

Cuatro hipótesis sobre sociología, religión y juventud

Jesús Manuel Conderana Cerrillo

RESUMEN: *Diversos analistas señalan que estamos viviendo un período novedoso en lo que toca a la socialización religiosa de la juventud. Como todo período histórico de cambio, nuestra época se presenta con retos y oportunidades únicas. El presente estudio se adentra en la descripción y diagnóstico de nuestro tiempo, proponiendo estrategias para afrontar los desafíos que plantea la juventud española. Se incluyen también criterios de juicio para orientarse en el presente de la educación religiosa. Seguimos de este modo el esquema clásico de “ver, juzgar, actuar” empleando los últimos informes de que disponemos en nuestro país sobre sociología religiosa de la juventud.*

Palabras clave: *Sociología religiosa, socialización religiosa, educación religiosa, juventud española.*

ABSTRACT: *Different analysts point out that we are living a time of novelty as far as religious socialization is concerned. As any historic period of change, our time is characterised for challenges and unique opportunities. The present research comes into the depiction and diagnosis of our time, proposing strategies to come up against the challenges that the Spanish Youth presents. Criteria of judgement are included to give advice to the present moment of the Religious Education. Therefore we follow the traditional method “see, judge and act” taking advantage of the last reports available in our country about religious sociology of Young people.*

Key words: *Religious sociology, religious socialization, religious education, Spanish youth.*

1. HIPÓTESIS 1: RASGO PRINCIPAL DE NUESTRA ACTUALIDAD

Si, como cristianos, se nos pidiese hacer un diagnóstico de cuál es el problema *más grave* que afecta a nuestra actualidad e intentásemos hacerlo mirando desde las tres virtudes teologales, seguramente la mayor parte de nosotros apuntaría que la crisis *más grave* que estamos viviendo es una crisis de fe: vivimos en tiempos de increencia. Es un diagnóstico muy habitual que suele leer-

se en publicaciones que abordan la descripción de nuestro momento¹.

Sin embargo los datos con que contamos no dicen *exactamente* eso. Basta echar un vistazo a toda la historia de la humanidad para darse cuenta de que la inmensa mayoría de los humanos, y no sólo de esta época, ha profesado una fe. Pero ciñámonos a las últimas décadas del siglo XX en nuestro país. Respecto de nuestros jóvenes, según el informe *Jóvenes 2000 y religión*, se declaran católicos el 71% de los encuestados². En el conjunto de la sociedad se declaran católicos en 2002 nada menos que el 85,9 % de la población, lo que significa que en los últimos cuatro años en España hay un 5,1 % más de católicos (disminuyendo los porcentajes de creyentes en otras religiones y no creyentes) y un 3,2 % más de católicos que acuden habitualmente a la misa dominical³. A pesar de las cifras, la percepción que seguimos teniendo los cristianos es que hay crisis de *fe cristiana*⁴. Pero nuestra pregunta es si éste es el problema *más grave* que nos afecta.

1 Por ejemplo en Juan Martín Velasco: *Increencia y evangelización: del diálogo al testimonio*, Salamanca 1988; Michael Paul Gallagher: "Nuevos horizontes en el desafío de la Increencia" en *Humanitas* 6. También en la Carta de la Conferencia Episcopal Francesa a los católicos de su país: "Proponer la fe en la sociedad actual" en *Ecclesia* (2835-36) 1997, 24-48.

2 Cf. Juan González Anleo; Pedro González Blasco; Javier Elzo Imaz; Francisco Carmona Fernández: *Jóvenes 2000 y religión*, Fundación Santa María, Madrid 2004, 171. Hay que tener en cuenta que en la muestra se incluyen jóvenes de 13 y 14 años (cf. p. 10). En el anterior informe, el 67% de los jóvenes entre 15 y 24 años se autoposicionan como católicos (cf. Javier Elzo; Francisco Andrés Orizo; Juan González Anleo; Pedro González Blasco; María Teresa La espada; Leire Salazar: *Jóvenes españoles '99*, Fundación Santa María, Madrid 1999, 313).

3 Encuesta del CIS publicada en *Alfa y Omega* (5 de diciembre de 2002) 18-19.

4 Una cuestión clave que convendría responder es *en qué consiste* exactamente dicha crisis y *cuáles son sus causas*. Sobre ello hablaremos más adelante. Nos adelantamos a decir que una de las causas (¿principales?) de la crisis de fe (tanto personal como del conjunto de la Iglesia) la situamos en su incapacidad para responder hoy a los retos que genera la situación de desesperanza de nuestro mundo. Porque han sido países con raíces cristianas uno de los factores (¿principales?) que han generado la situación de desesperanza en que vive la mayor parte de la humanidad. Tal vez se pueda entender la crisis de fe que nos afecta como una crisis de desconfianza en los que tienen la misión de transmitir la fe. La desconfianza en los que detentan la fe "oficial" (los que explícitamente se declaran cristianos, pertenezcan a la jerarquía o no) puede haber generado y estar manteniendo la crisis en la transmisión de la fe. Los cristianos que han de ser testigos de fe, no parecen ser testigos de Buenas Noticias. Todos los cristianos tenemos la responsabilidad (aunque no la misma) de que nuestra vida cristiana genere vida auténtica (respuestas, caminos de solución). Y esto es lo que parece haber fallado. Conviene leer las muy acertadas apreciaciones de Juan Martín Velasco: *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander 1998, 40-42.

Es verdad que se dan *otros diagnósticos* de nuestra situación actual dignos de ser tenidos en cuenta: crisis de valores, crisis del sentido de la vida, o del sentido de Dios (motivada por el *desconcertante* pluralismo religioso). Pero siguiendo a José Vidal Talens⁵, nos parece muy interesante observar el diagnóstico del malestar que aflige a nuestro mundo desde otra virtud teologal: la esperanza. Tal vez los diagnósticos anteriormente reseñados no sean sino síntomas de la verdadera enfermedad: *estamos aquejados de desesperanza*. Ésta es nuestra hipótesis de trabajo.

Este diagnóstico nos acerca a tantos seres humanos que desde Latinoamérica (Colombia, Venezuela, Argentina...), África (Ruanda, Costa de Marfil, Ghana, Etiopía, Eritrea...), Oriente Medio (palestinos y judíos), Asia (el pueblo kurdo, Irak, Afganistán, Vietnam...) e incluso entre nosotros (País Vasco) padecen la experiencia de la desesperanza. El Evangelio nos invita, sin duda, a acercarnos, como el samaritano, a todos aquellos que, arrojados a la cuneta de la historia, viven el vacío de las perspectivas, no ya de futuro, sino del mismo presente. Entre todos ellos pensamos también en quienes, con las necesidades primarias cubiertas y aún en abundancia económica, viven “en paz” bajo el yugo del nihilismo.

Conviene hacer dos precisiones sobre el término “desesperanza”. En primer lugar no hablamos *nosotros* de desesperación (aunque sí entendemos que muchas personas lo estén). En segundo lugar hablamos de crisis de los *contenidos* de la esperanza como fenómeno más generalizado. Todavía hemos de precisar más. Lo que falta no es la esperanza subjetiva (*spes qua spero*) de individuos, familias o grupos sociales (unos y otros luchan en todos los lugares antes citados para salir adelante). Falta la esperanza objetiva (*spes quae speramus*). Cuando nos preguntamos qué podemos esperar como *conjunto de la humanidad*, nos cuesta encontrar una respuesta razonable. Nos es difícil imaginar la viabilidad de transformaciones profundas de la realidad humana y social que nos permitan diseñar un mundo para todos. El asunto es que una esperanza que no lo sea para todos,

5 “Creer en tiempos de desesperanza. *In spe, fortitudo vestra* (Is 30 15)” en *Scripta Theologica* (Navarra) 33 (2001/3) 843-891. Sobre este asunto, ver también José A. García: “Adviento de Dios y futuro del hombre. ¿Es posible la esperanza?” en *Sal Terrae* (1984) 793-804.

no parece esperanza suficiente desde la dignidad que reconocemos a todo ser humano⁶.

El problema teológico que se nos abre es de primera magnitud: ¿cómo es posible seguir creyendo, con responsabilidad moral e intelectual, en las promesas salvíficas de Dios, cuando la experiencia de nuestro mundo contradice las posibilidades de salvación de lo humano?

Algunas interpretaciones de rasgos de la juventud actual son congruentes con el panorama de la desesperanza. Un lúcido artículo de José Luis Moral⁷ presenta muchas actitudes juveniles —incomprensibles para los adultos— como formas de protesta solapada por el mundo con el que se han encontrado. Tal vez la mayor denuncia que los jóvenes hacen a nuestra civilización está en el *desinterés* que muestran por ella. Ni tan siquiera persiguen acusar o atacar: simplemente ignoran sus instituciones, sus voces. No desean seguir caminos que ya saben a dónde conducen.

A su modo, la juventud nos está diciendo que, así como somos los mayores, no les interesamos. Según una inmensa mayoría de jóvenes en las instituciones sociales, políticas y religiosas, predomina con creces la cáscara sobre el contenido⁸. Muchas de ellas incluso contribuyen a empeorar la situación (dígase, por ejemplo, el FMI, o la servidumbre de la ONU respecto de los países con derecho a veto).

Parece que la idea es “como de todas formas no podemos salvar el mundo, ¿por qué no dar una fiesta?” (es lo que le dijo a Günter Grass un joven en 1995 en la *Love Parade* de Berlín⁹). Puede sonar a cinismo pero no deja de ser una provocación respecto del mundo adulto, quien reclama la participación de los jóvenes al tiempo que les prolonga *sine die* el acceso a las responsabilidades. Que esta acti-

6 Con el final del imperio de los grandes relatos, la noción de “conjunto de la humanidad” puede resultar incomprensible. Vattimo o Lyotard nos preguntarían, sin duda, si seguimos creyendo en una historia. Queremos apuntar con las observaciones de nuestro texto simplemente que nuestras acciones y tomas de postura personales y colectivas (a muchos niveles) tienen repercusiones que van más allá del círculo pequeño donde nos solemos mover. Al hablar de “futuro para todos”, no queremos decir que el futuro haya de ser para todos *igual*. Queremos decir simplemente que, como personas comprometidas con la justicia, no podemos ser ajenos al destino de todas las personas, en especial, de los excluidos de la tierra.

7 José Luis Moral: “Jóvenes cristianos: retrato con fondo” en *Misión Joven* 300-301(2002) 19.

8 Las dos cosas que menos importan a los jóvenes son la religión y, menos aún, la política (cf. Javier Elzo et alii.: *Jóvenes españoles '99*, Madrid 1999, 58-62).

9 Enrique Falcón: *¿Cómo ven el mundo los jóvenes?*, Barcelona 2001, 10.

tud no es un ejemplo aislado se puede constatar leyendo los escritos recogidos por Quique Falcón. Como ejemplo tomemos el testimonio de Raúl, un chaval de 16 años que afirma: “Lo único que sé es una cosa de nuestro mundo: que los ricos siempre dominarán a los pobres, porque con dinero se arregla todo. Aunque los pobres se rebelasen, no tendrían nada que hacer contra los ricos. Es una verdad muy dura que tenemos que asumir”¹⁰.

2. HIPÓTESIS 2: CAMBIOS ACTUALES EN LA TRANSMISIÓN DE LA FE

Hemos sostenido en la hipótesis anterior que el diagnóstico adecuado para la época que nos toca vivir no es el que sea una época sin fe, sino más bien sin esperanza para la humanidad en su conjunto. Que no nos decantemos por la increencia como fenómeno más originario para calificar la época en que vivimos responde a nuestra convicción de que las dificultades que experimentan nuestros contemporáneos con la religión son debidas sobre todo *a la manera* de relacionarse con el Absoluto de sus vidas y las instituciones que lo representan, más que a no creer en nada. Pensamos, pues, que respecto de la fe, se puede decir, en gran medida, lo mismo que de la energía: ni se crea ni se destruye, sólo se transforma¹¹.

Esto es lo que parece mostrar la historia reciente. Siguiendo, en parte, a Steiner¹², podemos decir que, desde la ilustración, la decadencia de la religión (cristiana) ha ido dejando un hueco que trató de ser llenado por *mitologías racionales* de absolutos inmanentes de distinto signo como el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo, en primer lugar. El fracaso manifiesto de las mismas propició el surgimiento de *mitologías irracionalistas* tales como sectas, movimientos de vuelta a la cultura oriental, espiritismo, astrología, ocultismo, fenómenos paranormales, creencia en ovnis y nuevos movimientos religiosos. *La hipótesis de fondo es que por debajo de toda esta oleada de tendencias y movimientos late la nostalgia en un*

10 *Ibidem* 14.

11 Expresión que tomamos de un artículo inédito de José Ignacio Peña. Ver Juan Martín Velasco: *Metamorfosis...*, 9.

12 George Steiner: *Nostalgia del Absoluto*, Madrid 2001 (la primera edición es de 1974).

Absoluto que busca abrirse nuevos cauces cuando los valles por los que discurre se estrechan o ciegan. La fe en un absoluto, llámese como se llame, ni se crea ni se destruye, sólo se transforma.

Todo este proceso de *metamorfosis de lo sagrado* ha venido acompañado de un fenómeno que es de la máxima importancia para nosotros: “el lento desapego respecto de las iglesias, que en el fondo están muertas, y la aparición de una religiosidad libre”¹³. La frase de Thomas Mann es del año 1934, pero describe en gran medida un rasgo característico de nuestro presente. Preguntémonos en qué consiste ese desapego y porqué se produce.

En un análisis de amplios horizontes, Martín Velasco sostiene que lo que nos está pasando hoy es que estamos ante un cambio epocal semejante al que se produjo en torno al siglo VI antes de Cristo, cuando comienzan a surgir las religiones que aspiran a ser universales. Hoy estamos ante una nueva etapa de dichas religiones: parece que éstas caminan hacia la desinstitucionalización con la consiguiente “desregulación del creer”, es decir que está surgiendo una religiosidad desinstitucionalizada. “Ésta es la tendencia más significativa del panorama sociorreligioso de la España de final de siglo [XX]”¹⁴. Hoy no sucede, como en etapas anteriores, donde existía un ideal claro, perfectamente definido y compartido por todos que, además, contenía las claves de cómo hacerlo realidad en la propia vida. Había distancia entre el ideal y la vida del sujeto, pero se sabía cuál era la distancia y cómo colmarla. Por ejemplo, en el cristianismo, el “estado de perfección” implicaba consagrarse a Dios mediante los votos de pobreza, castidad y obediencia. Si uno quería ser cristiano “perfecto” eso es lo que tenía que hacer. Si no era capaz, siempre quedaba la vida del matrimonio que implicaba una serie de condiciones también perfectamente definidas y compartidas.

El cambio de época lo notamos en que hoy es el ideal mismo el que está desregulado o, mejor dicho, es el ideal mismo (las creen-

13 Sentencia de Thomas Mann, citada por Christian Duquoc: “*Creo en la Iglesia*”. *Precariedad institucional y Reino de Dios*, Santander 2001, 11. Hay que señalar que la “crisis” que sufre la institución eclesial afecta menos a sus ideales evangélicos (su inspiración primera) que a la institución que se considera su custodia. Esto es fácil de comprobar, pues la aspiración a la fraternidad o el respeto absoluto a toda persona han entrado con fuerza incluso en las legislaciones positivas. La apropiación social de estos principios cristianos es un beneficio cuyo mérito debe atribuirse también a la misma institución eclesial.

14 Juan Martín Velasco: *Metamorfosis...*, 16.

cias, las prácticas culturales y las normas éticas) el que se piensa que ha de definirse por el propio individuo y no por ninguna institución impersonal garante de la doctrina íntegra. En resumen: se trata de un creer sin pertenecer, es decir, de una religiosidad a la carta o del supermercado o de bricolaje. Hemos pasado de un *pertenecer a la Iglesia sin creer*, a un *creer sin pertenecer*¹⁵.

La confirmación para el ámbito juvenil de lo que venimos señalando, según muestran las estadísticas y con el acuerdo interpretativo de la mayor parte de analistas, está en que el desenganche eclesial de la gran mayoría de jóvenes ni significa pérdida real de la fe ni tan siquiera el olvido de la religión. No sería tanto la religión, sino su práctica concreta institucionalizada lo que parece haber perdido sentido. No se desentienden tanto de la fe religiosa, cuanto de una Iglesia que no suscita interés¹⁶.

Nos parece de la máxima relevancia conectar esta crisis de confianza en la institución religiosa con un hecho paralelo en el tiempo con consecuencias de gran calado para las relaciones entre religión y juventud. El hecho al que nos referimos es el cambio en el modelo de la familia tradicional (que es, en nuestras latitudes, la familia nuclear, monógama y heterosexual) y en su tarea de socialización en general y religiosa en particular. Aparte de los diferentes modelos de estructura familiar presentes hoy en nuestra sociedad, nos parece

15 Queremos matizar las descalificaciones anteriores, un tanto toscas. No nos estamos refiriendo a la totalidad de los jóvenes, por supuesto, pero sí a un buen número de ellos (constátase leyendo la tipología religiosa juvenil del citado informe *Jóvenes españoles 99*, 334-336 y en la tipología del también citado informe *Jóvenes 2000 y religión*, 169-192). Hay un aspecto muy positivo en esta religiosidad auto-construida: se hace algo propio, con sentido para el sujeto. Esta personalización de la propia fe no ha de pasarnos desapercibida y es un rasgo que debiéramos tener en estima frente a la religiosidad de épocas pasadas donde estaba mucho menos presente. Pero también hemos de señalar un aspecto negativo. El olvido de la crítica externa de las propias convicciones. La conciencia no es un oráculo (Spaemann). Es preciso someter a juicio las propias conclusiones. La Iglesia tiene esa función como continuadora de la experiencia apostólica. Y para llevar a cabo con fidelidad esta misión ha de estar en permanente escucha y diálogo con otras iglesias y grupos. La responsabilidad de que hablamos ha de cumplirla según el principio de subsidiariedad. La pequeña comunidad puede ayudar al individuo a descubrir la voluntad concreta de Dios sobre él. Pero esa pequeña comunidad ha de integrarse en la gran comunidad de los que buscan la voluntad de Dios. Si el individuo no debe erigirse en criterio de juicio independiente sobre él mismo, tampoco esta prerrogativa puede atribuírsela una pequeña comunidad. Pertenece a la Iglesia en sus representantes legítimos. Y ya no se puede “buscar un juez para el juez”. No debe olvidarse, sin embargo, que en la intimidad de la conciencia ha de resolverse, en última instancia, la propia relación con Dios.

16 Cf. José Luis Moral: “Jóvenes cristianos: retrato con fondo” en *Misión Joven* 300-301(2002) 30, nota 29.

relevante la tendencia a que la familia esté siendo sustituida por otras instancias, no siempre “educativas”, en la función tradicional de endoculturación que le compete. La sustitución está siendo operada, en especial, por el grupo de iguales y por los medios de comunicación. Éste es también un cambio epocal en cuanto a cuáles son los agentes socializadores principales.

Apliquemos esta tendencia general al caso que nos ocupa: la socialización religiosa. La socialización en general y la socialización religiosa en particular, consiste en la *transmisión* de valores, creencias y normas, de acuerdo con determinados ideales, con la *finalidad* de incorporar a un individuo a la sociedad, a una institución o a un grupo¹⁷. En la dinámica Iglesia-Estado, la socialización se ha presentado durante siglos en los viejos países cristianos como un proceso de doble sentido: la sociedad socializaba a los niños y jóvenes a través de la familia, la escuela, las leyes, normas y costumbres para que fueran “buenos cristianos” y la Iglesia colaboraba con la sociedad en la formación de “buenos ciudadanos” (o buenos súbditos, pacientes y disciplinados, que no es lo mismo). Se legitimaban así las normas y valores de la sociedad, proporcionando a ésta un suplemento de control social sobre los individuos, al inculcarles virtudes públicas y privadas, como el sentido del trabajo, la solidaridad, la austeridad y las preocupaciones por los problemas sociales¹⁸.

Pero, ¿cuál es la situación actual de la socialización religiosa en España y cuáles los obstáculos con los que se enfrenta? No hay duda que en los últimos cuarenta años ha descendido drásticamente la religiosidad juvenil, especialmente en sus aspectos formales, rituales y de adscripción explícita a la Iglesia católica, en el caso español que nos ocupa. En 1960 se declaraban católicos practicantes un improbable 91%. En 1999 un 35%. En estos cuarenta años tres crisis se saldan con fuertes descensos en la religiosidad juvenil.

17 Nos referimos a una definición formal de socialización religiosa. En su aspecto más profundo, la iniciación religiosa consiste en una mistagogía, una iniciación en el trato con el Misterio.

18 Cf. Javier Elzo et alii: *Jóvenes españoles '99*, 312.

1ª crisis: entre 1960 y 1970 (Concilio Vaticano II). Un 62% se declaran católicos practicantes y un 20% “indiferentes, agnósticos o ateos”.

2ª crisis: 1970-1975. (explosión de la contracultura juvenil y de la protesta política). Un 45% se declaran católicos practicantes, 29 % indiferentes y un 8% ateos. En los siguientes 20 años se mantiene prácticamente el 45% que se declara católico practicante.

3ª crisis: Entre 1994 y 1999 se rompe la estabilidad: se pasa al 35% de católicos practicantes, al 26% de no católicos y al 32% de católicos no practicantes.

Entre las causas, que no son fáciles de determinar, pueden citarse, sin embargo, los desarraigos y dislocamientos de la urbanización acelerada, el desfondamiento del modelo del nacional-catolicismo, el impacto de la ideología marxista y de la contracultura juvenil de los sesenta, la deficiente recepción del Concilio Vaticano II, la apertura del “mercado del espíritu” tras la desconfesionalización del Estado, la secularización inmediatamente subsiguiente, la ola de progresismo y permisividad de los ochenta, creciente alejamiento de las mujeres de la Iglesia, debido a su incorporación al trabajo fuera del hogar y a la dificultad que supone para ellas la conciencia de una cierta discriminación en el interior de la Iglesia, la desaparición paulatina por ley de vida de la actual generación de abuelos y abuelas que ayudan y muchas veces suplen a los padres en la tarea de la socialización cristiana, la escasez cada vez mayor de agentes pastorales debido a la quiebra del relevo generacional¹⁹... Además, no debemos olvidar la parte de culpa de los mismos cristianos²⁰.

Pero centrémonos en la tercera crisis que es la que nos incumbe principalmente. Lo más relevante de esta tercera crisis es el agotamiento al que parece haber llegado la socialización religiosa de los jóvenes. Estamos, pues, ante una grave crisis en la socialización religiosa. El estudio *Jóvenes españoles 99* lo fundamenta con cifras del siguiente modo:

19 Las tres últimas causas están tomadas de Juan Martín Velasco; *Metamorfosis...*, 35.

20 Cf. *Gaudium et spes*, 19.

**POSICIONAMIENTO RELIGIOSO DE LOS NACIDOS ENTRE 1974 Y 1979
(SUS PADRES NACIERON EN TORNO A 1945)**

	1994	1999	
	Grupo de 15 a 20 años	Grupo de 21 a 24 años	Diferencia
Católicos practicantes	45	31	-14
Católicos no practicantes	30	33	+ 3
No católicos (Indiferentes, agnósticos y ateos)	23	34	+ 11

Que en el período que va de la primera juventud a la segunda el grupo de jóvenes que estudiamos haya perdido un 14 % de católicos practicantes²¹ se debe, seguramente a varios factores entre los que cabe citar: influencia del momento psicológico que viven, el avance en sus estudios (¿?) y la progresiva incorporación a una sociedad secularizada.

Pero el factor más relevante a tener en cuenta en la explicación de este descenso está en la *no influencia religiosa sobre sus hijos de la primera generación de padres secularizados*. Estos matrimonios ya no transmiten ideas ni actitudes religiosas: no les enseñan a rezar ni se preocupan por su educación religiosa. A lo dicho en el informe añado que la inestabilidad, descomposición familiar, ausencia de los padres del hogar por el trabajo y el consiguiente desamparo afectivo, ocasionan una serie de trastornos que pueden reflejarse en desorganizaciones de conducta que predisponen negativamente el sustrato donde la religiosidad puede calar. O si cala, será en sus degeneraciones, como, por ejemplo, las sectas que se nutren no tanto de personas con poca cultura, sino más bien con dificultades afectivas. En el grupo sectario encuentran el nido afectivo del que carecen.

Figuran entre los padres de estos jóvenes los nacidos a partir de 1945 que iniciaron o maduraron su juventud en los movidos años de la protesta política estudiantil, la revolución contracultural, la recep-

21 Merece ser tenido en cuenta que, cuando se habla de católicos practicantes, se va más allá de "ir a misa los domingos". Se trata de jóvenes que pertenecen a asociaciones religiosas diez veces más que los no practicantes; a grupos y asociaciones benéficas, cuatro veces más; presentan un índice mayor de asociacionismo; son los que con más frecuencia trabajan en el voluntariado y les gustaría colaborar en una ONG más que cualquier otro grupo de jóvenes, entre otras características (cf. Javier ELZO et alii: *Jóvenes españoles '99*, 315).

ción del marxismo en la Universidad española y el Concilio Vaticano II, mal digerido en no pocos. Y todo ello en un clima de secularización, incipiente en aquellos años, pero que se ha ido consolidando.

No debemos perder de vista que la memoria religiosa colectiva es lo que nos vincula a una comunidad de creyentes permitiéndonos reconocernos a nosotros mismos como miembros de un “linaje religioso”. Esta conciencia colectiva es parte de nuestra identidad, de cómo nos entendemos a nosotros mismos y de cómo respondemos a la pregunta ¿quién soy yo?

El proceso sociológico que estamos describiendo ha descompuesto y puede ayudarnos a recrear con más vigor esta memoria colectiva. Se ha perdido así el sentido de pertenencia a una determinada comunidad religiosa con lo que grupos e individuos han dejado de reconocerse como pertenecientes a una determinada comunidad de creyentes. La consecuencia es obvia: se ha generado un nuevo tipo de religión postradicional en la que las obligaciones del individuo no vienen marcadas por su nacimiento e inserción en una tradición religiosa (obligaciones derivadas de cierto status), sino que las obligaciones que el individuo contrae con su religión son resultado de un compromiso voluntario y personal fruto de la propia trayectoria personal.

La consecuencia de todo lo anterior es que hoy es un hecho la desimplantación de la Iglesia en la sociedad y en la cultura, porque ésta sólo es posible mediante los individuos concretos que la llevan a cabo. Las estadísticas así lo revelan. En una lista de 6 valores, la gente sitúa la religión en último lugar. La citan sólo el 4% de los españoles. Sólo el 27% citan la religión como valor que se debería inculcar, frente al 83% que dice que se deben inculcar buenos modales.

Como se ve, las familias españolas muestran un soberano desinterés por el valor religioso: no se le considera importante para la formación y la vida de sus hijos. Esto es lo que se transmite: de ahí el fallo en la socialización religiosa. El reflejo más claro de este hecho es el lugar que ocupa la religión en la escala de valores de los jóvenes. La religión ocupa en sus vidas el 9º puesto de 10 posibles (sólo delante de la política). El 75% no conceden importancia a la religión. A todo esto contribuye la desconfianza en la institución ecle-

sial: sólo un 29% de los jóvenes confían en ella. Se aprecia una disminución de la confianza (cuando resulta que crece en otras instituciones: policía, educación, sindicatos... respecto de estudios anteriores).

No se pueden trivializar los datos anteriores por dos motivos. En primer lugar, porque el 91% de los jóvenes se consideran libres para elegir y vivir la religión. Este dato añade valor a las declaraciones de los jóvenes que se confiesan católicos o no católicos. Lo hacen con plena libertad y, en muchos casos, a contracorriente.

En segundo lugar, no se puede achacar el descenso del valor de la religión al vacío de valores, pues los jóvenes conceden mucha importancia a valores como la familia, el trabajo, los estudios, la competencia profesional, la amistad, una vida moral digna...

Hay que tener en cuenta, no obstante, que tal vez no sea adecuado hablar del descenso del valor de la religión, pues han aparecido nuevas formas de religiosidad y un alto porcentaje de jóvenes todavía se considera creyente. La cuestión es que cuando los jóvenes hablan de religión se refieren a la religión católica.

Pudiera dar la impresión, por lo que llevamos dicho, que dado que ha fracasado en gran medida la socialización religiosa vía familia, escuela y parroquia, los jóvenes ya no se socializan religiosamente. El asunto es que la socialización religiosa se da siempre (en positivo o en negativo), porque la dimensión humana de la apertura al misterio de la vida no puede no obtener algún tipo de respuesta. El asunto es que en este momento la socialización juvenil en general y religiosa en particular acontece por otros cauces. En síntesis y en lo que toca a la socialización religiosa, podemos decir que hoy los jóvenes se creen en el derecho de definir ellos en qué consiste ser cristiano (para ellos mismos) y esto en cuanto a los contenidos (éticos y de fe) y a la forma de vivirlos existencialmente²². No es difícil encontrar la huella de la modernidad psicológica en esta reivin-

22 Cf. Javier Elzo: "Los jóvenes españoles en los últimos 25 años I" en *Vida nueva* 2352 (2002) 25.

23 Esta forma de construir la propia identidad se entiende a la luz de fenómenos más globales que afectan a nuestra cultura. En primer lugar la deconstrucción de los sistemas globales de sentido, aniquilando los "grandes relatos" de nuestra cultura donde se situaba el sentido (unidad) de la vida (desde la religión a las grandes ideologías, como el marxismo). En segundo lugar, y en conexión con el fenómeno anterior, el predominio de la innovación, del presente, del instante que hace imposible la referencia a una

dicación juvenil²³. Esta modernidad “designa el movimiento hacia el predominio de la autonomía del individuo, la importancia atribuida a su propia realización, al desarrollo de la propia persona, frente a las pretensiones de las diferentes autoridades, principios e instituciones, de regular sus comportamientos”²⁴. En definitiva una psicologización del *sapere aude*.

En todo este entramado de acontecimientos sociológicos está una de las claves de nuestra pastoral juvenil para el hoy. Tenemos un porcentaje de jóvenes (¿el 35 % en 1999?) que han recibido una socialización religiosa en la familia que ha tenido éxito. Pero el gran grupo queda ignorante de la religión o bien con una religión “a la medida de sus posibilidades”, como acabamos de decir.

Si la implantación de la Iglesia en el universo juvenil español depende fundamentalmente del éxito de la socialización vía familia, escuela y agencias eclesiales (parroquias, grupos juveniles, catequesis...) y esta socialización religiosa ha fracasado en la gran mayoría de jóvenes, y tomamos como inviable la socialización vía grupo de iguales, ¿significa todo esto que ha fracasado la implantación del Evangelio en el mundo juvenil?

3. HIPÓTESIS 3: REACCIONES ANTE EL PANORAMA ACTUAL

No terminamos de acertar y de encontrar el camino para una evangelización del mundo de los jóvenes. Muchos agentes de pastoral se encuentran desbordados por la situación que acabamos de describir y no saben qué hacer. Algunos no se rinden ante las dificultades y ensayan diferentes vías para superar la situación actual. Otros en cambio, piensan que estamos errando el camino, que todos los intentos “novedosos” por enfrentarse a las dificultades de la situación actual están viciados de fondo y llamados al fracaso. Es más, les parece constatar el fracaso al ver los pocos jóvenes que se mueven en torno a las parroquias y grupos confesionales explícitamente

ascendencia o linaje donde inscribir la propia memoria que fundamenta el presente y orienta al futuro (cf. Juan Martín Velasco: *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 2002, 42).

²⁴ *Ibidem*, 49.

cristianos. ¿No habrá que cambiar de rumbo *reaccionando* ante el fracaso manifiesto que constatamos?

Tal vez se puedan clasificar las reacciones ante la situación actual del siguiente modo²⁵:

1. Reacciones defensivas. Algunas reacciones defensivas pueden ser muy sutiles. Creo que ése es el caso de los grupos encerrados en sí mismos que se reúnen para “orar” y se lo pasan muy bien “juntos”. Son grupos que crean un microclima para sobrevivir como pueden en la intemperie que nos azota. Son grupos que añoran épocas pasadas y pretenden, de algún modo, volver a ellas. Estos grupos existen y son eficaces (no se puede negar esto), pero de hecho su modelo no se ha impuesto en la mayoría de la Iglesia... aunque parecen ser mayoría en número.

2. Reacciones beligerantes. A veces las actitudes anteriores llevan aparejadas también éstas. Suelen estar marcadas por el maniqueísmo. Se es blanco o se es negro. Se plantean muchas exigencias para pertenecer a un grupo. Aquí el asunto es como las lentejas: “si quieres este grupo así, lo tomas y si no lo dejas”. A veces se argumenta que “los jóvenes tienen que optar”, “el cristianismo no es para todos”... Al grupo vendrán los “llamados”, “los comprometidos”. Los que quedan fuera son los que “no tienen ningún interés”, “con los que no se puede trabajar”.

3. Reacciones adaptativas. El lema es: “hay que adaptarse a los nuevos tiempos”. Que el Evangelio debe adecuarse a la realidad que nos toca vivir. Que hay que hablar a los jóvenes de hoy con el lenguaje de hoy... ¿En qué quedan estos “sanos principios”? Porque parece que estos grupos persiguen a toda costa la adecuación de la fe cristiana y de la Iglesia a la cultura imperante perdiéndose la propia identidad. La sal se vuelve sosa. Pienso en grupos de confirmación o posconfirmación, por ejemplo, donde “todo el mundo se confirma”, donde lo que se precisa y se exige para ser cristiano es “asistir a las reuniones” o, al menos, estar inscrito a las reuniones (aunque se falte a ellas o no se aprovechen). Cuando se

25 Tomamos la idea de la clasificación de José Luis Moral: “Qué cristianos y qué comunidades queremos” en *Misión Joven* 297 (2001) 4. Hay que señalar que estamos pensando en “reacciones puras” que nos pueden orientar para situarnos nosotros mismos cuando reflexionamos sobre las actitudes de fondo de nuestros grupos. En la realidad, un grupo puede vivir de varias de estas actitudes de fondo combinadas.

pregunta a los responsables por qué no se evalúa la actividad o por qué no se plantean algunos criterios que ayuden a los jóvenes a situarse ante su fe, la respuesta suele ser algo así como “el sacramento es para todos”, “no trabajamos con santos”, “algo les queda”, “quién sabe si después de la ceremonia, el Espíritu hará un buen trabajo” (supliendo el que no han hecho los responsables, supongo). A veces en estos grupos late el miedo a “quedarse sin gente”. Muchas veces está de por medio el mismo orgullo de los responsables de pastoral²⁶.

En sentido estricto esta opción no tienen éxito numérico (¿cuántos continúan después de la confirmación, por ejemplo, enganchados a actividades de Iglesia?). Los responsables de estos grupos justifican su labor, a pesar de los escasos jóvenes que continúan comprometidos, diciendo que “hemos formado a buenos chicos y chicas, que constituirán hogares cristianos y educaran a sus hijos en el cristianismo, que los hemos ganado para la oración, que nuestra tarea es sembrar, que el sembrador no siempre tiene que ver el fruto de su fuerza, que hay que tener paciencia...”. Me pregunto si creen firmemente en sus propios argumentos.

4. Reacciones de huida. Se separan del mundo, denuncian la excesiva adaptación del cristianismo (como en el caso de los grupos anteriores) y toman distancia respecto de la sociedad. Ponen el acento en la identidad propia, concentrándola en la relevancia institucional, con sucesivas vueltas y revueltas a la tuerca del eclesiocentrismo. Están convencidos de que las cosas están así porque nos hemos apartado del verdadero espíritu evangélico de épocas anteriores. Se trata, pues, de dar marcha atrás. Parece que la historia que debería contarse de estos grupos es la siguiente: “Tras la destrucción del Templo de Jerusalén (563 a. C.) Israel trató por todos los medios de reconstruirlo conforme al modelo del primero. El resultado fue la nostalgia de la gloria pasada, una pobre imitación de un período glorioso, un intento superficial de resolver un problema fundamental. Y el remedio no duró. El segundo Templo, a pesar de su expansión

26 A veces, en reuniones de coordinación, he podido escuchar diálogos semejantes al siguiente entre dos responsables: “el 70% de los jóvenes de bachillerato se *me* han apuntado al grupo de confirmación, y el 99% *me* suele hacer la confirmación”. Afirmación a la que sigue normalmente la pregunta: “Y tú, ¿cuántos tienes?”.

bajo Herodes, se derrumbó con la misma facilidad que el primero, cayó bajo presión, nada nuevo tenía que ofrecer para fortalecer a la nación judía ante los nuevos asaltos y los retos extranjeros”²⁷.

4. HIPÓTESIS 4: PROPUESTA DE ACCIÓN

Vista la situación de crisis profunda en la transmisión de la fe y descartadas algunas alternativas como inviables, proponemos una prioridad para nuestra acción pastoral con los jóvenes: constituir comunidades cristianas. Somos conscientes de que es *una* propuesta, no “la” propuesta, de que es *una* posible vía de solución, no “la” solución definitiva a algunos de nuestros problemas en la pastoral con jóvenes. Los problemas que hemos enumerado y descrito (y otros que no son directamente ahora objeto de nuestra consideración) son tan graves que no podemos ser ingenuos a la hora de pensar en propuestas como si fueran “piedras filosofales” o recetas definitivas.

Una primera objeción contra esta hipótesis es la que reclama que la pastoral juvenil no sea excluyente e intente atender a todos. No se puede dejar de lado a los más, que suelen ser, desde el punto de vista religioso, los más... desatendidos. ¿No se construye de este modo una pastoral de “los mejores”, de las “elites”?

Respondemos diciendo que hablamos de *prioridades*. Esto significa que no habría que abandonar el trabajo apostólico con *todos*. En este asunto nos atenemos al esquema de evangelización en un colegio católico que propugna la FERE con sus tres niveles de explicitación de la propuesta de fe. Porque, según uno de los principios que hemos indicado desde el principio, no podemos hablar de “juventud”, sino de “jóvenes”. La propuesta de evangelización ha de ser diversificada, atendiendo a las distintas situaciones que viven los jóvenes desde el punto de vista de la fe.

Creemos que hay razones que avalan nuestra propuesta. En primer lugar, no solo la imposibilidad de atender a todos con calidad (la mies ha sido siempre mucha y los obreros... parecen que, por el

²⁷ Joan Chittister: “La caída del Templo: una llamada a la formación” en *Vida religiosa*, noviembre 2002, núm. 3, vol. 93, 413.

momento, cada vez somos menos), sino también porque no a todos parece interesar la propuesta cristiana a los jóvenes. No atosiguemos.

Las razones de más peso que podemos ofrecer vienen avaladas por los datos que nos aporta la sociología y que ya hemos presentado. Esta crisis de que hablamos está provocando, si es que no ha provocado definitivamente ya, el desmoronamiento de *una* figura histórica de Iglesia cristiana: la figura de la cristiandad. Es cierto que este derrumbe representa un grave peligro para la supervivencia del cristianismo en los países occidentales de tradición cristiana. Hoy día muchos contemplan pacificamente un hecho que debería llenarnos de estupor: la casi inexistencia e irrelevancia del cristianismo en los lugares que le vieron nacer. ¿No podría desaparecer también de los países donde alcanzó su máxima expansión?

Por cierto, que si consideramos agotada la figura de la cristiandad, entonces acabamos de certificar el acta de defunción de la “pastoral de masas”, la pastoral que se dirige a cristianos encerrados en la masa del anonimato. Habrá que apostar, si somos consecuentes, por la pastoral de pequeños grupos, a escala del ser humano, donde, descartado el anonimato, resalta la personalidad de cada uno de sus miembros. Ya no “grupos” o “asociaciones”, sino comunidades.

Pero este fenómeno histórico al que estamos asistiendo, muchas veces sin caer en la cuenta de su trascendencia histórica, lleva encerradas virtualidades que pueden acercarnos a la recuperación de elementos genuinos del Evangelio. En concreto el fenómeno del desplome de la cristiandad puede favorecer la aparición de formas nuevas de institucionalización cristiana, más acordes con el espíritu evangélico y mejor adaptadas para responder a las necesidades de la humanidad actual. Nos referimos a redes de comunidades de vida, pues es evidente que sin redes comunitarias de apoyo difícilmente podrá mantenerse la fe personal de los creyentes²⁸. “¿Encontraremos los cristianos del siglo XXI las formas de encarnación de la eclesialidad que se siguen del Evangelio y que necesita nuestro tiempo? Somos muchos los cristianos que suspiramos por una Iglesia comunión de fraternidades encarnadas en las sociedades y las culturas de

28 Probablemente ahí reside el éxito de muchos nuevos movimientos religiosos (cristianos) y grupos sectarios.

nuestro tiempo; fermento de los valores del Reino en el mundo; participativas y acogedoras de las aportaciones y los carismas de todos sus miembros; serviciales para con los excluidos y colaboradoras con la sociedad en la mejora de la vida de todos”²⁹.

Ya hemos constatado que en nuestra sociedad española se ha producido una “fractura” en la trasmisión sociológica del cristianismo. Ahora bien, que la mayor parte de los jóvenes a los que en este momento estamos atendiendo en nuestros centros no hayan sido endoculturados en el cristianismo no significa que hayamos perdido la batalla o que no tengamos nada que hacer. Más bien nos encontramos, en cierto sentido, en la misma situación que estaban los primeros cristianos. Y son varios los motivos. En el contexto cultural de estas primeras comunidades ¿quién era cristiano? Las comunidades cristianas de vida eran islas en medio de océanos. En segundo lugar, hablemos de la cultura que rodeaba a estas primeras comunidades. Si la cultura de hoy, día es adversa para el cristianismo, mucho más lo era entonces. Ciertamente en los primeros siglos del cristianismo prevalecía una cultura individualista, en cierto sentido semejante a la actual. El imperio no era un lugar acogedor. Las empresas imperiales, como las de hoy, aunque por distintos motivos, tampoco suscitaban el entusiasmo. Quedaba el refugio del pequeño círculo de amigos. Muestra de ello son las propuestas de las filosofías epicúrea y estoica. Si ése era el tipo de salvación que buscaban las elites intelectuales, muchos individuos del pueblo llano vivían el clima generado por un gnosticismo semejante al actual: la salvación por el conocimiento, el escape de la cotidianeidad sofocante mediante el acceso a la iluminación intelectual, posible de conseguir con determinadas técnicas. Hay, además, semejanzas entre el clima que vivían los destinatarios de la segunda carta de Pedro y la situación de nuestra cristiandad. Juzgue el lector por lo que se dice a continuación. Pedro no se dirigiría en esta carta, contra lo que suele decirse, a destinatarios que corren el peligro de caer en el gnosticismo (o, diríamos hoy, en sectas del estilo Nueva Acrópolis, Iglesia de la Cienciología o en sectas herméticas). Sus destinatarios son los de

29 En lo que acabamos de exponer seguimos a Juan Martín Velasco: “Fe y experiencia religiosa a lo largo del siglo XX” en *Misión Joven* 270-271 (1999) 25.

una comunidad de cristianos que, bajo la influencia de la corrupción y escepticismo moral del entorno pagano, están cayendo en ello. Niegan la relevancia de la conducta moral para la salvación. Son escépticos morales que niegan el juicio de Dios sobre la propia conducta. No importa, pues, qué conducta se lleve. Basta creer (no se sabe muy bien en qué ni para qué)³⁰.

La situación descrita lleva al derrotismo a los cristianos y al pesimismo que se oye, estrepitosamente incluso, en algunos agentes pastorales. Pero que la socialización religiosa fracase en la familia, no significa que la socialización religiosa sea ya imposible. Dicha socialización fue posible en el período de los primeros cristianos gracias a comunidades que, porque generaban vida, eran comunidades y personas que interpelaban a sus conciudadanos. De ahí que entonces, como en tiempos de Jesús y como siempre, la pregunta surgiera espontánea: “¿dónde moras?” Y la única respuesta convincente para el que interroga no es una explicación. Consiste en decir, entonces como ahora y siempre, “ven y verás” (cf. Jn 1, 35-39). Las comunidades cristianas de vida, sin duda, pueden cumplir la función de ser lugares de introducción al cristianismo.

Son importantes porque, como ya hemos dicho, el cristianismo consiste en la experiencia de un encuentro. Y aunque es verdad que dicho encuentro sea personal e intransferible, es verdad que sólo puede crecer en comunidad.

La importancia de estas comunidades de jóvenes y de adultos se echa de ver también cuando nos damos cuenta de un fenómeno sorprendente que está sucediendo en nuestros días y nos está pasando casi desapercibido: las gentes que un día salieron vitalmente del cristianismo y ahora están volviendo. Están también los que buscan y nos piden consejo y acompañamiento en esa búsqueda. Y quedan también otros que, habiendo estado siempre alejados, están viviendo una experiencia de encuentro vital con Cristo. Tenemos que contar con el lugar “físico” donde poder llevarlos cuando nos pregunten “¿dónde vives?”. Y debe ser un lugar acogedor... a riesgo de que la segunda caída sea peor que la primera (y de esta segunda tenemos

30 Cf. Charles J. Daryl: *Virtue amidst Vice. The Catalog of Virtues in 2 Peter 1*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997 (recensión por G. Abbà en *Salesianum* 64 (2002) 389-391).

responsabilidad muy directa los que ahora nos ocupamos de estos asuntos)³¹.

Para atender a esta prioridad existe en las escuelas y en las parroquias una estructura idónea. Lo revelan los estudios sociológicos de que disponemos. Las encuestas publicadas en *Vida Nueva*³² por Javier Elzo nos dan algunos datos esperanzadores respecto del papel de los agentes de socialización en las ideas religiosas de los jóvenes³³. Los más relevantes, para el tema que nos ocupa, son los que arroja la pregunta hecha a los jóvenes que en algún momento se plantearon la cuestión de la vocación religiosa o sacerdotal. Son el 6,6 % del total. (Las diferencias con los datos de hace tres años no son dignas de mención).

Para los jóvenes que previamente han indicado que en alguna ocasión pensaron en la vida religiosa o sacerdotal como una posibilidad en su vida, ¿En qué ámbito o momento surgió esa posibilidad?

(Respuesta múltiple sin limitación de menciones. En porcentajes ordenados según menciones)

En el colegio o la escuela	44 %
En la parroquia	33 %
En otra ocasión	24 %
En grupos de confirmación o de catequesis	20 %
Por el influjo o el ejemplo de un cura, religioso o religiosa que conozco personalmente	20 %
En la familia	17 %
En un grupo de oración o meditación	17 %
En un grupo de amigos	11 %
Por el influjo o el ejemplo de un cura, religioso o religiosa que he conocido	7 %
Con motivo de los encuentros del Papa con los jóvenes, aunque tú no hayas asistido	2 %
Con ocasión de la Confirmación, una romería, una peregrinación	2 %
A través de la TV, radio, prensa...	0 %

31 Ver a este respecto el interesantísimo número de *Sal Terrae* 90 (2002).

32 Pliego nº 2352 y 2353 del 9 y 16 de noviembre de 2002, respectivamente. Están realizadas en abril-mayo de 2002.

33 Como era de esperar, la familia sigue manteniendo la mayor influencia respecto de las ideas religiosas que los jóvenes tienen, a gran distancia, por cierto, del resto de instancias de socialización.

Comparemos los resultados plasmados en la tabla adjunta con el ranking de instituciones o entidades de socialización que más influyen en las ideas religiosas que tienen los jóvenes y que son, por orden de importancia, la familia, la sociedad, nadie ha influido, algún profesor, la Iglesia y algún amigo, fundamentalmente. Resalta con claridad que el orden de las instituciones ha cambiado sustancialmente. Cuando hablamos de decisiones fuertes y de fondo, aun cuando no prosperen, como lo es pensar en la consagración religiosa, la escuela o colegio y la parroquia, por este orden, destacan de forma clara, así como, aunque ya con rango menor, los grupos de confirmación y catequesis, oración y el ejemplo de un consagrado o consagrada que se conoce personalmente. Solamente después es señalada la familia y aún con menor frecuencia los amigos. Los medios de comunicación no aparecen.

Los datos que acabamos de dar confirman el potencial que existe en el colegio y la parroquia como centros de evangelización (o de nueva evangelización, habría que decir). *La propuesta es que los proyectos de pastoral de la parroquia o colegio sigan manteniendo y apuesten cada vez con más empeño en que los procesos de iniciación en la fe desemboquen en comunidades de vida de jóvenes y de adultos.* Me parece que lo ideal sería que los mismos grupos de animadores de los grupos apostólicos y los grupos de catequistas (sean de primera comunión o de confirmación) se constituyesen, si es que no lo son ya, en comunidad cristiana. La vida ha de ir por delante de las mismas propuestas. No se puede pedir a otros lo que uno mismo no vive.

Desde luego al final del proceso de confirmación debería quedar claro que un cristiano ha de vivir su fe inserto en una comunidad de vida. A mí me parece una contradicción en términos un cristianismo individualista, o sea un cristiano que vida su vida al estilo de un “llanero solitario”. El grupo de confirmación, al final de su itinerario, debería constituirse en comunidad de vida o bien, cada joven insertarse en alguna comunidad. No hay duda de que estas comunidades de jóvenes necesitan, al menos al inicio de su camino, algún adulto cristiano con experiencia que pueda acompañarles. Esto significa que el centro apostólico ha de ir teniendo una cantera de gente pre-

parada por haber vivido la experiencia de comunidad y por formación.

Paralela y complementariamente a la propuesta anterior se han de ir constituyendo también comunidades cristianas de adultos. La experiencia dice que los itinerarios de teología para seglares, grupos bíblicos o de oración son el caldo de cultivo adecuado de donde puede surgir la inquietud por constituir comunidades de vida. En ellas tendremos el semillero adecuado de personas comprometidas que puedan acompañar a comunidades de jóvenes. Es una misión que estas comunidades de adultos pueden asumir como servicio. Considero, de todos modos, que el perfil ideal del acompañante de una comunidad de jóvenes es un joven que haya vivido el itinerario que los propios jóvenes están recorriendo. Que no sea un joven, sino un matrimonio, joven a ser posible³⁴, puede marcar muy positivamente el camino de una comunidad de jóvenes. Pero hasta que surjan acompañantes cualificados de jóvenes que hayan recorrido el itinerario de iniciación en la fe, habremos de contar con adultos que puedan provenir de otras experiencias. Estoy convencido, pues esa es mi experiencia, que estas iniciativas generan gran cantidad de vida en los centros apostólicos. Sobre este particular me permito recordar simplemente la importancia clave que en la estructura de un centro evangelizador tienen las comunidades cristianas de referencia.

Naturalmente que un proyecto de este tipo obliga a ser muy previsores. Será preciso que programemos, al menos con un año de antelación qué persona o personas van a ponerse al frente de la comunidad de jóvenes que empezará a funcionar al terminar el camino de confirmación. Han de ultimar su preparación y elaborar su proyecto. Es preciso también que las catequesis de confirmación o del grupo de crecimiento cristiano trabajen la idea de lo que es la comunidad cristiana. Hemos de generar asimismo un “clima” en nuestro centro apostólico donde se entienda con naturalidad lo que estamos planteando. Esta toma de conciencia del conjunto de nuestros destinatarios ha de ser pensada y programada.

34 Tengamos en cuenta la recomendación del Concilio: que sean los jóvenes los primeros evangelizadores de otros jóvenes. Esta frase de la *Apostolicam actuositatem*, 12 resume realmente una idea clave, porque a quien más y mejor escuchan son a sus iguales.

Una condición importante para el funcionamiento regular de la comunidad es que sea grupo humano unido por vínculos de amistad. Partimos de la base de que el proceso de transmisión de la fe no es individualista y privatista (algo que sucede entre “individuos”), sino que tiene carácter social. “Para que pueda producirse la transmisión de algo como la fe, son indispensables unas relaciones basadas en vínculos interpersonales sólidos y duraderos, más allá de las meras relaciones funcionales. Sólo esas relaciones pueden producir procesos personales de identificación” con una fe adulta que busque hacerse vida³⁵. Afirmaciones que han de ser compatibles con la viva conciencia de que hemos sido reunidos por Cristo. En palabras de D. Bonhoeffer: “Comunidad cristiana significa comunión en Jesucristo y por Jesucristo. [...] ... es importante adquirir conciencia desde el principio de que, *en primer lugar, la fraternidad cristiana no es un ideal humano, sino una realidad dada por Dios, y, en segundo lugar, que esta realidad es de orden espiritual y no de orden psíquico*”³⁶.

5. ALGUNOS CRITERIOS DE JUICIO

Juzgar implica, en primer lugar, hablar del ideal al que aspiramos y que funciona como causalidad final, es decir, como aquello que nos empuja a caminar. Al mismo tiempo, por ser lo que anhelamos, nos indica una serie de criterios que nos hacen ser críticos con la realidad de que partimos, al tiempo que apunta posibles caminos o itinerarios por donde caminar. Entre el punto de partida (la situación religiosa juvenil descrita en las primeras hipótesis) y el punto de llegada (ideal que es al tiempo medida de nuestro empeño) se sitúa el actuar que es el camino concreto que nos lleva desde el lugar donde estamos hacia el ideal al que aspiramos.

Miremos ahora, pues, a esta doble dimensión del ideal-criterio de juicio.

1. Criterios que a veces se usan para evaluar la pastoral con jóvenes y que no suelen considerarse relevantes.

35 Cf. Juan Martín Velasco: *La transmisión...*, 55-56.

36 Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, Salamanca 1983, 12. 17.

1.1. El número de jóvenes que participan en las actividades.

Se suele decir que no es un criterio válido. Mejor pocos y buenos... Los seguidores de Jesús no fueron muchos. Y un discípulo no puede ser mayor que su maestro.

Y sin embargo no podemos dormir tranquilos si creemos tener “pocos jóvenes”. Por muchos jóvenes que tuviéramos en nuestros grupos, deberíamos decir que son siempre pocos mientras la Iglesia en su conjunto no abarcara a todos. Jesús dice que el buen pastor abandonó a las 99 ovejas y fue a buscar a la descarriada. Y no fue a buscarla, en contra de las interpretaciones rabínicas, porque era la más lustrosa, la más ilustre y la mejor. Fue a buscarla por el sencillo motivo de que no estaba en los verdes prados.

Decíamos que los criterios de juicio son, al tiempo, ideales a los que aspiramos, o, si se quiere, forman parte de dicho ideal. ¿No aspiramos a tener “cuantos más jóvenes mejor” enrolados en nuestras actividades? No hay duda de que el número de jóvenes que participan en nuestras actividades *puede ser* un índice de que lo que estamos haciendo vale la pena y “engancha” a los jóvenes. El asunto está en que este criterio no puede ser el único y, seguramente, tampoco el principal.

De ningún modo, por supuesto, “número a cualquier precio”.

1.2. Algo semejante podría decirse de criterios como la **reputación** o el **prestigio** de las actividades con jóvenes. Por sí mismos, sin estar avalados por otros criterios de fondo, más evangélicos, sirven de mal termómetro para valorar la situación pastoral. Pero si entendemos el prestigio en su sentido positivo, no hay duda de que es un ideal muy legítimo del Evangelio el tener relevancia social. ¿O no aspiraríamos a que la voz de la Iglesia fuera una voz completamente autorizada que pudiera escucharse y ser tenida en cuenta en los foros donde hoy día se juega, en gran medida, el destino de la humanidad? Muchas veces me pregunto hasta qué punto no es un acto de pusilanimidad el contentarse “con lo que hay” y justificarnos diciendo que Jesús pasó desapercibido para la mayor parte de sus semejantes, que no fueron multitudes quienes le aclamaron, sino sólo doce, de los cuales uno le traicionó, otro le negó y los demás no estuvieron presentes en su “lecho” de muerte (solo unas mujeres, las que entonces no contaban). ¿Pretendemos decir que el mensaje de Jesús

y la revolución de su Evangelio ha de ser sólo para una elite minoritaria que son los únicos que le podrán entender? ¿Qué querría decir, entonces, el Resucitado con aquello de “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes...”? (Mt 28, 19).

2. ¿Qué criterios pueden darnos una cierta seguridad de que la experiencia de Dios que vivimos es verdadera?

2.1. El criterio evangélico más empírico que conozco para saber si la obra que estamos realizando es de Dios es el que enuncia: “Por sus frutos los conoceréis” (Mt 7, 16). No hay duda de que otras expresiones evangélicas van en la misma dirección. Parece que el criterio es suficientemente claro, pero merece que nos detengamos haciendo algún comentario. Si admitimos el principio bíblico-teológico de que todo lo bueno viene de Dios, es claro que, en la medida en que se practiquen obras buenas y se sea bueno, en esa misma medida se puede hablar de que hay una experiencia de Dios de fondo indudable (que sea explícita o implícita es otro asunto).

2.2. Uno de los problemas más difíciles de abordar en estos momentos a la hora de intentar transmitir la fe a la juventud contemporánea es que el lenguaje establece murallas invisibles de las que no siempre somos conscientes. Por ejemplo, si se pregunta a los jóvenes: ¿Quién de vosotros ha tenido “experiencia de Dios”? Normalmente ninguno levantará la mano. Se les dirá entonces que esto no se debe a que *no entienden* la pregunta, sino más bien a la idea que tienen de lo que es *experiencia de Dios*. Seguramente sus experiencias no se adecuan a dicha idea. Se les pregunta ahora: ¿Cómo os imagináis una experiencia de Dios? o ¿cuándo diríais que una persona ha tenido experiencia de Dios? Podemos imaginar, sin duda, muchas de sus respuestas. Si se les pide que intenten descubrir el elemento común a las respuestas que han dado, normalmente encontrarán que son *acontecimientos extraordinarios* en la vida de las personas. Evidentemente si Dios sólo se comunicase con las personas a través de esos acontecimientos, la mayoría de nosotros no podría decir que ha tenido experiencia de Dios. Dios se comunicaría con unos pocos privilegiados. ¿Ése es el Dios cristiano?

He de decir que el problema de en qué consiste la experiencia de Dios, constituye para mí motivo habitual de reflexión. Y he encontrado una respuesta convincente en un texto escrito por Karl Rhaner.

Estoy convencido de que los grandes teólogos son aquellos capaces de decir grandes cosas de manera muy sencilla. Así sucede con este gran teólogo del siglo XX: No me resisto a transcribir el sentido del texto donde explica cómo saber si se ha tenido experiencia de la gracia de Dios: Si alguna vez hemos perdonado en silencio y sin esperar recompensa alguna; si en algún momento hemos sido buenos con alguien sin esperar ser correspondidos; si un día hemos decidido algo en la soledad más absoluta y guiados por el dictamen más íntimo de nuestra conciencia; si nos hemos sacrificado por alguien sin esperar su agradecimiento; si hemos intentado amar a Dios cuando no nos empujaba una oleada de entusiasmo..., entonces podemos decir que hemos tenido la experiencia de la gracia; podemos decir que Dios ha llegado a nosotros, que nos ha visitado, que hemos experimentado lo que es su Espíritu, la experiencia de lo eterno y del sentido de la vida como algo que no se agota en lo que se ve y se toca en este mundo. Todo lo demás, por muy sublime, espiritual y místico que nos parezca, es secundario³⁷. ¿Por qué motivo tenemos la seguridad de la visita de Dios? Porque sólo la gracia de Dios puede hacer que abandonemos nuestras actitudes egoístas y amemos de manera totalmente gratuita. Si alguien piensa que esas experiencias se deben a sus solas fuerzas, se equivoca al interpretar su experiencia como simplemente humana. Dios, que está en lo más íntimo de nosotros mismos, hace que seamos capaces de ir más allá de nosotros mismos, que seamos capaces de trascendernos. Hay que señalar la íntima conexión de lo que se está comentando con *Mateo 25, 31-46*, la parábola del juicio final.

Con los criterios anteriores podemos saber si existe una cierta experiencia de Dios, lo que no significa que estemos hablando ya del Dios cristiano. La experiencia del Dios cristiano requiere otros requisitos, sin duda, por ejemplo, que la experiencia sea explícita y que se le reconozca como el Dios de Jesucristo. Abordemos esta cuestión.

3. Una clave de evaluación de si las actividades pastorales están impregnadas de Evangelio está dada por el mismo Jesús. Juan el Bautista no está seguro sobre la personalidad de Jesús. Y envía unos

37 “Sobre la experiencia de la gracia” en *Escritos de teología III*, Taurus, Madrid 1967, 103-107.

discípulos suyos a preguntarle. Leamos el texto: “Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: “¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?” Jesús les respondió: “Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!” (Mt 11, 2-6).

3.1 Podemos hacernos la pregunta que hizo Juan el Bautista a Jesús. ¿Son los cristianos adultos actuales aquellos que están esperando los jóvenes? Seremos los que esperan los jóvenes si hacemos con ellos los mismos milagros que Jesús realizaba. ¿Hacemos hablar a los mudos, andar a los cojos, oír a los sordos, resucitamos muertos y anunciamos la Buena Noticia a los pobres? He ahí los criterios últimos de validez de nuestra pastoral. He ahí el ideal de nuestra acción evangelizadora.

Un buen trabajo de reflexión para los grupos de pastoral podría consistir en lo siguiente. En primer lugar identificar a qué fenómenos o circunstancias puede referirse Jesús cuando habla de esas situaciones personales. ¿En qué puede consistir la ceguera, sordera, cojera, muerte o pobreza de nuestros jóvenes? En segundo lugar quiénes son los ciegos, sordos, cojos, muertos y pobres de nuestro entorno. Y en tercer lugar en qué ha de consistir el milagro que debe producirse. Desde luego en este trabajo hay que poner enormes dotes de agudeza y creatividad evangélica.

Como ejemplo y modelo de lo que pretendo decir propongo la pedagogía de D. Milani, sacerdote italiano párroco de Barbiana, conocido, sobre todo, por *Carta a una maestra*. Para mí, la labor evangelizadora de este maestro-sacerdote es indiscutible, pues se adecua al criterio que hemos propuesto. Enviado a uno de los pueblos más pobres de una de las zonas más míseras de Italia (con el objetivo de “retirarlo de la circulación”), D. Milani identifica la verdadera pobreza de aquellas gentes en que les falta la palabra. Son literalmente mudos. Viven explotados y en la miseria porque son mudos. Y la labor de D. Milani consiste en devolverles la palabra. En que se posesionen de un lenguaje propio con el que interpretar el mundo desde criterios evangélicos, aunque no sean explícitos. La palabra les permite nombrar la realidad y, de alguna manera, domi-

narla. Toman conciencia de su situación, de la situación de sus semejantes y de su mundo. Son capaces de hacer análisis certeros de la realidad y pensar soluciones adecuadas. Han vuelto a hablar. Se han reintegrado al mundo. Y ahora pueden influir en él. Es también el milagro que la Palabra ha de operar en los grupos de jóvenes. ¿Logramos en los grupos darles la palabra? ¿Los convertimos en personas que son capaces de nombrar su realidad y la realidad? Éste es uno de los milagros que debe producirse en los grupos de jóvenes cristianos. De otra manera estamos alimentando un sistema, una forma de hacer. Somos un mecanismo más del engranaje de la sociedad. Preparamos seres sumisos que continúan tirando de las estructuras de nuestra sociedad sin saber, en definitiva, qué están haciendo.

Es interesante señalar que D. Milani evangelizó a sus alumnos sin dar ni una sola clase de religión. Sin hablar directamente de Dios, les devolvió la palabra a sus alumnos y les abrió a la Palabra. He ahí un buen criterio para evaluar las acciones de pastoral, incluida la clase de religión, tan traída y tan llevada en las fechas en que doy la redacción final a este trabajo.

3.2. No sólo debemos emplear como criterio de juicio de las acciones pastorales *qué* milagros se realizan, sino también *cómo* se realizan. Implicarse en “hacer milagros” nos pide mucha sensibilidad para no ideologizar ni utilizar el sufrimiento ajeno en provecho propio. Prácticamente, todos los milagros de curación —que acontecen cuando Jesús se encuentra por los caminos con los excluidos de la casa de Israel— terminan con un “vete en paz”, “vete a casa”. Jesús nunca cura para que le sigan sino por la dignidad herida de los Hijos de Dios. Jesús nunca hace “milagros” como actos de propaganda o para que se acredite su mensaje por la fuerza. Jesús no cura para que el curado y sanado le siga agradecido³⁸. Curar para insertar en el mundo de forma sana, creativa y productiva, sin las trabas y trastornos que suponen las enfermedades. He ahí la finalidad del milagro. Si curamos para “que nos sigan por el camino” estamos cayendo en un eclesiocentrismo infecundo. Y de ese modo la Iglesia no puede crecer. Mucho menos puede crecer así el Reino.

³⁸ Toni Catalá: “El futuro de la pastoral: de parte de los pobres y excluidos” en *Misión Joven* 297 (2001) 29-30.

Algo así podríamos pensar para el resto de circunstancias descritas por el Evangelio de Mateo del que ha partido nuestra reflexión. ¿En qué podrá consistir hacer oír a los sordos, andar a los cojos, resucitar a los muertos y anunciar la Buena Noticia a los pobres?

6. PARA TERMINAR

Al inicio de esta reflexión nos planteábamos la cuestión siguiente: cómo puede ser la Iglesia “Buena Noticia” para los jóvenes que viven en ambiente de desesperanza y cómo puede ser percibida por ellos como “Buena Noticia”. Tal vez podamos encontrar en la verdadera caridad, la reina de las virtudes teologales, los motivos que nos ayuden a salir de la desesperanza. Así será si la Iglesia, a través de sus comunidades de vida, se compromete con el Evangelio en tal manera que sea capaz, no sólo de ejercer como buena samaritana y aliviar al pobre que se encuentra en el margen del camino, es decir, en los márgenes de la historia, sino de transformar las estructuras de muerte que oprimen hoy al hombre. De este modo muchos podrán volverse a mirar hacia la fe en el Dios de Jesucristo con la confianza de que no es una instancia alienadora de la humanidad, sino, por contra, el motor más potente de la humanización. La *caridad* salvará a la *esperanza* y entonces, se anunciará la Buena Noticia que pueda interpelar a la *fe*.

Si en el pasado pensábamos que necesitábamos *profetas* que nos despertaran del letargo, hoy creemos que lo que necesitamos son *comunidades* capaces de mostrarnos nuevos caminos para una refundación de nuestra vida. Igual que no puede engendrar una persona sola, porque sólo la comunidad puede generar vida (Amadeo Cencini), también esa vida nueva que será Buena Noticia para los jóvenes de hoy, sólo podrá ser fruto de una acción comunitaria, de una obra de fraternidad que aprenda sin prisa —pero sin pausa— nuevos estilos de vida y de servicio³⁹.

³⁹ Inspirado en palabras del H. Álvaro Rodríguez, Superior General de los Hermanos de la Salle al XX Capítulo General de los Hermanos Maristas.