

LOS INTERROGANTES QUE PLANTEA LA RELIGIOSIDAD JUVENIL

ANTONIO JIMÉNEZ ORTIZ

En un artículo anterior¹ ofrecimos un perfil humano de los jóvenes españoles de los años 90, como punto de partida imprescindible para plantear una adecuada transmisión de la fe. Si no conocemos al destinatario de nuestra pastoral, anunciamos el mensaje de Jesús totalmente en el vacío. Pero, además, necesitamos saber cuáles son las posibles demandas religiosas de nuestros jóvenes, cuáles son las dificultades que bloquean su acceso a la fe, cuáles son los condicionamientos que les inclinan a vivir la fe cristiana de forma fragmentaria, alejados de la práctica religiosa e incluso en el rechazo a la institución eclesial. Pretendemos, por tanto, reflexionar sobre los aspectos de la religiosidad juvenil², que más condicionan, en nuestra opinión, la comunicación de la fe, que es nuestro objetivo último.

1. ¿Es posible una hipótesis global sobre la religiosidad juvenil?

El análisis de la religiosidad de los jóvenes debe hacerse en el marco de la sociedad en que viven, y, por tanto, desde la situación religiosa del mundo de

¹ Cf. A. JIMÉNEZ ORTIZ, *La comunicación en la fe y el perfil humano de los jóvenes de los años 90*: Proyección 43 (1996) 134-152.

² En los diversos trabajos que se han realizado sobre la religiosidad de los jóvenes españoles en los últimos años, se puede comprobar una gran convergencia sobre los datos globales. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer que las valoraciones de esos datos no siempre coinciden. A veces nos pueden sorprender algunas interpretaciones poco matizadas e incluso sesgadas. No es una cuestión banal el saber desde qué posición ideológica se interpretan los resultados de las encuestas. En nuestro caso hemos optado de forma prioritaria por las interpretaciones del estudio *Jóvenes españoles 94*, Fundación Santa María, Madrid 1994. Esta publicación está avalada ya por una gran experiencia en el campo de la sociología de la religión, que garantiza la elaboración de unos ítems precisos y bien matizados, y unas valoraciones sostenidas por un crítico análisis sociológico y por una buena capacidad de discernimiento de la cuestión religiosa. Naturalmente tendremos en cuenta también las aportaciones de otros estudios, realizados desde otras posiciones ideológicas.

los adultos al que pertenecen. El sociólogo Rafael Díaz-Salazar describe la situación religiosa en España con la expresión: «la transición religiosa». Piensa que no hay un declive de la religión, ni una desacralización del mundo, ni un paso irreversible hacia una sociedad secularizada. Más bien se trataría, en su opinión, de una creciente escisión entre la religión y algunas dimensiones de la vida social y personal.

No es posible saber todavía hacia dónde va a desembocar esta transición: ¿Hacia una especie de religiosidad vacía y a la expectativa? ¿Hacia una nueva forma de religiosidad no eclesial? ¿Hacia un agnosticismo práctico y no teorizado o hacia una mera indiferencia?

La tendencia de futuro más probable, según este sociólogo, sería la de un pequeñísimo aumento de los ateos convencidos y un relativo crecimiento de la indiferencia religiosa, muy asociada a una futura generación de padres, que, en una gran parte, ya no se considerarían personas religiosas³. La clave, según parece, está en la evolución religiosa del gran número de los que se consideran «católicos no practicantes»⁴, que se evalúa, en 1989, en un 45%⁵.

En el caso de los jóvenes las últimas encuestas que disponemos nos ofrecen los siguientes datos:

Fundación Santa María	1993	1992	Mº de Asuntos Sociales
Muy buen católico	2%		
Católico practicante	16%	26%	Católico practicante
Católico no muy practicante	27%		
Católico no practicante	32%	56%	Católico no practicante
Indiferente	11%	7%	Indiferente
Agnóstico	4%	4%	Agnóstico
No creyente, ateo	7%	7%	No creyente
Creyente de otra religión	1%	1%	Creyente de otra religión ⁶

³ Cf. R. DÍAZ-SALAZAR, *La transición religiosa de los españoles*, en: R. DÍAZ-SALAZAR-S. GINER (ed.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid 1993, 110-111; 127-128.

⁴ Sobre la evolución religiosa de los que se consideran «católicos no practicantes» y su posible paso hacia la indiferencia o increencia, cf. las atinadas reflexiones de A. TORNOS-R. APARICIO, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1995, 48-54.

⁵ Cf. R. DÍAZ-SALAZAR, *La transición religiosa de los españoles*, 133-134.

⁶ Esta primera tabla recoge los datos que ofrece J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, en: *Jóvenes españoles 94*, Fundación Santa María, Madrid 1994, 148. El trabajo de

En la siguiente tabla mostramos la evolución de la autoidentificación religiosa de los jóvenes españoles en los últimos años⁷:

Autoident. religiosa en los años	1994	1989	1984
Muy buen católico	2	2	3
Católico practicante	16	17	16
Católico no muy practicante	27	26	26
Católico no practicante	32	29	29
Indiferente	11	18	19
Agnóstico	4	—	—
No creyente, ateo	7	6	6
Creyente de otra religión	1	1	1

La hipótesis del poder secularizador del proceso de modernización

Desde una óptica no creyente, el sociólogo de la UNED Miguel Requena valora los resultados estadísticos de las tres últimas décadas como un signo indudable de que la dinámica secularizadora de las generaciones jóvenes se convierte en uno de los argumentos cruciales del proceso de modernización de la sociedad española⁸: «Con todo, es obligado reconocer que la dimensión secularizadora del proceso de modernización entre los jóvenes no ha desembocado en una negación pura y simple de las creencias, los valores o las representaciones religiosas, sino más bien en la aparición de formas vagas,

campo de la Fundación Santa María fue realizado en 1993. Los datos del M^o de Asuntos Sociales son de un trabajo de campo de 1992 (Cf. M. MARTÍN SERRANO, *Actitudes sociales de los jóvenes*, en: M. NAVARRO-M. J. MATEOS, *Informe Juventud en España*, Instituto de la Juventud, Madrid 1993, 221).

⁷ Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 148. Estos son los datos globales, pero conviene hacer una precisión: las jóvenes aparecen en todas las encuestas como más religiosas que los chicos. Cf. A. DE MIGUEL, *La sociedad española, 1994-1995. Informe sociológico de la Universidad Complutense*, Ed. Complutense, Madrid 1995, 660. «Un hecho sobresaliente, común a todas las observaciones que se han hecho sobre el particular, es que las mujeres son más religiosas que los varones. Hay una razón elemental para ello. Las mujeres están más próximas a los sucesos radicales de la vida humana, como es el nacer y el morir. La salud familiar es un dominio femenino, como lo es mayormente la responsabilidad de educar a los niños. Sea por lo que sea, el hecho de la mayor religiosidad femenina está más allá de toda discusión».

⁸ Cf. M. REQUENA, *Juventud y religión en España*, en: M. MARTÍN SERRANO, *Historia de los Cambios de Mentalidades de los Jóvenes entre 1960-1990*, Madrid 1994, 82.

difusas y no comprometidas de vinculación con la esfera de la religión institucional»⁹.

Este sociólogo opina que en estas décadas se ha producido un profundo cambio en la forma en que los jóvenes españoles definen su identificación religiosa. No se refiere a una posible afiliación juvenil a otras confesiones o iglesias, ni tampoco a una deserción masiva de la adscripción religiosa, sino más bien a una redefinición de las relaciones de los jóvenes con la religión católica: parece que se está dando una progresiva renuncia de los jóvenes a reconocerse como practicantes. No hay una salida completa del ámbito religioso, que supondría considerarse como ateo, agnóstico o indiferente. Los datos apuntan a un crecimiento importante de los que se consideran a sí mismos como católicos alejados de la iglesia. Según este autor, la modernización cultural y la secularización no equivalen a la simple desaparición de las representaciones religiosas. Estas ya no constituyen el principal instrumento simbólico de integración social, pero no significa que la religión haya acabado por desvanecerse. No aumentan significativamente los jóvenes no creyentes, sino el grupo de los católicos no practicantes.

Miguel Requena no sabe en qué concreta imagen de Dios creen esos jóvenes. Supone que las representaciones religiosas en las sociedades contemporáneas son recursos culturales, que se codifican y estructuran según la necesidad del individuo y a espaldas de la voluntad de ortodoxia de las diferentes confesiones¹⁰: «En verdad, la posibilidad que se atisba es que el "consumidor religioso" reelabore por sí mismo los símbolos que se le ofrecen desde las ortodoxias en declive, para darles el contenido y la forma que estime más acorde con sus propios intereses vitales»¹¹.

Este sociólogo parece detectar entre los jóvenes una persistente propensión a abrazar formas débiles, vagas y no comprometidas de identificación religiosa, que conviven con un núcleo más o menos estabilizado, pero minoritario, de ateísmo, agnosticismo e indiferencia. Las nuevas formas de religiosidad juvenil parecen circunscribirse al espacio de la privacidad, al refugio sagrado del individuo. El catolicismo sería poco más que una mera identificación nominal, aceptada por una amplia mayoría de jóvenes sometidos a la inercia poderosa de la memoria. Es probable que sólo para una minoría, que progresivamente se contrae, tenga todavía vigencia y sentido su devoción católica, mantenida en los

⁹ *Ibid.*, 79.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 83. 85. 88.

¹¹ *Ibid.*, 88.

círculos reducidos de los grupos primarios, de las relaciones personales y de las formas íntimas de interacción.

Sobrepasando, en mi opinión, los límites de su método sociológico, este autor llega a afirmar, que las explicaciones teológicas del mundo que ofrece el catolicismo casan mal con los requisitos cognitivos de una sociedad cuyo funcionamiento cotidiano queda anclado, progresivamente, en la lógica de la ciencia y de la técnica. Son las profesiones laicas, de formación científica, las encargadas de definir e interpretar el mundo, sus enigmas, sus problemas, en cada uno de sus ámbitos respectivos¹².

La interpretación de la religiosidad juvenil, que hace este sociólogo, queda restringida a la hipótesis global de la secularización, entendida como decadencia y privatización de la religión, en un mundo desacralizado, que genera entre los jóvenes una difusa y descomprometida identificación nominal con la confesión católica.

La hipótesis de la reconstrucción individualizada de la dimensión religiosa

Para Javier Elzo, sociólogo de la Universidad de Deusto, las hipótesis de la «pérdida de lo religioso» y del «retorno de la religión» no pueden explicar la complejidad de la realidad socio-religiosa de los jóvenes españoles, en esta mitad de los años 90. Tampoco acepta la hipótesis del surgimiento de una religión civil, cuya base sería una plataforma mínima de valores admitidos por la gran mayoría de los ciudadanos: el respeto de los derechos humanos, la disposición a solucionar los conflictos por procedimientos democráticos y la aceptación del principio ecológico en la relación de hombres y mujeres con la naturaleza. Cree que asumir esta hipótesis supondría adoptar una concepción inmanentista de lo religioso, que difícilmente se concilia con el concepto de «religión». Y por otro lado, no se correspondería con la percepción y modalidades que lo religioso adopta entre los jóvenes¹³.

Opina este autor que ciertamente hay pérdida de lo religioso, si analizamos los datos de la práctica religiosa rutinizada. Y también se puede hablar de cierto retorno de lo religioso o aumento en sectores concretos de determinadas dimensiones de lo religioso, como en el caso de la oración personal. Pero la hipótesis que él propone es la «reconstrucción individualizada de la dimensión religiosa» en los jóvenes, que resulta muy desigual según los individuos o grupos, sin que sea posible hablar de una línea dominante. Esa reconstrucción religiosa implica una «deconstrucción de lo heredado» y una elaboración novedosa a partir de la propia experiencia personal y en base a la interpretación

¹² Cf. *ibid.*, 93.

¹³ Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 141-143. 180.

que hacen de la oferta religiosa que se encuentran en la sociedad. El aspecto individual de la operación es decisivo¹⁴: «los procesos de individualización en la construcción de esquemas de valores, en gran medida por la falta de referentes holísticos unánimemente admitidos, es una de las características mayores de la sociedad actual»¹⁵.

Cabría decir, como afirmaba el sociólogo Miguel Requena en su hipótesis, que cada cual elabora su universo simbólico religioso, pero, según J. Elzo, esta afirmación requiere matizaciones importantes.

Una lectura posible de este modelo individualista de construcción de la identidad religiosa es la de «la religión a la carta»: cada cual elige en el mercado religioso o para-religioso lo que le place, posiblemente según el criterio de comodidad, buscando la acogida cálida en determinados grupos religiosos, que funcionan como refugios frente a un entorno social competitivo y complejo. Este fenómeno es real entre los jóvenes, pero Javier Elzo afirma que no se podría sostener que ésta es la modalidad definitoria de la religiosidad juvenil actual. La hipótesis de la construcción individualizada de lo religioso también es posible leerla desde la búsqueda de una mayor exigencia y de un mayor rigor ético, ya que se puede comprobar esa hipótesis en los jóvenes que se denominan «católicos practicantes». No se trata, por tanto, en la vivencia de bastantes jóvenes de buscar una «religión de segunda división», sino que estamos ante un esfuerzo real de búsqueda de sentido, de actualización experiencial de lo transmitido por la familia, por la escuela y por la propia Iglesia, aunque el proceso no sea coronado por el éxito, visto desde el ámbito de la ortodoxia eclesial¹⁶.

«En resumen, la línea central de nuestro razonamiento (...) apuntaría hacia un modelo de religiosidad que, dentro de una relativa heterogeneidad (...), presentaría una dominante de construcción propia de la religiosidad donde, junto a la innegable influencia de la transmisión recibida -que es reconstruida-, hay que añadir una parte muy importante de elaboración propia realizada bajo la modalidad experiencial en sus relaciones cotidianas, con sus pares primordialmente, dando lugar a constructos relativamente heterogéneos. En unos casos es la pura religión a la carta que, generalmente, va unida a una religiosidad de tintes afectivos con escaso contenido -que puede ser en más de un punto incoherente desde los parámetros de la ortodoxia eclesial-, pero sin que se pueda decir que ésta sea la única ni, probablemente, la más importante de las modalidades religiosas»¹⁷.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 180-181.

¹⁵ *Ibid.*, 151.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 181.

¹⁷ *Ibid.*, 182.

2. Aspectos decisivos de la religiosidad de los jóvenes

Como podemos ver las dos hipótesis, que hemos expuesto, no son contradictorias entre sí. De hecho tienen puntos comunes. Pero pensamos que la hipótesis de la construcción individualizada de la experiencia religiosa tiene importantes matizaciones y sus conclusiones son más precisas, en la medida en que eso es posible en el campo de la sociología de la religión. Además hay que reconocer que el trabajo de campo realizado estaba programado por un estudio previo mucho más minucioso y por una experiencia profesional más dilatada en este tema de la religiosidad de los jóvenes. Naturalmente la actitud ideológica frente a la cuestión religiosa condiciona también significativamente la interpretación de los diversos autores.

Pero una hipótesis global sólo nos sirve como marco de referencia, como instrumento útil, pero limitado a la hora de enfrentarnos a la realidad cotidiana. Por eso resulta imprescindible conocer más en detalle ciertos aspectos de la religiosidad juvenil, que pueden hacernos replantear las orientaciones, los métodos de nuestras iniciativas pastorales para una eficaz transmisión de la fe.

Apertura a la dimensión religiosa: la fe en Dios

Al inicio de la década de los setenta se planteaba con ardor la cuestión de la reversibilidad o irreversibilidad de la secularización. En el fondo, la pregunta era: ¿tiene futuro la religión?. Se iba tomando conciencia de la tenaz persistencia de lo religioso y de la falta de un marco de referencia para valorar las diversas posibilidades de la religión en el futuro, según la dirección que fuera tomando el proceso de secularización¹⁸.

Pocos años más tarde (1976) ya se habla en Europa central de «signos del tiempo» cuando se analizan ciertos fenómenos de carácter religioso¹⁹. Sorprende la creciente atracción por las experiencias de ocultismo, por los cultos satánicos, por la magia negra o la parapsicología... Se siente perplejidad ante fenómenos tan complejos y difíciles de analizar. Su carácter irracional se explica como consecuencia de las ansias de evasión frente al omnipresente racionalismo científico-técnico. La significación religiosa de esos fenómenos no es grande, pero se contemplan como síntomas muy expresivos de la crisis de sentido e identidad que ya va sufriendo la sociedad burguesa.

¹⁸ Cf. P. L. BERGER, *Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte*, en: O. SCHATZ (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz 1971, 49-68.

¹⁹ Cf. H. HALBFAS, *Religion*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1976, 215.

Más decisivo se considera el interés creciente por la espiritualidad, por la meditación y el yoga, por el zen y la mística sufí, por la sabiduría oriental. Pero estas experiencias son vividas y promovidas en la esfera privada sin ninguna traducción en formas simbólicas que ejerzan un influjo social generalizado. Y ante las nuevas religiones y cultos sincretistas, de tintes mesiánicos y milenaristas, con utópicos mensajes de salvación, que ya entonces van surgiendo, sobre todo en Asia y América, aumenta el desconcierto de los sociólogos y la irritación no disimulada de algunos, que habían pensado que el tiempo de las religiones pertenecía al pasado²⁰.

Resulta imprescindible una actitud de discernimiento para poder percibir todos los mensajes de este complejo fenómeno. En medio de su ambigüedad es posible descubrir indicios de que el ser humano no se da por satisfecho con lo dado empíricamente. Se trasciende en sus interrogantes, en la búsqueda incesante de sentido, en la nostalgia por lo completamente Otro. Este resurgir del fenómeno religioso puede ser también un signo del deseo de un sentido total, de una sensibilidad mayor por la justicia y por la realidad integral del hombre.

Hay factores, que explican este resurgir religioso, como la experiencia de vacío e insatisfacción que invade al hombre en medio del consumismo, y la pregunta lacerante por el sentido de ciertas vidas, como la del anciano o del enfermo terminal, que en la sociedad de la eficacia y de la pura utilidad parecen no tener justificación ninguna. Otros motivos pueden ser el desencanto generalizado ante el hundimiento de ciertos mitos como la ciencia, las ideologías, la emancipación sexual. En un mundo de poderes anónimos y omnipresentes, de grandes estructuras y sistemas de todo tipo el ser humano se siente perdido y enajenado en su libertad y personalidad. Y brota el anhelo de lo trascendente en experiencias muy diversas y también ambiguas, pero que nos abren a la realidad de la dimensión religiosa del hombre, que puede ser oprimida o desviada hacia metas y objetivos de carácter inmanente, pero que no puede ser totalmente extirpada²¹.

A pesar de ciertas opiniones precipitadas, surgidas en el contexto de la discusión sobre la secularización, lo mítico, lo sagrado, lo místico, lo extático no han sido eliminados de la condición humana. El hombre no vive solamente de conocimientos científicos. Y, lejos de ser expresión de la miseria del hombre como pensaba Marx, este despertar religioso es un fenómeno típico de las

²⁰ Cf. *ibid.*, 133-136.

²¹ Cf. A. JIMÉNEZ ORTIZ, *Por los caminos de la increencia. La fe en diálogo*, Ed. CCS, Madrid ²1996, 124.

sociedades evolucionadas del mundo occidental. No es una protesta contra la miseria económica, sino una protesta contra la falta de sentido de las sociedades ricas, que aumentan sin cesar sus medios mientras padecen una ausencia creciente de fines. Es interesante comprobar que para muchos jóvenes lo religioso no es expresión de carencia psicológica o social, sino más bien de creatividad y de solidaridad con los otros²².

Según J. García Roca, el universo religioso de los jóvenes de hoy no se sostiene sobre el peso institucional de la Iglesia o sobre determinadas normas sociales, sino que se vincula cada vez más a demandas de significado y a preguntas fundamentales sobre la existencia. Aunque los jóvenes ya no viven en una sociedad en la que la iglesia forma la base del orden social, nadie duda de que entre ellos existe una búsqueda auténtica de sentido. Hay cansancio de una determinada civilización de carácter técnico, y una necesidad imperiosa de encontrar caminos de integración y armonía en un mundo confuso y fragmentado²³. Y a través de esta necesidad va penetrando, de forma discreta y casi anónima, el influjo de la llamada Nueva Era (New Age) entre los jóvenes²⁴.

En la religiosidad juvenil actual se detectan ciertas experiencias humanas significativas que rompen la rutina cotidiana, apuntando hacia la dimensión religiosa. Hay que saber apreciar en nuestros adolescentes y jóvenes la posible apertura a la trascendencia que implica su sentimiento de fascinación ante la «grandeza y belleza de la naturaleza y del mundo». Esta forma de religiosidad cósmica es reconocida como manifestación experiencial por un 50% de los jóvenes españoles. En estos tiempos de auge del ecologismo no es de extrañar esta vivencia juvenil. Quizá sea más sorprendente la importancia que tiene para los jóvenes la cuestión del «más allá» como apertura al infinito. Aparece como

²² Cf. C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Ed. Cristiandad, Madrid 1984, 244-245.

²³ Cf. J. GARCÍA ROCA, *Constelaciones de los Jóvenes. Síntomas, oportunidades, eclipses*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1994, 34.

²⁴ Frente a la fragmentación, dispersión, agresividad de nuestro tiempo, la Nueva Era está ofreciendo una propuesta de reconciliación y pacificación interiores, de una expansión de la conciencia más allá de sus límites aparentes, de una visión de la realidad que seduce y fascina: unidad y totalidad, superación del amor personal hacia una trascendencia englobante y dinámica, inserción orgánica del microcosmos del ser humano en el macrocosmos del universo, valoración de lo emotivo e intuitivo, elaboración de un sincretismo religioso hecho a la medida de los sueños y deseos del hombre. Y todo ello es propuesto en una atmósfera de acogida y calor humano. Y los medios que conducen a esa liberación y armonía interiores son la meditación, la experiencia mística, la vinculación íntima con el cosmos, la valoración de la ecología, la experiencia del propio cuerpo, el yoga, la danza, el redescubrimiento de saberes esotéricos y mitológicos. (Cf. sobre este punto A. JIMÉNEZ ORTIZ, *La increencia que nos acecha: el espejismo de una nueva religiosidad*: Estudios Eclesiásticos 67 (1992) 257-288; *New age: El espejismo de una religiosidad sin Dios*: Fomento Social 48 (1993) 67-93; *Por los caminos de la increencia*, 121-149).

un rechazo de la finitud, aunque las modalidades de lo que el más allá suponga resulten imprecisas²⁵.

Por otro lado, se ha comprobado algo muy significativo: casi 6 de cada 10 jóvenes afirman tener experiencias de oración, fuera del ámbito de la misa, frente a un 42% que dicen que no rezan nunca o casi nunca. Pero lo más importante es el hecho de que casi el 80% de esos jóvenes que oran, lo hacen en solitario, y la mitad en los momentos de dificultad. Esto viene a subrayar el individualismo en el que se mueve la juventud actual²⁶. ¿Y a qué Dios rezan?. En la cuestión de Dios los jóvenes dependen también del entorno cultural de la sociedad española. Según Rafael Díaz-Salazar, los españoles siguen manteniendo un nivel medio-alto de creencias, que en el caso de la existencia de Dios llega a ser muy elevado²⁷.

Desde la interpretación del sociólogo Miguel Requena se llega a la misma conclusión, pero matizada:

«El grado de creencia en Dios o, por mejor decir, la difusión de esa representación entre los jóvenes, no tiene en principio una correspondencia clara con la identificación religiosa de los jóvenes católicos. Así, mientras se producía entre los jóvenes una importante -y en ningún caso vacilante- transferencia a las filas del catolicismo no practicante, no se daba ninguna alteración digna de mención en la proporción de los que creen y de los que no creen en Dios (...). Los cambios acaecidos en la identificación religiosa no se producen, por tanto, como consecuencia de un replanteamiento significativo de las creencias»²⁸.

En el estudio de la Fundación Santa María las conclusiones de los análisis sociológicos son más ricas e iluminadoras. Según el profesor Javier Elzo es de gran importancia el hecho de que 7 de cada 10 jóvenes afirmen creer en Dios y en el Dios que se ha manifestado en Jesucristo. Las afirmaciones sobre la irreligiosidad de los jóvenes de hoy deben ser atemperadas ante datos tan rotundos²⁹. En una sociedad donde la dimensión religiosa tiene una incidencia social y personal menor que hace décadas, estas cifras atestiguan la presencia de

²⁵ Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 143-145. 177.

²⁶ Cf. *ibid.*, 157-161. 178.

²⁷ Cf. R. DÍAZ-SALAZAR, *La transición religiosa de los españoles*, 96: «La creencia en Dios es ampliamente compartida por los españoles (81%). Sólo el 13% niega la existencia de Dios. Las imágenes que los españoles tienen de Dios son las de un Ser superior de quien depende todo el mundo (28%), un Padre que nos ama y se preocupa por nosotros (25%), un Ser todopoderoso, creador y juez (23%)».

²⁸ M. REQUENA, *Juventud y religión en España*, 87.

²⁹ Sobre el contraste existente entre los datos y las conclusiones de algunos sociólogos acerca del aumento de la irreligiosidad de los jóvenes españoles, cf. A. DE MIGUEL, *o. c.*, 662.

lo religioso en un segmento claramente mayoritario de la juventud. Otra cosa será el influjo de esas creencias en la vida cotidiana.

Pero hay algo que llama la atención a la hora de evaluar el grado de acuerdo que lograban las distintas fórmulas que sobre Dios se presentaban al encuestado. La concepción cristiana de Dios, manifestado en Jesucristo, es la idea claramente mayoritaria con un 70%. Entonces ¿cómo se explica que una concepción inmanentista de Dios, como la que subyace a la afirmación «Dios es lo que hay de positivo en los hombres y mujeres», y una concepción cosmovitalista como la que resulta de la expresión «hay fuerzas o energías superiores en la vida de todos los hombres o mujeres» puedan alcanzar algo más del 50% de respuestas? Aquí surge la hipótesis del «bricolaje religioso» de los jóvenes, que está presente en ciertos aspectos del proceso de búsqueda individualizada de lo religioso. Sería un milagro que los jóvenes presentaran una coherencia doctrinal, que hoy está incluso ausente en el universo católico practicante, por el escaso peso de la Iglesia católica como factor de socialización, por las dificultades y carencias de las clases de religión y grupos de catequesis³⁰. Y esta apreciación nos enfrenta con un problema que consideramos acuciante: los contenidos de la fe.

La grave cuestión de los contenidos de la fe

En el mundo juvenil la fragmentación existencial, la exigua capacidad de aguante, el hábito de la gratificación inmediata hace a los jóvenes vulnerables y poco capaces de soportar la soledad o el fracaso. Buscan afanosamente a alguien que los ampare y que los guíe. Se desea intensamente «pertenecer a alguien», que dé solidez y fundamento a una personalidad altamente fragmentada y con poca consistencia psicológica. Se ansía amistad, encuentro, un refugio frente a las agresiones externas.

No importan con frecuencia cuáles sean los presupuestos y respuestas teóricas del grupo elegido, si en éste hay afecto y calor humano, si ofrece seguridad y protección. De esta forma las iglesias o comunidades religiosas no son juzgadas con frecuencia por su contenido de verdad. La pregunta por la verdad queda arrinconada. La elección de un grupo religioso se decide en bastantes casos por su capacidad de reacción frente a las necesidades individuales, en gran medida de tipo psicológico, por su utilidad inmediata para responder a deseos concretos de acogida, de seguridad y equilibrio personal.

Ya a finales de los años 80 se advertía en las encuestas sobre los jóvenes el hecho de la baja aceptación de dogmas que, en principio, deberían ser de obligada aceptación por quienes se dicen católicos. Según el sociólogo Miguel

³⁰ Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 149-155. 179.

Requena, los jóvenes se pueden autoidentificar como católicos practicantes y no admitir al mismo tiempo las orientaciones doctrinales de la Iglesia católica. Al igual que no se produce una correspondencia entre la autodefinición religiosa y el grado de cumplimiento ritual preceptuado, tampoco hay que esperar coherencia entre la identificación nominal y la confesión e interiorización de los dogmas³¹.

En palabras de Rafael Díaz-Salazar, para el conjunto de toda la sociedad española la desarticulación de un sistema de creencias compacto, trabado y homogéneo puede seguir profundizándose. Esta tendencia está reforzada por el creciente número de españoles que afirman que no existe una única religión verdadera, sino verdades y significados fundamentales que se pueden encontrar en todas las grandes religiones del mundo. Nos encontramos ante una religiosidad cada vez más desvinculada de un código dogmático rígido y conectada a razones de tipo vital y de tradición cultural³²; «Es esa nueva religiosidad heterodoxa, sincrética y personal, lo más novedoso en el panorama socio-religioso español»³³.

Sin embargo, esto no ha llevado, hasta ahora, a los jóvenes españoles a echarse en los brazos de las sectas. Solamente para un 6% las sectas corresponden a «formas religiosas válidas». Para el 28% se trata de grupos que «tienen poco de religioso y mucho de fantasía», mientras que para la gran mayoría, casi dos de cada tres jóvenes, «son un puro negocio». El juicio que tienen los jóvenes de las sectas en España es claramente negativo³⁴.

³¹ Cf. M. REQUENA, *Juventud y religión en España*, 89.

³² Cf. R. DÍAZ-SALAZAR, *La transición religiosa de los españoles*, 97-99. En *ibid.*, 99: «En 1989 sólo un 41% de españoles afirmaba que la religión verdadera era la cristiana (un 23,3% decía que lo era la católica)».

³³ J. L. RECIO-O. UÑA - R. DÍAZ-SALAZAR, *Para comprender la transición española. Religión y política*, Ed. Verbo Divino, Estella 1990, 288. Y esta nueva religiosidad sincrética y personal está creciendo en un terreno abonado: «Eclecticismo generalizado» podría ser la mejor definición extrínseca de la actual situación cultural: de todo un poco y todo bien mezclado e indiferenciado» (P. GONZÁLEZ BLASCO (dir.), *Religión*, en M. JUÁREZ (dir.), *V Informe sociológico sobre la situación en España. Sociedad para todos en el año 2.000*, vol. 1, Fundación Foessa, Madrid 1994, 774).

³⁴ Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 156-157. Según el censo de población de 1991, el 6% de los jóvenes de 15 a 24 años es, en números absolutos, una cantidad bastante apreciable: 365.800 jóvenes. En cuanto a la credibilidad que los jóvenes prestan a elementos «para-religiosos» se tienen los siguientes datos: el 42% piensan que hay o puede haber algo de verdadero en los horóscopos y en la astrología; el 35% opinan lo mismo de «las personas que curan gracias a su magnetismo o poderes especiales»; el 33% conceden alguna confianza a la predicción del futuro, leyendo las manos, echando cartas, etc. (Cf. *ibid.*, 155-156). A. DE MIGUEL opina que estos «residuos» mágicos son más una moda que verdaderas creencias de una religión sustitutiva (*O. c.*, 678).

Ciertamente en no pocos jóvenes, incluso autoidentificados como católicos practicantes, se comprueban incoherencias con el núcleo de la doctrina oficial católica, como, por ejemplo, no creer en la resurrección de Jesucristo: mientras que la afirmación «la resurrección de Jesús da sentido a mi muerte» recogía el 13% de respuestas positivas, la «reencarnación del alma en la otra vida» recibía el acuerdo del 17% de los jóvenes españoles³⁵. Es patente la fragilidad de la socialización religiosa, particularmente cuando se trata de contenidos, de los aspectos más cognocitivos e intelectuales de la transmisión de la fe. Se pregunta J. Elzo: «¿Consecuencia de la catequesis antropológica que no fue capaz de dar el paso de la dimensión introductoria, engarzada en la propia experiencia del niño, adolescente y joven, a la explicitación de contenidos?»³⁶.

A juicio de este sociólogo, estas incoherencias con la doctrina establecida responden, principalmente, al hecho de que los jóvenes no encuentran en la transmisión de esas creencias una traducción para su vida cotidiana. Pues un elemento central en la actual experiencia juvenil es que todo debe tener una traducción en su vida de cada día, que todo debe ser útil, en el sentido de que debe ser experimentado como algo vital e importante³⁷.

Por eso se detecta en las encuestas que las creencias religiosas no parecen tener un traslado real a la vida de los jóvenes españoles: hay poca relación entre los dogmas asumidos intelectualmente y los temas centrales de la vida del joven. Existe, sin embargo, un aspecto en el que las convicciones religiosas adquieren peso: en las experiencias «anormales», es decir, en los momentos difíciles o en las situaciones de alegría o felicidad. Esto es, las convicciones religiosas juegan un papel cuando se trata de estados psicológicos de los jóvenes ligados a situaciones problemáticas o significativamente positivas, pero no tanto cuando se trata de decisiones a adoptar en materia política, en la elección de pareja, en la utilización del tiempo libre o en la vida sexual de cada uno³⁸. Y estos datos nos plantean la pregunta ineludible de la función de la Iglesia como instancia orientadora en la vida de nuestros jóvenes.

Distanciamiento frente a la Iglesia como institución e instancia orientadora

En los últimos años se está produciendo, en la sociedad española, un deslizamiento creciente de los católicos hacia posturas y actitudes más secularizadas, con el consiguiente distanciamiento de las instituciones, símbolos, ritos, asociaciones y normas de pertenencia, que hasta ahora constituía el entramado

³⁵ Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 144-145.

³⁶ *Ibid.*, 153.

³⁷ Cf. *ibid.*, 181.

³⁸ Cf. *ibid.*, 165-168.

del catolicismo español. De los estudios realizados se concluiría que no es la cantidad de dogmas que uno mantiene la que hace que en España se le reconozca como creyente y que él mismo se tenga por tal. Tampoco es de importancia decisiva para eso la relación que uno conscientemente mantiene con la institución eclesiástica³⁹. La indiferencia ante los mensajes de la jerarquía católica, el desconocimiento de sus directrices, el abandono de sus normas, sobre todo en el terreno de la ética sexual, son síntomas de una cierta anomía religiosa que se ha ido apoderando de no pocos católicos⁴⁰. Parece ser que la tendencia ética de la mayoría de la población española sería la de un relativismo moral, lo cual deja sin base social la pretensión eclesial de ser la depositaria de una normatividad universalizable⁴¹.

Consecuentemente con estos fenómenos, la Iglesia ha perdido también importancia como instancia orientadora en la vida cotidiana de los jóvenes. Sólo el 4% de los jóvenes encuentran en la Iglesia orientación sobre ideas e interpretaciones del mundo, y sobre la vida diaria solamente el 3% se orientan según lo que propone la Iglesia. Las cifras en el ámbito de los católicos practicantes es igualmente muy baja: el 7% y el 6% respectivamente. No es en «la iglesia (sacerdotes, parroquias, obispos)» donde los jóvenes «piensan que se dicen las cosas más importantes para orientarse uno en la vida»⁴². El nivel de confianza en la Iglesia se sitúa entre las instituciones a las que se concede los más bajos niveles de confianza (sindicatos y parlamento)⁴³.

Pero lo más sorprendente entre nuestros jóvenes son las aparentes incoherencias que surgen cuando se plantea su pertenencia eclesial. Hay un 64% de jóvenes que están «más bien de acuerdo» con la frase «soy miembro de la Iglesia católica y pienso continuar siéndolo». Y al mismo tiempo nos encontramos que un 77% manifiesta que «no tengo necesidad de la Iglesia para creer en Dios», y el 55% afirman que «el hecho de ser miembro de una Iglesia no tiene mucho significado para mí». ¿Cómo se explica esto? Javier Elzo propone la hipótesis de las distintas resonancias en los jóvenes de los términos «Iglesia» y «miembro de la Iglesia». Sería necesario aclarar el sentido que los jóvenes conceden al

³⁹ Cf. A. TORNOS-R. APARICIO, *o. c.*, 27-32.

⁴⁰ Cf. P. GONZÁLEZ BLASCO (dir.), *V Informe Foessa*, 703.

⁴¹ Cf. R. DÍAZ-SALAZAR, *La Iglesia Católica*, en: S. DEL CAMPO (ed.), *Tendencias Sociales en España (1960-1990)*, vol. 2, Fundación BBV, Bilbao 1994, 265. A pesar de esto el mismo autor afirma como tendencia previsible la persistencia de la Iglesia como la mayor institución de referencia simbólica-ritual de España, e incluso la mayor institución social de pertenencia si la comparamos con otras instituciones macrosociales (*ibid.*, 249).

⁴² Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 172-173. Cf. también P. GONZÁLEZ BLASCO, *Los jóvenes y sus identidades*, en *Jóvenes españoles 94*, 61-63.

⁴³ Cf. F. A. ORIZO, *Integración en la sociedad*, en: *Jóvenes españoles 94*, 205-206.

hecho de pertenecer a la Iglesia. Es posible que en este punto pueda haber no solamente niveles diferentes de pertenencia, sino también, y sobre todo, contenidos y comprensiones distintos.

Puede darse un significado sociológico y cultural de pertenencia a la Iglesia católica como una de las señas de identidad del individuo que proviene de su biografía, de una historia compartida, sin que ese sentimiento de pertenencia tenga un significado particular en su vida cotidiana. Puede darse también un sentido de pertenencia a través de una práctica religiosa, no necesariamente cultural (p. ej. participar en las actividades de hermandades y cofradías), que tiene relevancia en su vida concreta⁴⁴. En ambos casos esa pertenencia eclesial sería compatible con desacuerdos profundos con las afirmaciones y orientaciones de la Iglesia⁴⁵.

Se da un divorcio entre las demandas más o menos explícitas de los jóvenes a la Iglesia y la oferta que hace ésta. Parece ser que los jóvenes plantean esencialmente demandas de sentido, buscan respuestas a sus necesidades cotidianas, mientras que perciben que la Iglesia responde imponiendo normas cuyo cumplimiento, en más de un caso, no entra en el universo de lo culturalmente plausible para muchos jóvenes⁴⁶.

Para el sociólogo Miguel Requena, el divorcio entre la juventud y la Iglesia en España responde también a elementos estructurales: la estructura demográfica del personal institucional de la Iglesia católica. La alta edad media de los sacerdotes coloca a la Iglesia en las peores condiciones para enfrentarse a los requisitos de flexibilidad, dinamismo y adaptabilidad que serían imprescindibles en este momento histórico. Los jóvenes se sienten así muy alejados de las posiciones y orientaciones eclesiásticas en un proceso de creciente distanciamiento, que tiene como consecuencia también la crisis vocacional. El profundo divorcio ideológico y ético desprestigia, según este sociólogo, a los ojos de los jóvenes la vocación sacerdotal. Unos sacerdotes cada vez más seniles se sienten incapaces de comunicarse con los jóvenes, y éstos se alejan cada vez más de la

⁴⁴ El 50% de los jóvenes no van nunca o prácticamente nunca a la iglesia. Un 17% tiene una práctica religiosa semanal y un 9% mensual. Pero lo sorprendente es que, mientras en los últimos años va descendiendo poco a poco la práctica semanal, está aumentando lo que podríamos llamar la asistencia eventual y circunstancial: un 24% de jóvenes van a la iglesia con ocasión de una romería, de una peregrinación, de fiestas (Navidad y Semana Santa), o con la finalidad de pedir ayuda en circunstancias difíciles (Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 168-172). En opinión del sociólogo de la Universidad Complutense, A. de Miguel (*o. c.*, 652), la práctica religiosa de los jóvenes será hoy menos frecuente, pero es más auténtica que la de sus mayores.

⁴⁵ Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 174. Sobre los tipos de católicos o variantes de la identidad cristiana hoy en España, cf. P. GONZÁLEZ BLASCO (dir.), *V Informe Foessa*, 697-702; y A. TORNOS-R. APARICIO, *o. c.*, 41-47.

⁴⁶ Cf. J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 174. 180.

institución eclesial, impidiendo así la renovación normal de sus miembros⁴⁷. Sería un círculo vicioso difícil de romper⁴⁸. Parece que los datos estadísticos llevarían a la conclusión de que la Iglesia comienza a dejar de ser una instancia relevante en la definición de las orientaciones morales de la juventud⁴⁹. En la opinión del sociólogo Miguel Requena:

«En la medida en que el curso de los años futuros no difiera de lo acontecido hasta ahora, es más que probable que asistamos a una generalización del catolicismo nominal entre la juventud, una forma difusa de religiosidad, apartada de la práctica de los preceptos e indiferente a las orientaciones y al magisterio de la Iglesia: el joven español de hoy, tras esos años decisivos de modernización, parece aceptar su condición nominal de católico con una marcada distancia de los compromisos ceremoniales que se le ofrecen desde la Iglesia»⁵⁰.

En palabras más matizadas del sociólogo Javier Elzo:

«En todo caso, lo que es preciso subrayar, como denominador común de la religiosidad juvenil, es la demanda de sentido, de utilidad, de respuesta a requerimientos personales y sociales más que el cumplimiento de determinadas normas cuyo contenido se les aparece, a lo mejor incomprensible, a lo peor caduco, irrelevante y no plausible. En este sentido, la demanda a la Iglesia la sitúan los jóvenes claramente en el ámbito de lo religioso como eco y respuesta a las preguntas primeras y últimas, tanto a nivel individual cuanto colectivo, y no como instancia normativa de códigos de conducta»⁵¹.

Conclusión

La profunda crisis cultural, en que está sumido Occidente desde hace ya tiempo, ha supuesto la desaparición de los horizontes globales, de los marcos de referencia últimos, de carácter ideológico o religioso, que ofrecían seguridad y un sentido totalizante. La socialización, la asunción progresiva de valores por los jóvenes, carentes de esos referentes en una sociedad secularizada y pluralis-

⁴⁷ Cf. M. REQUENA, *Juventud y religión en España*, 91. Es interesante comprobar que este distanciamiento no supone una actitud anticlerical. Cf. R. DÍAZ-SALAZAR, *La transición religiosa de los españoles*, 116: «A través de los datos ofrecidos en las mismas (encuestas) se comprueba (...) que la tradicional antirreligiosidad española, expresada a través del anticlericalismo y del ateísmo beligerante, es sumamente reducida. La cultura española antirreligiosa es escasísima a nivel de masas, aunque significativa entre ciertas elites intelectuales» (cf. *ibid.*, 117-127).

⁴⁸ Cf. R. DÍAZ-SALAZAR, *La Iglesia Católica*, 254: «La tendencia de este colectivo social (el clero católico) es la de la reducción numérica y el envejecimiento, a pesar del incremento relativo de vocaciones sacerdotales. Este hecho influye e influirá todavía más en el futuro de la socialización religiosa de los jóvenes, la cual se encontrará con mayores dificultades e inconvenientes».

⁴⁹ Cf. M. REQUENA, *Juventud y religión en España*, 79. 90; ID., *Juicios morales y prejuicios sociales*, en *Historia de los Cambios*, 226. 228-229; R. DÍAZ-SALAZAR, *La Iglesia Católica*, 261.

⁵⁰ M. REQUENA, *Juventud y religión en España*, 94.

⁵¹ J. ELZO, *La religiosidad de los jóvenes españoles*, 182.

ta, está teniendo lugar a través de procesos complejos, en los que prima la individualización: cada uno va estructurando su propio universo simbólico, seleccionando de la oferta existente aquello que le conviene, que responde a sus intereses e inquietudes existenciales, que le parece más verosímil o más justo, e incluso, más exigente de cara a su realización personal.

En España, la gran mayoría de los jóvenes son sensibles a lo trascendente, creen en Dios, en el Dios de la fe cristiana, a quien rezan, sobre todo de forma individual en momentos especialmente significativos para ellos, mientras descende paulatinamente la práctica religiosa institucionalizada. No se puede hablar de irreligiosidad de los jóvenes, pero sí de graves deficiencias en la coherencia interna de sus contenidos doctrinales y en su vinculación eclesial.

En la configuración de su experiencia religiosa nuestros jóvenes, en un gran número, prescinden o están al margen de las iniciativas e intervenciones educativas de la Iglesia. Esta ha visto disminuir aceleradamente su papel como instancia orientadora. En la vida cotidiana los jóvenes buscan respuestas a sus demandas existenciales de sentido y de seguridad, y tienen la impresión de que la Iglesia no responde a sus necesidades más acuciantes. Corremos el riesgo de que la generación actual de jóvenes, que asume mayoritariamente el valor religioso y que se siente vinculada, por historia y sensibilidad, a la fe cristiana, viva, en gran parte al margen de las orientaciones, del influjo y de la vida comunitaria de la Iglesia, con el peligro de desembocar en una religiosidad difusa, descomprometida y, en algunos casos, de tintes irracionales.

ANTONIO JIMÉNEZ ORTIZ