'è da molte ambiguità, ma già emerge *una tensione interiore verso l'elaborazione di un rapporto con Dio fondato sulla trascendenza*. Sarà nell'età successiva che il « fascio di attributi » prenderà, in molti soggetti, consistenza di un effettivo « radicalmente altro ».

Nel frattempo la religiosità ha acquisito *una prima dimensione sociale*, che si verrà sviluppando nel tempo; accostandosi a modelli comportamentali condivisi da gruppi religiosi, partecipando a riti collettivi, ricevendo segni sacramentali che hanno un significato d'iniziazione, il fanciullo compie un ulteriore passo in avanti verso la comprensione del mondo del divino, che ora gli si presenta più chiaramente inseribile nel proprio progetto di vita.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Oltre agli studi già citati di McDowell (1952), Clavier (1926), Aragó-Mitjans (1970), Goldman (1964), e Laurendeau e Pinard (1964):

1. AUBIN H., *L'homme et la magie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
2. BARBEY L., La notion de Dieu chez l'enfant, *Lumen Vitae*, 2 (1947), 117-126.
3. BRAIDO P., SARTI S., L'idea di Dio presso ragazzi italiani della scuola dell'obbligo, *Oriental. Pedag.*, 14 (1967), 1128-1157.
4. CARUSO I.H., La notion de responsabilité et de justice immanente chez l'enfant, *Archives de Psychologie*, 29 (1943), 113-169.
5. CRESPI F., Crisi del sacro, irreligione, ateismo, *Rivista di sociologia*, 3 (1965), 6, 33-64.
6. DECONCHY J.P., *Recherches expérimentales sur l'idée de Dieu chez l'enfant; aspects méthodologiques et techniques*, Lille, Université Catholique, 1962 (tesi).

7. DECONCHY J.P., *Contribution à l'étude expérimentale des idées religieuses; l'idée de Dieu chez le garçon de 7 à 16 ans*, Lille, Université Catholique, 1963, (tesi).
8. DECONCHY J.P., Une question de psychologie de la religion. Dans quelle mesure peut-on parler de « magie » chez l'enfant?, *Mélanges de Science Religieuse*, 23 (1966), 217-236 (citato come 1966 b).
9. DECONCHY J.P., L'idée de Dieu entre 7 et 16 ans; base sémantique et résonance psychologique, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 277-290. (Trad. ital. in Godin A. [ed.]: *Dall'esperienza all'attitudine religiosa*, Roma, Paoline, 1966).
10. DECONCHY J.P., *Structure génétique de l'idée de Dieu, chez des catholiques français, garçons et filles de 8 à 16 ans*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1967.
11. DECONCHY J.P., Dieu et les images parentales. Masculinité et féminité; un nouveau chiasme, in *Cahiers de Psychologie religieuse*, IV, « Du cri à la Parole », Bruxelles, Lumen Vitae, 1967.
12. GODIN A., Psychologie religieuse positive; le problèmes des paramètres, *Archiv für Religionspsychologie*, 8, (1964), 52-69. Citato come 1964 a.
13. GODIN A. (ed.), *Adultes et enfants devant Dieu, études de psychologie religieuse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1961. (Trad. ital. di M. Viglietti: *Piccoli e grandi davanti a Dio*, Roma, Paoline, 1964). Citato come 1964 b.
14. GODIN A. (ed.), *De l'expérience à l'attitude religieuse; études de psychologie religieuse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1964. (Trad. ital. di G. da Vetralla: *Dall'esperienza all'attitudine religiosa*, Roma, Paoline, 1966).
15. GODIN A. e SUOR MARTHE, Mentalité magique et vie sacramentelle chez des enfants de 8 à 14 ans, *Lumen Vitae*, 15 (1960), 268-288.
16. GODIN A., VAN ROEY, Justice immanente et protection divine, *Lumen Vitae*, 14 (1959), 133-152.
17. HAVIGHURST R.J., NEUGARTEN B.L., *American Indian and White Children*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1955.
18. JAHODA G., Child Animism; *Journ. of Social Psychology*, 47 (1958), 197-212; 213-222; 241-248.
19. LOVES H., Croyances ancestrales et catéchèse chrétienne, *Lumen Vitae*, 12 (1957), 365-389.
20. MILANESI G., Il pensiero magico nella preadolescenza, *Oriental. Pedag.*, 14 (1967), 3, 547-589 (anche in *Ricerche di psico-sociologia religiosa*, Zürich, PAS Verlag, 1970, 77-114, presso Libreria Ateneo Salesiano, Roma).
21. PIAGET J., *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1932.
22. PIAGET J., *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 1926. (Trad. ital. di M. Villaroel: *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Torino, Boringhieri, 1966).
23. THUN T., *Die Religion des Kindes*, Stuttgart, Klett Verlag, 1959.
24. VAN BUNNEN CH., Le buisson ardent; ses implications symboliques chez des enfants de 5 à 12 ans, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 341-354. (Trad. ital. in Godin A. [ed.], *Dall'esperienza all'attitudine religiosa*, Roma, Paoline, 1966).
25. YINGER J.M., *Religion, Society and the Individual; an Introduction to the Sociology of Religion*, N.Y., Mac Millan, 1957. (Trad. ital. di V. Vacca: *Sociologia della religione*, Torino, Boringhieri, 1961).

BIBLIOGRAFIA AGGIUNTA

1. CASTIGLIONI G., Ricerche ed osservazioni sull'idea di Dio nel fanciullo, *Contributi del Laboratorio di Psicologia e Biologia*, serie III, 1928, Milano, 131-225.
2. CRUCHON G., Il pensiero e gli atteggiamenti religiosi tra i 9 e i 12 anni, *Pedagogia e Vita*, 29 (1968), 262-270.

3. EASTMAN F., Children's Questions and Comments About the Christian Faith, *Religious Education*, 58 (1963), 545-549 e 560.
4. JAHODA G., Magie, sorcellerie et niveau d'instruction (Ghana), *Lumen Vitae*, 19 (1964), 334-344.
5. JAHODA G., *The Psychology of Superstition*, London, Penguin Books, 1969.
6. LAWRENCE P.J., Children's Thinking About Religion: a Study of Concrete Operational Thinking, *Religious Education*, 60 (1965), 111-116.
7. LEWIS E., *Children and Their Religion*, London, Sheed and Ward, 1962.
8. MAC LEAN A.H., *The Idea of God in Protestant Religious Education*, N.Y., 1930.
9. SAFIER G., A Study in Relationship Between the Life and Death Concepts in Children, *Journal of Gen. Psych.*, 104, (1964), 283-294.