

## *Lo religioso en la adolescencia*

PROF. DIONISIO BOROBIO

Universidad Pontificia de Salamanca

El estudio de «lo religioso en la adolescencia» es un tema amplio y difícil, que abordamos conscientes de nuestras limitaciones. Nuestro trabajo tiene en cuenta los cambios importantes que se producen en esta etapa de la vida (sobre todo entre los 15-18 años), los fenómenos que caracterizan estos cambios en el momento presente, y las grandes tendencias de evolución que se prevén para el futuro.

Nuestro objetivo es triple: individualizar la experiencia religiosa que vive el adolescente actual; ver cómo esta experiencia se manifiesta en comportamientos y ritos, institucionalizados o no; y proponer unas líneas de acción para posibilitar una opción auténticamente cristiana. Para ello nos servimos de aquellas aportaciones a nuestro alcance que nos proporciona la sociología<sup>1</sup>, la psicología<sup>2</sup>, antropología<sup>3</sup> y la pasto-

1 Aunque tenemos en cuenta otros estudios sociológicos, nos servimos fundamentalmente del más reciente realizado en España: P. González-F. Andrés Orizo-J.J. Toharia-F. J. Elzo (1989), *Jóvenes españoles 89*, Madrid: Fundación Santa María. También: Azcona F. (1985), 'La práctica religiosa ayer y hoy': en *Catolicismo en España: Análisis sociológico*, Madrid: Instituto de sociología aplicada de Madrid; Id. (1989), *Estadística de la Iglesia Española 1989*. Madrid: Secretariado de la CEE; Hervieu-Leger D. (1986), *Vers un nouveau christianisme: Introduction a la sociologie du christianisme occidental*, París; Stoetzer J. (1987), *¿Qué pensamos los europeos?*, Madrid; AA.VV. (1987), *Jugend und Religion in Europa* (Forschungen zur praktischen Theologie, 2), Frankfurt/M. Aunque afectan menos directamente a nuestro aspecto elegido, también tendremos en cuenta los estudios más recientes de F.A. Orizo (1991), *Los nuevos valores españoles*, Madrid: Fundación de Santa María SM.; P. González Blasco-J. González Anleo (1992), *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid: Fundación Santa María SM.

2 Recordamos algunas obras desde esta perspectiva: Debesse M. (1962), *La adolescencia*, Barcelona; Babin P. (1962), *Los jóvenes y la fe*, Barcelona; Id. (1968), *Dios y el adolescente*, Barcelona; Rodríguez Echevarría G. (1971), *Adolescentes: experiencia humana y mensaje cristiano*. Salamanca; AA.VV. (1972), *La educación de la fe en los adolescentes*, Salamanca; Godin A. (1986), *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, París. Le Centurion, 25-77; González Anleo (1987), 'Los jóvenes y la religión Light', *Cuadernos de Realidades Sociales* (RS), nn 29-30; Brow L.B. (1988), *The Psychology of Religious Belief*, Londres: Academic Press; Lagarde C. (1990), *L'adolescent et la foi de l'Eglise*, Toulouse: Centurion/Privat; Ricard R. (1985), *Religión de la adolescencia, adolescencia de la religión. Vers une psychologie de la religion à l'adolescence*, Quebec: Les Presses de l'Université de Laval; B. Fueyo (1992), 'Para salir de la adolescencia: Implicaciones

ral<sup>4</sup>. Aunque estudiamos el fenómeno a nivel europeo, tenemos especialmente en cuenta la situación española.

## I. LA ADOLESCENCIA COMO SITUACION DE TRANSITO VITAL

El hombre, como es sabido, pasa por diversas situaciones de «tránsito vital», que constituyen «puntos álgidos», «momentos privilegiados», «cifras de trascendencia», en las que, por la densidad y pregnancia de sentido que encierran, el mismo hombre se ve llevado a preguntarse por el sentido profundo de su existencia, y se siente como necesitado de expresar este sentido a través de ritos y símbolos, que llamamos «rites de passage»<sup>5</sup>. Una de estas situaciones es ciertamente la del «crecimiento» o adolescencia<sup>6</sup>. Frente a otras situaciones fundamentales de la vida<sup>7</sup>, ésta tiene de especial: que en ella se da la integración de todas las identidades precedentes y el reajuste de los procesos que vienen de la infancia; que no sucede en un momento, sino que abarca una etapa del ciclo vital; que implica un tránsito biológico manifestado en el crecimiento físico y no sólo en el tránsito de experiencia vital; que abarca la totalidad de la persona en sus aspectos intelectual, vital, afectivo, sexual, moral...; que supone un «encuentro» y descubrimiento decisivo de sí mismo y de la relación con los demás; que conlleva un público reconocimiento como sujeto libre y responsable, acreedor de derechos y deberes ante el mundo y la sociedad...

Pero, ¿cuáles son en concreto los fenómenos más salientes del cambio que comporta esta situación vital? Señalamos sólo los que nos parecen más significativos<sup>8</sup>:

psicológicas en la prolongación de la adolescencia', *Familia. Revista de Ciencias y orientación familiar*, 4, 7-34, esp. 20-34.

3 Un estudio importante y ya clásico de la antropología cultural: Van Gennep A. (1976-1977), *Manuel du folklore contemporain*. t.1/2: *Du Berceau a la tombe*, París; Id. (1969), *Les rites de passage* (reimpresión), París-La Haya; Gázeneuve J. (1958), *Les rites et la condition humaine*, París; Gómez Tabanera I.M. (1967), *Les rites et la vie humaine*: Rev. Ethnographic (Porto); Id. (1968), *El folklore español* (Instituto de antropología aplicada), Madrid; Mitterauer M. (1991), *I giovani in Europa dal Medioevo a oggi*, Bari: Editori Laterza.

4 Algunos estudios pastorales más recientes: AA.VV. (1972), *La educación de la fe en los adolescentes*, Salamanca: Sígueme; Zwergel H.A. (1976), *Religiose Erziehung und Entwicklung der Persönlichkeit*, Zurich-Einsiedeln-Colonia; Olcina E.- Servole E. (1976) '¿Un lugar para los jóvenes en la iglesia de hoy?', *Misión Abierta* 5, 30-37; AA.VV. (1989), *Los jóvenes y la liturgia*. Cuadernos Phase n. 60, Barcelona; Klockener M. (1989), 'Les jeunes et la liturgie: un rapport d'aliénation', *La Maison Dieu* 179, 111-144; Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral (1990), *La pastoral juvenil en la Diócesis*, Madrid (ad usum privatum).

5 Van Gennep A. *Les rites de passage*, op. cit.; M. Eliade (1975), *Iniciaciones místicas*, Madrid.

6 Consideramos que esta situación, si bien puede empezar y terminar a edad diferente (entre 13-20 años), tiene su manifestación más común e integral entre los 15-18 años.

7 Además de los autores citados en nota 3, véase: Casas Gaspar E. (1947), *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte*, Madrid. Sobre el nacimiento en concreto puede verse: Borobio D. (ed.) (1991), *Nacimiento de los hijos y familia*, Universidad Pontificia de Salamanca.

8 Para un estudio más amplio puede consultarse: Garrison K. (1978), *Psicología de los adolescentes*, Alcoy; Carretero M.-Palacios J.-Marchesi A. (1985), *Psicología evolutiva*. 3.

### a) Nivel biológico

No hace falta insistir en la importancia de este fenómeno, que condiciona en buena parte a los demás. El crecimiento biológico supone un cambio real en la figura corpórea, en los diversos miembros y órganos del cuerpo, que hace que el adolescente venga a tener y ofrecer a los demás una determinada imagen de sí mismo, identificante de su personalidad. El crecimiento físico va acompañado de un cambio en la percepción de sí mismo, en relación con la capacidad sexual, con la fuerza y el dominio sobre la realidad creada, con la posibilidad de relacionarse con los demás, con la autosuficiencia en la convivencia y comunicación. Más allá de todo complejo de deficiencia o de narcisismo, el adolescente descubre la importancia de la corporeidad sexuada, la trascendencia social del «prestigio del cuerpo», a través de una figura, un comportamiento, una manifestación externa, especialmente a su nivel propio (entre los jóvenes). Por eso es cierto que, aunque el comienzo de la adolescencia se define en términos psicológicos, su duración y culminación se definen en términos psicológicos<sup>9</sup>.

### b) Nivel psicológico

La adolescencia es ese momento en el que el sujeto cambia hacia una identidad y una personalidad configurada, que le hace avanzar decisivamente hacia la madurez psicológica, hacia el ejercicio responsable de la libertad, hacia la capacidad de discernimiento, hacia la objetividad valorativa. Es entonces cuando llegan a una madurez las disposiciones psicológicas más importantes para la estructura de la personalidad; porque es entonces cuando se llega a tomar postura ante los diversos «procesos de aprendizaje» dados, ante los distintos «modelos de identificación», configurando y relacionando actitudes y comportamientos de acuerdo con las propias decisiones; porque, en fin, es entonces cuando la persona, mediante el «aprendizaje subsidiario», va delimitando su propia relación y la del mundo con las últimas causas, al mismo tiempo que manifiesta la búsqueda intencional de un conjunto significativo global, no sometándose pasivamente a los modelos, funciones e identidades que le ofrece el entorno social, sino discerniéndolos y apropiándose los activamente<sup>10</sup>.

### c) Nivel interpersonal

El cambio más importante a este nivel creemos es la capacidad de conducir una relación interpersonal verdaderamente libre, responsa-

*Adolescencia, madurez y senectud*, Madrid; Coleman J.C. (1985), *Psicología de la adolescencia*, Madrid.

<sup>9</sup> Cf. Debesse M. (1962), *La adolescencia*, Barcelona; Garrison K. (1978), *Psicología de los adolescentes*, Alcoy.

<sup>10</sup> Cf. Babin P.-Vimort J. (1965), *El adolescente y sus problemas*, Barcelona; Schneiders A.A. (1969), *Los adolescentes y el reto de la madurez*, Santander; Garrison K., *Psicología de los adolescentes*, op. cit.; Coleman J.C. (1985), *Psicología de la adolescencia*, Madrid.

ble, comunicativa, amistosa, comprometida..., que abarca la totalidad de la persona humana. Sobre todo se manifiesta este cambio en la relación de amistad, y de modo especial en la amistad con el otro masculino o femenino. Es entonces cuando el sujeto llega a unos niveles de comunicación y compromiso, cuya densidad e intensidad es cualitativamente nueva, en relación con la etapa o ciclo anterior. Se trata de una comunicación que, aun viéndose perturbada por la inestabilidad propia de la edad, avanza en las notas de mayor elección, mayor capacidad de compromiso, mayor expresión integral de cuerpo y alma, mayor solidez en la amistad... En esta comunicación interpersonal entran, al mismo tiempo, la información, la razón, el sentimiento, el encuentro, el respeto, la duración. Es, en definitiva, esa capacidad de relación que va haciendo del sujeto un alguien capaz de comprometerse en el amor de pareja, y por tanto de construir un matrimonio y una familia. El adolescente es aquel que, emergiendo del «sistema familiar» dado, es capaz de crear un nuevo sistema de relación, a partir de su propia personalidad<sup>11</sup>.

#### *d) Nivel familiar*

Es evidente que todos estos cambios tienen un lugar de manifestación y como concentración especial en la familia. Sin pretender exagerar ni dramatizar este fenómeno, hay que reconocer que se vive diversamente según el modelo familiar y el «sistema de relación» que en ella funciona. Con frecuencia, el problema no reside en el adolescente, sino en la actitud del adulto, padre o madre, que no saben qué hacer con el hijo que se manifiesta desconcertantemente, entre un no-ser-ya-niño, y un no-haber-llegado-a-ser-todavía-adulto. El conflicto del adolescente en la familia radica sobre todo en que se le trata como a un niño, mientras se le exige como a un adulto. La tensión entre el emerger de una personalidad paterno-materna es lo que produce el desasosiego y conflicto, siendo así que ante la familia el adolescente necesita afirmar dos necesidades básicas: su autonomía (libertad) y su originalidad (personalidad). Si se trata de una familia «cerrada», esto choca, con frecuencia, con el equilibrio homeostático logrado por los padres, con las reglas establecidas por el sistema familiar, con los valores defendidos en la relación interpersonal. Pero cuando la familia es «abierta» y respetuosa con la nueva realidad, acoge y posibilita el que el adolescente integre en su proceso la autonomía, la libertad responsable, la originalidad. Entre el «aquí sólo se hace lo que digo yo», o el «aquí cada uno hace lo que le da la gana», hay un medio según el cual la familia encaja y ayuda para que la nueva relación se integre enriquecedoramente en el «sistema», autenticando el cambio del crecimiento adolescente. Lo que el adolescente pide y requiere son salidas positivas a su deseo y experiencia de independencia y de originalidad. Y esto no se logra con la des-

11 Cf. Coleman J.C., *Psicología de la adolescencia*, op. cit.; Inhelder B.-Piaget J. (1985), *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, Barcelona.

confianza, la incomunicación, el rechazo o la intolerancia, sino con la comprensión, la comunicación y el diálogo, la confianza que acompaña, la valoración que promueve... Este cambio a nivel familiar, siendo común, es muy diferente según sea el tipo de familia y la relacionalidad familiar. De ello dependerá en gran parte el cambio a nivel social, moral y religioso<sup>12</sup>.

#### d) Nivel social

El adolescente vive también la experiencia de un «cambio social», que se manifiesta en su apertura a los diversos grupos sociales, en su integración en el grupo de amigos (pandilla), en las relaciones de amistad y de amor, en el compromiso y a veces dependencia del grupo y sus líderes, en el deseo y temor al mismo tiempo a estas relaciones sociales, en las responsabilidades que se comienzan a ejercer en relación con la misma sociedad. Este proceso (porque tiene también diversos momentos) de integración social, lleva consigo su tensión y, según los ambientes y contextos, puede realizarse con mayor o menor conflictividad, que puede manifestarse: en la tendencia al conformismo o la rebelión, en la capacidad de socialización o en la cerrazón individualista, en las diferencias de madurez fisio-psicológica, en la distinta posición social y cultural, en la misma orientación ideológica o actitud religiosa. Cuando la capacidad socializadora está apoyada por un sistema abierto de relaciones familiares, y encuentra espacios adecuados de realización en los diversos estratos: interpersonal, cultural, laboral, político, religioso..., entonces el cambio social no puede ser sino positivo. Pero no así, si sucede lo contrario. Este, creemos, es uno de los retos más importantes de la sociedad actual respecto a los adolescentes: ofrecer ámbitos de socialización verdaderos, por su calidad humana, ética, cultural, religiosa<sup>13</sup>.

#### e) Nivel moral

Otro de los cambios importantes que se produce en la adolescencia es el cambio moral. El adolescente, en su deseo de autonomía, libertad y originalidad tiende a romper con el mundo normativo de los adultos, que considera impositivo y propio de personas mayores. De la heteronomía moral que dicta lo que es bueno y malo, lo que hay que hacer o hay que evitar..., se desea pasar a la autonomía, donde el propio sujeto quiere ser el referente y la medida principal de la moralidad o amoralidad, de bondad o maldad, según la propia percepción de la realidad.

12 Cf. Riesgo L.-Pablo C. (1983), *Los padres ante la adolescencia de sus hijos*, Madrid; Donati P. (1989), *La famiglia nella società relazionale*, Milano; B. Fueyo (1992), 'Para salir de la adolescencia', art. cit., 20 ss.; Id. (1991), *Los jóvenes españoles ante la familia y el matrimonio*, Salamanca: Cáritas Diocesana.

13 Cf. Raymond-Rivier B. (1971), *El desarrollo social del niño y del adolescente*, Barcelona; Donati P. (1989), *La famiglia come relazione sociale*, Milán; Zárraga J.L.(dir.) (1985), *Informe juventud en España: La inserción de los jóvenes en la sociedad*, Madrid.

Esta reacción lleva con frecuencia a posturas extremas. Según los casos puede tener lugar una «desconcienciación» que implica ruptura con lo anterior, pasotismo y subjetivismo radical; o bien una «conflictualidad», que se manifiesta en ansiedad, duda, escrúpulos y tensiones de diverso tipo; o bien una «personalización», que supone el asumir personalmente unos valores con discernimiento, triunfando la personalidad moral sobre el confusionismo, bien se dé esto en sentido cristiano o no cristiano. Sea como sea, es cierto que la adolescencia es el momento en que el sujeto experimenta su capacidad de decidir responsablemente, de optar por un sistema de valores con conciencia de lo que hace, de configurar su propio destino, de adoptar un estilo de vida, de decidirse por un ser y aparecer determinados ante la sociedad y el mundo<sup>14</sup>.

### *ñ Conclusión: «Tránsito adolescente en la sociedad actual»*

Hasta aquí hemos recogido de modo sintético los elementos comunes y permanentes de tránsito vital de la adolescencia. Pero debemos añadir, como conclusión, que estos cambios se producen hoy con las especiales connotaciones y peculiaridad de cambios de nuestro mundo y nuestra sociedad, a los que los adolescentes son especialmente sensibles, y por los que se ven fuertemente condicionados. El «producto social» que en alguna medida somos todos, se acentúa en lo que los adolescentes son. Baste recordar algunos rasgos en relación con cada uno de los aspectos señalados<sup>15</sup>.

– El «cambio biológico» sucede en nuestra sociedad occidental en medio de una exaltación ambiental de la salud, de la alimentación, de lo de deportivo, de la belleza del cuerpo, incluso del orgullo del «mejoramiento de la raza», y de la explotación narcisista de lo adolescente y lo joven. Esto lleva necesariamente a una concentración en lo corpóreo idealizado, y a una marginación del cuerpo débil, inútil para la competitividad en cualquiera de los terrenos.

– El «cambio psicológico», además de ser mejor estudiado y orientado que en otros tiempos, se centra en una madurez de libertad, que si bien es un aspecto fundamental de la personalidad humana, sufre una cierta absolutización de la capacidad personal de elegir lo que a uno le parece, más allá de criterios éticos o morales, y de una polarización en la capacidad de votar, que los poderes políticos lucharán por atraerse.

– El «cambio interpersonal», con su capacidad de relación con el otro, lejos de estar movido por actitudes de amistad o amor desinteresado y gratificante, tiende a estar condicionado cada vez más por el interés, el egoísmo, el individualismo, la relación económica o sexológica.

14 Cf. Armon C. (1989), 'The place of the good in a justice reasoning approach to moral education', *The Journal of Moral Education* 17, 220-229; Douvan E. Aelson J. (1982), *The adolescent experience*, Nueva York; Hersch H.H.-Paolitto D.P.-Feimer J. (1984), *El crecimiento moral de Piaget a Kohlberg*, Madrid; Moya Santoyo J. (1991), 'Valores y ética en la adolescencia', *Moralia* 1, 81-102.

15 Véase sobre todo: Stoetzel J. (1982), *¿Qué pensamos los europeos?*, Mapfre; AA.VV., *Jóvenes españoles 1989*, op. cit.

ca, el narcisismo subjetivista, cuando no la desconfianza y el miedo. Es cierto que esta relación interpersonal se apoya, hoy más que nunca, en la igualdad, la libertad, el respeto y la solidaridad... Pero estas convicciones son absorbidas con frecuencia por las realidades anteriores.

- El «cambio familiar» se realiza también en medio de una tensión entre lo nuevo positivo y negativo. Pues, si positivo es la mejor preparación y apertura de la familia, el respeto a la libertad y autonomía, el diálogo y la comunicación... Negativo aparece la pérdida de algunos valores morales familiares, la destrucción de la relación familiar, la inversión jerárquica, el utilitarismo y la concentración económica, la incidencia en este cambio de los conflictos y situaciones familiares especiales.

- El «cambio social» tiene lugar en medio de una sociedad que facilita más la participación, pero que instrumentaliza mejor al participante. Una sociedad dominada por el parámetro económico, por el materialismo y hedonismo, por la competitividad... El «cambio social» ofrece hoy enormes posibilidades de realización, pero también grandes peligros para su autenticidad. Las leyes por las que funciona nuestra sociedad, no siempre son leyes de verdadera socialización, sino con frecuencia de manipulación y absorción<sup>16</sup>.

## II. LA ADOLESCENCIA COMO SITUACION DE TRANSITO RELIGIOSO

Si hasta ahora nos hemos detenido en los cambios más «naturales»; a partir de ahora vamos a centrarnos en los cambios más «trascendentales» o religioso-morales, en cuanto son cambios que remiten al sujeto a una norma o un ser superiores. Para estudiar este punto central de nuestro estudio, nos servimos de los recientes estudios sociológicos y sus resultados<sup>17</sup>.

### 1. *El cuadro de una experiencia religiosa de adolescencia ayer y hoy*

Parece claro que el adolescente, tanto ayer como hoy, aunque de forma muy distinta, vive una «experiencia religiosa», en el sentido de experimentar en y desde sí mismo que algo le trasciende y supera, y que su «misterio» no se explica por sí mismo ni se agota en las subjetivas razones. Nos es imposible medir esta experiencia. Pero es posible constatar sus manifestaciones en costumbres, ritos y símbolos de ayer y

16 Fueyo B., 'Para salir de la adolescencia', art. cit., 13-16, donde señala cómo esto debe entenderse dentro de una sociedad que se configura según unos rasgos adolescentes, cual son: la idealización del hábito corporal, el predominio del registro sensorial sobre el racional, la extensión de una actitud de provisionalidad, la legitimación social del individualismo, la apropiación individualista de lo religioso...

17 Véase bibliografía de nota 4 y nota 14. Además: Alvira Martín F.-Canteras Murillo A. (1985), *Delincuencia y marginación juvenil*, Madrid; Zárraga J.L. (dir.), *Informe Juventud en España 1988*.

de hoy. Es lo que pretendemos hacer ahora, siguiendo a dos grandes antropólogos, como son: Van Gennep y Gaspar Casas<sup>18</sup>.

- En la cultura tradicional vigente hasta la mitad del siglo XX, eran frecuentes con o en los adolescentes ritos como: la admisión a la mesa de los adultos, la «puesta de largo», las «pruebas de carretero», la marcha al bosque y el «sacrificio del fuego», la entrada y admisión a diversos grupos de juventud pagando la tasa o prueba correspondiente, entre nobles la promoción y el rito de «caballero armado», la entrada y acogida en diversos tipos de asociaciones o cofradías, o hermandades (de San Sebastián, San Nicolás, Santa Catalina, Hijas de María...); la organización y participación en bailes y danzas, en fiestas y celebraciones; la asunción de responsabilidades en la presentación de ofrendas y en acciones de carácter social... A esto hay que añadir todas las costumbres y ritos en relación con la milicia y la guerra, tales como la inscripción para el servicio militar, la entrada en «quintas», las despedidas y la marcha, así como el retorno, todo ello acompañado de ritos adivinatorios y de juego de la suerte, de canciones de milicia, de participación de los jóvenes y las jóvenes, de promesas de amores, de celebración y fiesta profano-religiosa<sup>19</sup>.

Además, hay que referir, ya en esta etapa, la experiencia del amor y del compromiso hacia el matrimonio o «esponsales», expresado de mil formas y acompañado de una honda experiencia humano-religiosa. Pues, como afirma Gaspar Casas: a muchos jóvenes «les ronda el amor desde antes de la pubertad, podría decirse que empalman los juegos infantiles con los noviazgos»<sup>20</sup>. Por otro lado, como dice Van Gennep, «los sponsales son por definición una de las etapas de tránsito o ritos de tránsito, durante la cual desaparecen los lazos con el estado anterior, y aparecen otros lazos con el nuevo estado. El estado anterior, que se va abandonando, es el del adolescente o celibatario, y el estado ulterior que se espera, es el de adulto o casado»<sup>21</sup>. Este momento, en parte coincidente con la adolescencia, está lleno de ritos y costumbres profano-religiosas, que en diversas secuencias y como entregas, van expresando la experiencia que se vive. Tales son, por ejemplo, los llamados «ritos de fortuna» para la elección de esposo (a) (circunvalación, salto del fuego, moña de la suerte, lanzamientos, piedras casaderas, rezos, talismanes...) <sup>22</sup>, que luego eran acompañados de presentaciones, entregas, compromisos interfamiliares...

Todo este conjunto costumbrista-ritual es manifestación de una experiencia de tránsito, de un «rite de passage», de una verdadera iniciación, en donde se mezcla lo humano y lo divino, lo religioso y lo profano. El adolescente, en efecto, tenía en este conjunto de expresiones un punto de referencia identificante, una forma de manifestar externa-

18 Van Gennep, *Manuel du folklore contemporain*, op. cit.; Gaspar Casas E. (1947). *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte*, Madrid 1947.

19 Van Gennep, *Ibid.*, 215-226.

20 Gaspar Casas E., *Ibid.*, 103.

21 Van Gennep, *Rites de passage*, op. cit., 165-207; *Id.*, *Manuel du folklore*, 226 ss.

22 Gaspar Casas E., *Ibid.*, 103-118 ss.



nente su experiencia interna, una ayuda para descubrir y asumir su personalidad, desde el reconocimiento de una nueva función familiar y social.

- Si comparamos este cuadro con el que *hoy presenta nuestra sociedad en relación con los adolescentes*, podemos constatar varios fenómenos. *En primer lugar*, la gran mayoría de ritos y costumbres de un mundo agrícola han desaparecido, y el adolescente ya no puede expresar nada por ellos. Asociaciones, cofradías y hermandades (a pesar de algunos datos parciales de *revival* juvenil), ritos populares, ritos de milicia, ritos de enamoramiento y esponsalicios, ya no tienen sentido para la mayoría de nuestros adolescentes.

En *segundo lugar*, es preciso constatar que la desaparición de estas costumbres y ritos, no ha sido acompañada de una aparición de costumbres y ritos paralelos «de tránsito» o de iniciación. Probablemente éste sea uno de los grandes problemas de nuestra juventud: la carencia de ritos de paso significativos para ellos, la ausencia de iniciaciones, el desierto de puntos de referencia sociales y culturales identificantes<sup>23</sup>.

En *tercer lugar*, es preciso decir que nuestros adolescentes no parecen de «ritos de tránsito», ni de determinadas iniciaciones, más o menos aceptadas u oficiales, como pueden ser: los diversos ritos de despedida, la entrada en diversas asociaciones o partidos políticos, la participación en las elecciones con el voto, el ingreso en la Universidad, el comienzo del primer trabajo o empleo, incluso en algunos casos los ritos de la milicia... Pero sobre todo hay que constatar que los ritos iniciáticos extraoficiales son los que más fuerza tienen para ellos, como pueden ser: la conquista de la nocturnidad (pasar la noche de fin de semana de «movida»), el o los ritos de la iniciación a la relación sexual, o la iniciación a la droga, o la admisión a determinados lugares de diversión (discotecas, pubs, salas de cine X, bares o cafeterías determinados...), el ingreso en determinados grupos de carácter religioso más o menos sectario (sectas...)<sup>24</sup>.

- Sin pretender en este momento una verificación estadística detallada al respecto, este primer cuadro comparativo puede servirnos para constatar que en verdad el adolescente y el joven de hoy viven y expresan su experiencia de tránsito. Se trata ahora de costumbres y ritos más profanos que religiosos, más secularizados que sagrados, más sociales que familiares, más marginales que esenciales, más clandestinos que públicos. En sí mismos es difícil que estos comportamientos sean portadores de una experiencia religiosa, dada su desconexión con aquellos ámbitos en que normalmente se expresa: la familia, la asociación religiosa, la Iglesia..., y su correspondencia con una sociedad total-

23 Cf. Rousseau A., 'Hérédités sociales et initiation religieuse', *La Maison Dieu* 132, 141-55; Borobio D. (1980), *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 137 ss.

24 Estos cambios aparecen claramente constatados en los sondeos sociológicos recientes, como el citado de *Jóvenes 90*, en donde aparecen justificadas por los jóvenes cosas como el tomar hachís o marihuana (2,62%), el aborto (4,48%), las relaciones sexuales entre menores de edad (4,46%), la aventura fuera del matrimonio (3,15%)..., op. cit., pp. 107-17.

mente secularizada. Como afirma F. Andrés Orizo: «Si la experiencia religiosa es, también, una expresión de privacidad, los jóvenes de 1981 parecen caracterizarse por una cierta privacidad superficial. Son, diríamos, menos «metafísicos» que los de 1984: piensan menos en el significado de la vida, piensan menos en que la vida carece de sentido. Oran y meditan menos que en 1981. Y Dios es menos importante en su vida personal que lo era para los jóvenes de hace cuatro o cinco años. Parece, por tanto, que disminuye su vivencia religiosa interior»<sup>25</sup>.

## 2. *Las creencias religiosas en la juventud actual*

Todo esto no quiere decir que los adolescentes y jóvenes de hoy hayan abandonado todo tipo de creencia. Pero sí que han cambiado sustancialmente sus formas y sus contenidos de creencia. Parece, como señala Stoetzel, que el ritmo de descreimiento (?) que se percibía en 1981 entre los jóvenes europeos se ha detenido, y que hay retornos de creencias y también introducción de nuevas, como la creencia en la reencarnación, o la proliferación de las sectas<sup>26</sup>. Entre los jóvenes españoles «el nivel de creencias es algo más elevado que el de la media de los jóvenes europeos, pero entre éstos hay sensibles diferencias»<sup>27</sup>. Entre todas las creencias, la creencia en Dios es la más extendida (78%), mientras la creencia en el demonio y el infierno son las menos aceptadas (21 y 20%). Los jóvenes creen también en un más allá de Dios y del alma y de la vida después de la muerte (entre 40-50%), pero lo que vaya a ocurrir en el más allá parece menos creíble. Los resultados ofrecidos por la encuesta sobre «Religión y sociedad en la España de los 90»<sup>28</sup>, no difieren mucho de éstos. Para los jóvenes, mientras la creencia en Dios es de un 80%, la creencia en la divinidad de Jesucristo es de un 58,8%; en un Dios creador es de un 58,8% (19,7 con dudas); en la inmortalidad del alma es de un 42,2% (25,2% con dudas); en la vida de más allá de la muerte un 38% cree firmemente (un 30% con dudas)... La tendencia es, como se ve, muy semejante en las dos encuestas, manifestándose un mayor grado de duda en lo que se refiere a la vida eterna después de la muerte.

Por lo cual, puede afirmarse que para los adolescentes-jóvenes «Religión trascendente sí, pero para este mundo... La existencia de un mundo después de la muerte libra al joven de la angustia de la finitud pero la posibilidad del infierno, del demonio y, aunque en menor medida, del cielo, reintroducen en el más allá (de tejas abajo) un más allá sin aportarle ninguna comprensión para su vida cotidiana»<sup>29</sup>. La variación en la sensibilidad colectiva respecto a los elementos escatológicos: sal

25 *Jóvenes españoles '89*, op. cit., 191.

26 Stoetzel, *¿Qué pensamos los europeos?*, op. cit., 102 ss.

27 Elzo Imaz J., *Actitudes de los jóvenes españoles frente al tema religioso: Jóvenes españoles '89*, op. cit., 268. No se olvide que el autor toma como punto permanente de comparación la encuesta a los jóvenes de 1981.

28 González Blasco P.-González Anleo J. (1992), *Religión y sociedad en la España de los 90*, op. cit., pp. 49-64.

29 *Ibid.*, 269.

vacación, cielo, infierno, vida eterna... influye decisivamente en un deslizamiento de estas creencias al ámbito del presente. Por otro lado, el joven tiende a una religión no tan «fijada» o «cerrada», con fronteras precisas, sino más bien a una religión de libertad y amplitud doctrinal. No le interesan los dogmas, sino aquello que cree da sentido a su vida. Tampoco le importan las normas, sino los grandes principios. De ahí esa llamada «religiosidad light», alejada de la coherencia doctrinal y del carácter sistemático, para la que basta creer en Dios, pero no necesita creer en el infierno ni en el diablo<sup>30</sup>.

En cuanto a las variantes que completan este fenómeno, cabe señalar las siguientes: Respecto a la edad, disminuye el porcentaje de los creyentes entre los adolescentes de 15-17 años, mientras aumentan los creyentes entre los jóvenes de 21-24 años, lo que manifiesta que los medios de transmisión de creencias en la socialización primaria (familia, EGB) no lo favorecen. En cambio, en lo que se refiere a las «prácticas» (sacramentales o no), especialmente la eucaristía y la penitencia, se ve que es bastante mayor en la edad de la adolescencia que en la de la juventud, siguiendo un proceso decreciente de los 15-17 años, a los 18-21 y a los 22-25, y de forma más acusada entre los universitarios<sup>31</sup>.

En cuanto a la variable sexo, «el porcentaje de mujeres creyentes disminuye en todas las creencias (con excepción de la del cielo), mientras que el porcentaje de chicos creyentes aumenta (excepto en la creencia del alma). Respecto al origen social, es la clase alta la que da más elevados porcentajes de creencias religiosas, en todos los aspectos. También respecto al nivel cultural hay diferencia entre los estudiantes, que dan un nivel más elevado de creencia, frente a los jóvenes trabajadores o en paro. La posición política también muestra que, mientras los «jóvenes de derechas» dan porcentajes más altos de creencias, los de «izquierdas» los dan más bajos<sup>32</sup>.

Estas creencias tienen diversas manifestaciones, que ciertamente no se reducen a las «instituciones oficiales» eclesiásticas. Las creencias aparecen también en otros fenómenos, entre los que podemos destacar dos como especialmente significativos: el de la oración, y el de las sectas. En cuanto a la oración, un 44% de los jóvenes españoles manifiesta tener «momentos de oración, meditación o algo parecido» en la encuesta 1989, lo cual, frente al 60% en 1981, muestra un descenso o un avance secularizador considerable<sup>33</sup>. El contenido de esta oración es de un 57% sobre el significado de la vida, lo que sucede sobre todo en momentos de soledad. En general puede afirmarse que «el joven orante» se decanta sobre todo como «joven intelectual, lector de libros, con situaciones de soledad más frecuentes que los de la media poblacional, abierto al ámbito religioso, incluso institucional...»<sup>34</sup>. Esto es un indicio cierto de

30 González-Anleo, *Jóvenes españoles '89*, op. cit., 314.

31 Véase también para esto González Blasco-González Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, op. cit., pp. 65-85. Respecto a la confesión, por ejemplo, los porcentajes varían de un 15,1% entre 15-17 años, a un 8,8% entre 18-21, y un 4,9% entre 22-25.

32 Ibid., 273 ss.

33 Ibid., 282-285.

que la «experiencia religiosa» o la religiosidad existe en un número considerable de la juventud, pero sigue un ritmo decreciente, y ya no aparece generalmente referida a un Dios personal, ni al Dios de Jesucristo.

Otro fenómeno, un tanto paralelo, que manifiesta las creencias de los jóvenes de hoy es el de *las sectas*. No poseemos estudios estadísticos sobre el número de jóvenes españoles adscritos o relacionados con las sectas. Pero algunos datos y constataciones son suficientemente relevantes. Hoy se han extendido en España sectas o movimientos que contienen elementos cristianos (adventistas, Niños de Dios, Mormones, Testigos de Jehová...); y movimientos inspirados en religiones no cristianas (religiones orientales, Hare-Krisna, Fe Bajaí, Espiritistas, Islamismo...). Mientras los primeros, de carácter proselitista, se expresan con un pseudo-espiritualismo de exagerado acento misticista y emotivo, manipulando los textos bíblicos y empleando técnicas psicológicas de lavado cerebral; los segundos, a base de elementos que intentan responder a la insatisfacción de la gente y a sus necesidades espirituales y materiales, conducen con frecuencia a una instrumentalización de los sujetos, a la confusión, a las prácticas mágicas y hasta violentas, y en definitiva al «indiferentismo religioso cristiano». Según algunos sondeos, en España están presentes hoy cerca de cincuenta sectas y, aunque su acogida no es muy amplia, comienzan a ser un fenómeno a considerar, que también afecta a nuestra juventud<sup>35</sup>.

En síntesis, podemos concluir con J. Elzo que, «los niveles de religiosidad no institucionalizada, medidos concretamente mediante el parámetro sociológico del joven orante, parecen haber descendido, a diferencia de lo que acontecía con los niveles de la religiosidad más institucional. Por otra parte, hay una correlación clara entre ambas expresiones religiosas, pero en valores absolutos son muchos más los jóvenes orantes, meditantes y contemplativos que los jóvenes creyentes, practicantes y asociados en organizaciones religiosas»<sup>36</sup>.

### 3. LA PRACTICA RELIGIOSA O EXPRESION LITURGICA DE LOS JOVENES

#### a) *La eucaristía dominical*

Aunque este «indicador» no es absoluto sino relativo, sin embargo es la más elocuente manifestación de una experiencia religiosa o de una fe que intenta vivirse. Según las últimas encuestas<sup>37</sup>, sobre todo la estudiada por J. Elzo, en 1989, un 18% dicen ir todos los domingos a

34 Ibid., 290.

35 El problema se plantea, como es sabido, no sólo en Latinoamérica, sino también en Africa y en Europa.

36 Ibid., 232.

37 Cf. Toharia Cortés J.J. (1984), 'Los jóvenes y la religión': en AA.VV., *Informe sociológico sobre la juventud española 1960-1982*, Madrid: Fundación Santa María; AA.VV. (1985), *Juventud española 1984*, Madrid: Fundación Santa María.

misa, mientras un 40% dicen no ir nunca. Comparando esto con la encuesta de 1984, donde un 17% iban siempre y un 47% nunca, parece deducirse que el continuo descenso de práctica religiosa que venía produciéndose desde los años '70 se ha interrumpido. Permanece, por otra parte, estable la práctica religiosa limitada a algunas circunstancias (Navidad, Semana Santa), así como la de los que siguen más un ritmo mensual que semanal, mientras aumenta ligeramente la práctica en algunas «fiestas concretas» o «alguna vez al año». Estos datos, según Elzo, supondrían una apoyatura a favor de la hipótesis de una práctica religiosa más libre, y con nuevos ritmos<sup>38</sup>.

De la encuesta sobre «Religión y sociedad en la España de los 90», y refiriéndose a la edad en la asistencia a misa, dicen los autores: «La edad influye menos de lo que podía esperarse según investigaciones anteriores, quizás porque al ceñirse esta cuestión a los que se declaran católicos en mayor o menor grado, y al haber sido los jóvenes más autoexigentes en su autoclasificación religiosa que los adultos, en aras de su "autenticidad juvenil", muchos jóvenes poco o nada practicantes ya han desaparecido del grupo ahora estudiado. El caso es que las diferencias en la asistencia a misa no son excesivas, aunque siguen siendo notables. Los misalizantes de cierta regularidad (todos o la mayor parte de los domingos) representan el 45,4% del tramo de edad de 15 a 17 años, el 37,9 en el tramo de 18 a 21, y el 32,9 en el de 22 a 25»<sup>39</sup>.

En comparación con otros países europeos, los jóvenes españoles ocupan un lugar intermedio de práctica<sup>40</sup>. Las variables de edad y de sexo no cambian sustancialmente el comportamiento. Aunque sí cabe señalar que se ha dado un acercamiento mayor entre chicos y chicas respecto a la práctica, y que el tamaño y tipo de población (rural, urbana), no es tan decisivo hoy como ayer<sup>41</sup>. Estos breves datos están mostrando que, si bien el descenso en la práctica religiosa ha parado, esta práctica en la mayoría de los jóvenes no se corresponde con el ideal institucional que la Iglesia propone, sino que sigue otros ritmos más elásticos, refleja la disminución de diferencias sociales entre chicos y chicas, entre campo y ciudad, y muestra que los adolescentes asumen pronto el tipo de comportamiento de los jóvenes. Y probablemente lo más decisivo, como afirma J. Sutter refiriéndose a Francia, es que «la práctica dominical no sólo ha evolucionado en el plano cuantitativo con una fuerte recesión, sino también en el plano cualitativo, como criterio de identificación y de expresión religiosa en el conjunto significativo». Por otro lado, el paso de un nivel de práctica semanal o mensual al ocasional es claramente negativo, porque la ocasionalidad lleva consigo un cambio de comportamiento religioso global: éstos, no sólo no van a comulgar, sino que no rezan, no tienen una referencia religiosa fami-

38 Elzo J., *Ibid.*, 256-258.

39 González Blasco-González Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, 67.

40 En EIRE sólo son un 5% y en Italia el 26%. Cf. Harding S.-Philips D.-Fogarty F. (1986), *Constraining Values in Western Europe*, Londres, p. 42; Stoetzel J. ¿*Qué pensamos los europeos?*, op. cit., 93-134; Sutter J. (1990), 'Evolution des pratiques chez catholiques français depuis 1946', *Revue des Sciences Religieuses* 78/3, 425-447.

41 Elzo J., *Ibid.*, 260-266.

liar, su conciencia es la última instancia de moralidad, la fe no tiene ninguna importancia e incidencia en la vida, no llaman al sacerdote en enfermedad o peligro de muerte, no tienen una relación positiva con los creyentes ni con la comunidad cristiana...<sup>42</sup>.

#### *b) El casarse por la Iglesia*

Este «indicador» es también expresión eclesiástica litúrgica de un sentimiento o actitud religiosa de los adolescentes, que muestran en un 63% aproximadamente su deseo de casarse por la Iglesia, mientras el 15% prefiere el matrimonio civil, y el 13% se inclina por la unión libre sin contrato legal. Si ya en la encuesta de 1984 se habla del «carácter pro-matrimonialista de la juventud española, y de una recuperación de las fórmulas, formas y ceremonias», en 1989 esta tendencia promatrimonialista «se mantiene y acrecienta ligeramente»<sup>43</sup>. Pero, como bien se precisa, «esto no quiere decir necesariamente que este 63% sean católicos, pues el 11% de esos jóvenes se declaran indiferentes o ateos, cuando la proporción total de los así autodeterminados es del 24%. La encuesta sobre «Sociedad y Religión en la España de los 90» no muestra una variación al respecto. Aunque sigue existiendo una actitud crítica ante la institucionalización, y una influencia de la secularización, el 56% consideran la ceremonia del matrimonio como indispensable. «Y entre los “muy católicos” o “católicos practicantes” el porcentaje de los que consideran el matrimonio por la Iglesia como esencial o muy importante es el 77,6 y 68,7% respectivamente; entre los “no practicantes” el 15,2»<sup>44</sup>.

De todos modos este dato, juntamente con la creencia en Dios (el 74%), es el indicador más elevado de la religiosidad de los jóvenes españoles<sup>45</sup>. De esta simple constatación se puede deducir que entre la juventud existe una pluralidad de opciones aceptada; que el matrimonio eclesiástico es el preferido no sólo por los católicos, sino también por algunos que no lo son; que se da una diversidad de situaciones de fe en los jóvenes que piden el matrimonio por la Iglesia; que esto debe llevar a la misma Iglesia a preguntarse por la pastoral más adecuada, para una autenticidad de celebración.

#### 4. LAS ACTITUDES Y EL SENTIMIENTO DE PERTENENCIA ECLESIAL EN LOS JOVENES

##### *a) Entre la confianza y la desconfianza*

Al comentar la encuesta de 1984 decía Pedro González Blasco, comparándola con la de 1981, que «la Iglesia católica no ha visto prácti-

42 Sutter J., *Evolution des pratiques*, art. cit., 425-428.

43 Elzo J. *Ibid.*, 296.

44 González Blasco-González Anleo, *op. cit.*, 71-74.

45 *Ibid.*, 296.

amente descender su índice de confianza en los tres últimos años, si comparamos los jóvenes de 18 a 24 años entre 1981 y 1984, cuando la erosión en la confianza ha sido muy notable para otras varias instituciones»<sup>46</sup>. En el comentario a la encuesta de 1989 dice J. Elzo que también en este campo de la desconfianza en la Iglesia se ha producido un stop, cuando no, como en la variable institución, un aumento<sup>47</sup>. En concreto, esta encuesta muestra que «el 33% de los jóvenes españoles tienen mucha o bastante confianza en la Iglesia. Exactamente uno de cada tres, lo que quiere decir que dos de cada tres tienen o «no mucha» (el 41%) o «ninguna» (el 26%). A medida que se avanza en edad, disminuye la confianza en la Iglesia hasta los 20 años. Por regla general las mujeres estiman a la Iglesia más que los hombres; y los jóvenes de clase alta o media confían más en ella que los jóvenes de clase media-baja o baja; y los estudiantes la aprecian más que los trabajadores; y los de derecha más que los de izquierda (el 13% de entre éstos, frente al 59% de aquéllos).

Entre las causas más importantes de esta «desconfianza» está el llamado «intransigentismo católico», que sitúa a la Iglesia en posiciones tradicionales, de añoranza del pasado, o como dice J. Elzo, «la Iglesia suena a viejo, a pasado, a otra época, para la gran mayoría de los jóvenes, tanto en España como fuera de España»<sup>48</sup>.

El reciente estudio de Gz. Blasco y Gz. Anleo muestra cómo los adolescentes entre 15-17 años aprecian como más positivo en la Iglesia: el que defiende a la familia (82,0%), el que en ella encuentra a Cristo y se encuentran ellos (78,6%), el que cuida las tradiciones heredadas y los valores culturales (75,8%), el que ofrece una buena educación a los hijos (73,9%)... En cambio, los aspectos más negativos los ven en: que se aferra demasiado al pasado (56,7%), su postura ante el control de natalidad (53,8%), se mete demasiado en política (52,3%), hace demasiado poco lo que exige a los demás (47,9%), es demasiado rica (47,4%)...<sup>49</sup>.

De todos modos, la valoración de que «La Iglesia suena a viejo» se confirma con el hecho de que una gran mayoría de los jóvenes concede muy poca importancia a la Iglesia como orientadora de la vida cotidiana, situándola, después de la familia, los amigos, los libros, la prensa: radio-televisión, los centros de enseñanza<sup>50</sup>. Claro reflejo de esta escasa influencia es que para los jóvenes españoles «el referente religioso, la dimensión religiosa, positiva e inequívocamente tematizada, es prácticamente irrelevante a la hora de pensar en un futuro esposo(a), así como en el modelo de niño futuro. Otros elementos o cualidades les parecen más importantes o «útiles»<sup>51</sup>.

Todo esto quiere decir que la Iglesia está perdiendo influencia entre los jóvenes de forma considerable, que la visión cristiana de la

46 González Blasco P., *Juventud española 1984*, op. cit., 96.

47 Elzo J. *Ibid.*, 294.

48 Elzo J. *Ibid.*, 204-295.

49 *Religión y sociedad en la España de los 90*, op. cit., 95-96.

50 *Ibid.*, 302.

51 *Ibid.*, 313.

vida que transmite no es elocuente y atrayente, y que se tiene poca capacidad de transmisión del mensaje, en comparación con otras instancias sociales.

### b) *El fenómeno del asociacionismo*

No obstante lo dicho, es digno de señalar que los jóvenes españoles autodenominados «católicos practicantes», pertenecen a alguna asociación religiosa o movimiento en un porcentaje del 16%<sup>52</sup>. Este fenómeno se ha puesto de relieve también en otros países europeos como Italia, en donde de 1983 a 1989 han aumentado de un 6,9% a un 9,6% los jóvenes que consideran las asociaciones religiosas como las más importantes, solamente por detrás de las organizaciones deportivas. Y en concreto los jóvenes católicos que pertenecen a estas asociaciones llegan casi al 50%, siendo la mitad de adolescentes. Las razones, como afirma S. Martelli<sup>53</sup>, son la importancia creciente del tiempo libre, la búsqueda de autorrealización en grupos más interpersonales (memberschip), la confianza y seguridad en los grupos religiosos de Iglesia, la custodia y protección de los jóvenes deseada por las familias... En España, los datos que nos ofrece la encuesta de 1989 son muy pobres al respecto. El estudio de Gz. Blasco y Gz. Anleo afirma al respecto: «La edad, apenas influyente en el asociacionismo no religioso, es un factor importante en el de tipo religioso. Los adolescentes de 15 a 17 años alcanzan, entre los grupos de edad, los niveles más altos de pertenencia a grupos religiosos (un 15 por 100), produciéndose en el grupo siguiente (de 18 a 21) un notable descenso de casi 5 puntos porcentuales. Es probable que la salida de los colegios religiosos, al final de BUP/COU, sea la razón de este descenso en el nivel de asociacionismo»<sup>54</sup>.

Podemos decir, por el conocimiento de numerosos grupos, que en España el asociacionismo diversificado de los jóvenes en grupos, movimientos y comunidades es muy importante en estos momentos, hasta el punto de haberse convertido esta pertenencia en algo así como en el modelo de un cristianismo auténtico, y en el significante de una pertenencia eclesial verdadera<sup>55</sup>.

### III. CONCLUSION: EL FUTURO RELIGIOSO EN LA ADOLESCENCIA

Como puede apreciarse después de este recorrido, lo religioso en el adolescente actual se vive con unas peculiaridades que pueden con-

52 Ibid., 315.

53 Martelli S. (1990). 'La religione nelle famiglie', *Famiglia oggi* 48, 50-71, aquí 63-66.

54 *Religión y sociedad en la España de los 90*, op. cit., 109.

55 Véase sobre este punto: Borobio D. (1988), 'La recepción del Concilio por diversos movimientos cristianos postconciliares en España': en A.G. Montes (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del segundo Concilio del Vaticano*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 37-69; AA.VV., 'Los nuevos movimientos eclesiales', *Misión Abierta* 3, 5-118.



cretarse en los siguientes puntos: reacción frente al modelo transmitido por la familia; libertad y amplitud frente a la doctrina expresada en los dogmas de la Iglesia (creencias); amplitud de ritmo frente a las expresiones litúrgicas establecidas (misa del domingo); distancia frente a la orientaciones prácticas y normas morales de la Iglesia; aceptación de las formas asociadas y comunitarias de vivir la fe.

Prescindiendo ahora de previsiones en el cambio religioso que se produce en todo niño en su paso a la adolescencia, queremos fijarnos en algunos fenómenos que nos parece van a decidir del futuro religioso del adolescente.

a) En primer lugar, *creemos decisivo el puesto de la religión en la familia*, como «sistema simbólico» que estructura la totalidad de la vida de una persona, y le hace permanecer en su identidad a través de las diversas etapas o momentos vitales. Es un hecho que en los últimos tiempos la importancia de la influencia familiar ha cedido frente a la importancia de la influencia social-ambiental y grupal-amical, en un caso promovida por los medios de comunicación social, en el otro caso exigida por el desarrollo vital. También es verdad que hay no pocas familias que tienden a delegar todo lo relativo a la educación religiosa en la Iglesia, por medio de sus grupos, asociaciones... Sin embargo, está fuera de duda que, dada la falta de apoyatura social respecto a la religión (aconfesionalidad, secularidad implantada), y dada también la insuficiencia de la Iglesia para suplir a la familia, es absolutamente necesaria una concienciación de las mismas familias, en orden a poder cumplir su papel con autenticidad, libertad, y responsabilidad, para la educación de los hijos. Si los datos del número de personas asociadas en movimientos familiares en España son reales (3.488.955, por lo menos)<sup>56</sup>, y si todos los padres fueran conscientes y asumieran su tarea educativa religiosa, no cabe duda que ello debería notarse en una recuperación de los valores religiosos, por medio de la familia.

b) En segundo lugar, nos parece especialmente urgente *el recuperar en los padres y en los jóvenes creyentes el valor de lo religioso*, como elemento fundamental de sentido, como identidad irrenunciable, que no se transmite por generación espontánea, sino por educación y medios adecuados. La libertad y el respeto, la aceptación de pluralidad de opciones, el reconocimiento de otros valores sociales o culturales de nuestro mundo, no puede conducir a la indiferencia respecto a la transmisión de este máximo valor de la fe cristiana para los católicos. Es preocupante que, según la encuesta 1989, «incluso entre los católicos practicantes sólo encontremos un 21% que consideran la fe religiosa como una de las cualidades más importantes a desarrollar en los niños. Pues, de toda evidencia, la fe religiosa no aparece como algo útil, importante, en el futuro de los jóvenes españoles»<sup>57</sup>.

56 González Blasco-González Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, 104-106.

57 Elzo J. *Ibid.*, 311.

c) En tercer lugar, consideramos importante que la comunidad eclesial *asuma la nueva realización de las dimensiones tensionales, que articulan la vida humana*, y que en la adolescencia tienen una aplicación y extensión especial. Entre otras queremos señalar las siguientes:

- Tensión sagrado-profano: Hasta ahora la separación de lo profano y lo sagrado parecía estar clara. Hoy, sobre todo para los jóvenes, ya no funciona la delimitación del espacio de lo sagrado y el de lo profano. Los lugares de culto oficiales no son capaces de encerrar su sentido de lo sagrado, que para ellos es algo más abierto, más natural, más extenso, menos localizado y consagrado. v. gr. «ir a misa», «ir de convivencia»...

- Tensión entre identidad y pluralismo: Lo identificante cristiano tenía fronteras bien precisas y bien marcadas. Hoy, sobre todo para los jóvenes, no sólo se amplía el campo de los signos de identificación y pertenencia cristiana (además de la misa: orar, practicar la justicia, ser solidario, pertenecer a un grupo, defender la religión...), sino que se ensanchan las fronteras de lo que cabe en lo cristiano, aceptando elementos tanto ideológicos como religiosos, que se incluyen en el «pluralismo aceptable».

-Tensión entre lo emocional y lo racional: Mientras en otros momentos ha podido ser la racionalidad el motivo de una religiosidad y hasta una fe; hoy, nuestros jóvenes, tienden hacia una insistencia en lo emocional-experiencial, en parte como contrapunto ante el sometimiento obligado a la racionalidad tecnológica de la modernidad. El recurso a lo emocional permite crear un espacio expresivo, y la expresión creativa lleva a la realización. En ello quizás pueda apreciarse un camino de respuesta a los interrogantes de la modernidad.

En la forma de vivir estas «tensiones» podemos ver, por tanto, una nueva concepción y unas nuevas formas de manifestación de la identidad y la pertenencia religiosa. Todo ello muestra un cambio, en buena parte positivo, hacia campos más amplios, actitudes más abiertas, fronteras más difusas, formas distintas a las oficialmente establecidas.

d) En cuarto lugar, nos parece que una apreciación realista de la situación impone una *seria revisión de los medios iniciáticos que la Iglesia propone hoy*. Si, como dicen los datos, sólo una minoría de bautizados celebra litúrgicamente su fe (18%); si sólo una minoría acepta los contenidos dogmáticos y conoce la doctrina de la Iglesia, haciéndose la mayoría «un dios y una iglesia a su medida» (aproximadamente el 30%); si también es una mayoría la que no vive según la moral oficial, sino según una «moral por libre» (60%)... Es preciso revisar seriamente las mediaciones de educación y transmisión de la fe por parte de la familia<sup>58</sup>, y de forma especial por parte de la Iglesia, de modo que, lo fundamental identificante cristiano no quede ni viva deformado en la

58 Véase nuestro estudio Borobio D. (1992), *Familia e iniciación cristiana* (Conferencia pronunciada en el Congreso sobre «Políticas de la Familia» de las FIUC). Próxima publicación.

«personalidad católica» de los jóvenes. En este sentido, creemos necesario insistir en estos aspectos:

– A los adolescentes debe ofrecérseles un espacio adecuado para una personalización de su fe en la conciencia, la libertad y la responsabilidad, lo que a nuestro juicio supone una recuperación institucional del «catecumenado» o proceso catecumenal, cual espacio de conversión radical y evangelización integral. No basta constatar que sólo el 72,1% de los católicos declarados reciben la confirmación; y que esta tal como hoy se celebra supone un buen «indicio de enganche eclesial»<sup>59</sup>. Es preciso ver en qué medida esto supone una verdadera iniciación.

– Si uno de los problemas más serios de la adolescencia es la carencia de ritos e iniciación verdaderos y significantes, no sólo en la sociedad sino también en la Iglesia, será preciso recuperar, descubrir y valorar aquellos ritos que, correspondiendo a la sensibilidad de los jóvenes y a la objetividad del contenido cristiano (similitud), ayuden o realicen la pretendida iniciación (rites de passage).

– La única forma de superar la «fuerza de arrastre» negativa del ambiente y de diversos grupos sociales es la comunidad (sea en forma de asociación, grupo o movimiento), como ámbito eficaz para expresar, vivir, crecer, compartir y comprometerse en una fe, que es imposible vivir en solitario, y reclama de forma intrínseca la apoyatura y el estímulo activo y comunal de los demás. Es en la comunidad donde el adolescente debe descubrir también su responsabilidad evangelizadora. Y es esta responsabilidad de evangelizado evangelizador, lo que hará que descubra la grandeza y el gozo de su fe, puesta al servicio de los demás.

– Ahora bien, para que esto sea así, es preciso que cambien no pocas condiciones y condicionantes. Y el más importante, a mi juicio, es que la Iglesia deje de aparecer como un lugar de arcano e inhóspito, para aparecer y ser como un lugar de acogida y habitabilidad, donde el hombre puede expresar la totalidad de sentido y realizar la pluralidad de sus dimensiones. Los jóvenes tienen religiosidad, pero no tienen Iglesia. A los jóvenes no les sobran los ritos, pero les falta que les den y descubran la fe que los hace legibles y plenos de sentido. Los jóvenes buscan como nadie un sentido de vida, pero no lo ven plasmado en los que se creen repartidores de este sentido. Ante la «caída de los dioses» de las utopías humanas (derechos del hombre, paz, justicia, solidaridad, democracia verdadera...), el joven se pregunta si la vida tiene otro sentido que el de la fruición de la inmediatez. Y lo que se soñaba con que fuera «centrales generadoras» de sentido: democracia, tecnología, bienes de consumo, disfrute hedonista... guardan silencio. Por todo ello, la Iglesia debe tener el coraje de ser y presentarse, con la autenticidad de su testimonio evangélico, como verdadera generadora de un sentido nuevo, que no es otro sino el Dios de Jesucristo.

59 González Blasco-González Anleo, *Ibid.*, 71-72.

- Sin embargo, no creemos que esto pueda suceder en verdad, si no se está dispuestos a una auténtica refundición del cristianismo, en los nuevos parámetros, formas y mediaciones, por los que se expresa y en los que se realiza el hombre de hoy. El mundo nuevo exige una refundición de modelos, una revisión de mediaciones, una nueva evangelización, que implica una forma nueva de ser y estar en el mundo anunciando y viviendo el contenido de siempre en novedad elocuente. Los jóvenes son tan capaces de religión hoy como ayer. Pero necesitan que les ayudemos a identificar y vivir su ser religioso en este mundo nuevo. Ellos son capaces de esperanza. Pero necesitan poder soñar con un mundo más justo y fraterno, más armónico y habitable, donde sea posible decir que Dios continúa realizando su obra. Ellos no tienen toda la palabra. Pero tienen su palabra. Hagamos posible que puedan proclamarla.

## SUMMARY

This study has a triple objective: to describe the religious experience lived by today's adolescent; to see how this religious experience is shown in behaviour patterns and rites, whether institutionalised or not and to propose some lines of action to make a truly christian option more possible. Taking into account the findings of sociology, psychology, anthropology and pastoral theology, this study begins by studying adolescence as a situation of «change of life», going on then to look at it as a situation of «religious change», where we examine: the characteristics of the experience and religious beliefs of adolescence, along with their practices and ritual expression, their attitudes and their feeling of ecclesial belonging. Finally, some interesting conclusions on the theme are proposed.