

DIA.

De la transmisión a la reapropiación de la fe

1. Prólogo

Agradecimientos. Invitación de vuestro presidente Alfredo Abad.

2. Introducción. ¿De qué hablamos cuando decimos "transmitir" la fe?

DIA.

El lema que habéis elegido para este LXXIX Sínodo General es "Comunidades sanadoras: la transmisión de la fe". Cualquiera que haya curioseado al respecto habrá podido comprobar que estos días os guía una preocupación: la promoción de una Iglesia intergeneracional.

No habéis elegido un tema menor. Lo que parece:

1. Una aceleradísima tercera ola de secularización que se caracteriza por el desconocimiento del pasado y la indiferencia hacia el cristianismo. Ya no compartimos una cultura religiosa, ni estamos en el escenario de cristiandad.
2. Un creciente desinterés de las generaciones más jóvenes por la creencia religiosa o la pertenencia eclesial. Las iglesias de vacían de jóvenes, y esto no solo sucede en el caso de las llamadas "iglesias históricas", también en el caso de las segundas generaciones pentecostales.
3. Las enormes dificultades que los pastores y las pastoras perciben a la hora de transmitir la fe y animar a la participación activa a adolescentes y jóvenes. No compartimos un lenguaje, ni un universo simbólico.
4. La proliferación de las llamadas "religiones de sustitución", como la ecología, el deporte. O las múltiples formas de espiritualidad que beben sui generis de las tradiciones hinduistas o budistas. ¿Queda espacio entonces para la espiritualidad cristiana?

...todo ello ha hecho saltar las alarmas. Se multiplican los estudios sociológicos sobre la actitud de la juventud hacia la fe cristiana y la pertenencia institucional.

Voy a emplear a lo largo de esta presentación la expresión "transmitir la fe", que también aparece en el lema del Sínodo. Pero, ¿acaso se puede transmitirse la fe?

Unos negarán la posibilidad misma de transmitir una decisión que tiene lugar en lo más íntimo del ser humano, que responde a la llamada personal de Dios. Otros, siguiendo alguno de los muchos y diversos modelos teóricos ideados para explicar el fenómeno, afirmarán que sí y enfatizarán la importancia de la conversión, de la socialización, el balance entre coste y beneficio de las decisiones personales, etc.

Como espero poder explicar, más que de transmisión deberíamos hablar de "reapropiación", ya que nos encontramos en un momento histórico que se

caracteriza, entre otros, por las características que voy a compartir esta mañana, en el que los y las jóvenes tienen formas de ver la vida (que incluye la fe) que les son propias, y son las que son.

Posiblemente, cuando empleamos esta expresión, en nuestra reflexión incluimos cuestiones problemáticas diversas:

1. Resolver las dificultades que encontramos en el contexto actual a la hora de transmitir los contenidos de la fe, la tradición eclesial (liturgia, símbolos...), etc.
2. La necesidad de crear las condiciones de posibilidad para que el encuentro de fe personal y el compromiso eclesial tengan lugar.
3. Evitar la desvinculación de las generaciones jóvenes respecto de sus comunidades.

Permitidme que trate de arrojar algo de luz sobre un tema que tiene muchas aristas. En primer lugar, desde algunas intuiciones que proporciona la sociología de la religión, ámbito en el que estoy trabajando (mirada macro). En segundo lugar, a partir del análisis que se ha hecho de la situación de la juventud en EE.UU. (mirada micro).

Itinerario: datos-claves de análisis-reflexión-acción pastoral.

No voy a inventar la pólvora, ni pretendo realizar un análisis de vuestra realidad eclesial. Las reflexiones que expondré a continuación son fruto de mi labor académica y de mi experiencia pastoral; necesitaréis validarlas y generar vuestras propuestas pastorales inculturadas en vuestras respectivas congregaciones.

Mi modesta contribución solo busca acompañaros hasta el dintel de la puerta que como IEE deberéis traspasar.

3. **DIA.** Mirada macro. Una mirada general a nuestra sociedad contemporánea. Jóvenes, creencia y pertenencia religiosa

3.1. **DIA.** Algunos datos estadísticos cuantitativos

¿Qué datos deberíamos manejar para la reflexión pastoral posterior? Comenzaremos por los que nos ofrece la sociología de la religión en los estudios más recientes. Pero ¡que no cunda el pánico! Esto no pretende ser una tediosa conferencia más sobre la maldad de la secularización en las sociedades contemporáneas o los muchos defectos que tiene la juventud de hoy día.

Solo espero compartir algunos datos y claves de análisis que nos ayuden a la reflexión y la acción pastoral.

3.1.1. Confesión religiosa de la juventud en España

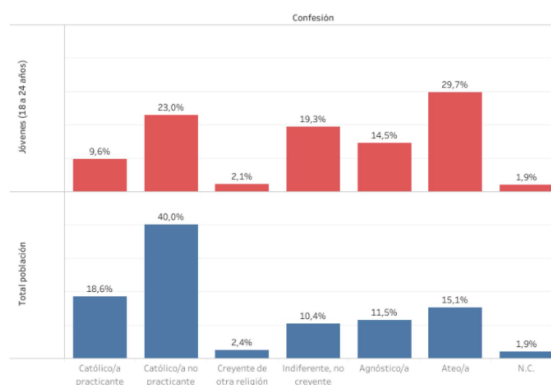
DIA. Este bloque ofrece información sobre cómo se define la juventud en materia de creencia religiosa en España.

Fuente: Elaboración propia a partir de los microdatos del Barómetro mensual del Centro de Investigaciones Sociológicas (julio de 2021).

Pregunta: ¿Cómo se define Ud. en materia religiosa: católico/a practicante, católico/a no practicante, creyente de otra religión, agnóstico/a, indiferente o no creyente, o ateo/a?

El 34,7% de los/las jóvenes en España se define católico/a o creyente de otra religión, frente al 61% del conjunto de la población.

Ya en 1994, el estudio realizado por la Fundación Santa María apuntaba que las creencias religiosas no inciden en otros aspectos de la vida de los jóvenes (por ejemplo: la elección de pareja, 10%; decisiones en materia política, 6%) más que en los estrictamente religiosos. **Ahora bien: en los momentos difíciles de crisis personal (40%), o en los acontecimientos especialmente alegres (18%), los jóvenes reconocían que sus convicciones religiosas ejercían cierta influencia.** El clásico papel o función de la religión como soporte y consuelo para el hombre en circunstancias de angustia, depresión o soledad, sigue siendo algo real para los jóvenes españoles.



3.1.2. Sentimiento religioso y espiritual de la juventud en España

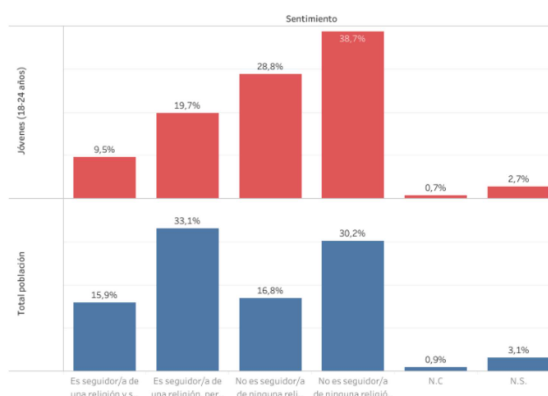
DIA. Este bloque ofrece información sobre el sentimiento religioso y espiritual de los jóvenes residentes en España de entre 18 años y 24 años, comparándolo con la sociedad en general.

Fuente: microdatos del Estudio 3194 sobre Redes Sociales (I) / Religión (III) (ISSP) de 2018 del Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pregunta: ¿Cuál de las frases siguientes se ajusta mejor a lo que Ud. siente?

El 28,8% de los/las jóvenes declara no seguir ninguna religión, pero se **considera una persona espiritual**, interesada en lo sagrado o lo sobrenatural. Ahora bien: esa espiritualidad no se corresponde necesariamente con los modos "convencionales" cristianos, debido a la importancia que la individualización y la autonomía han cobrado entre la población en general, y la juventud en particular.

En una relación evidente, pero cuya dirección de causalidad no es fácil de determinar, la posición religiosa de los jóvenes aparece correlacionada con la mayor o menor frecuencia de los planteamientos existenciales. Según el estudio *Jóvenes 2000 y Religión*, un 30% de los jóvenes encuestados se plantea con frecuencia los grandes problemas de la vida (el sentido de la vida, el mal, la felicidad, el dolor, el fracaso, etc.); en el extremo opuesto, un 25% asegura no plantearse estas cuestiones. En medio, un sector formado por casi la mitad de los



jóvenes que se plantean sólo algunas veces estas cuestiones. Llama la atención la mayor inquietud existencial de las mujeres sobre los varones, y cómo va creciendo dicha inquietud a medida que pasan los años: los mayores de 18 años se enfrentan a estos problemas con una frecuencia que casi duplica a la del grupo de adolescentes de 13 y 14 años.

3.1.3. Grado de religiosidad de la juventud en España

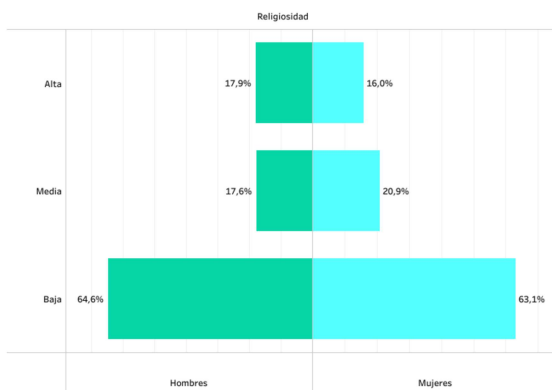
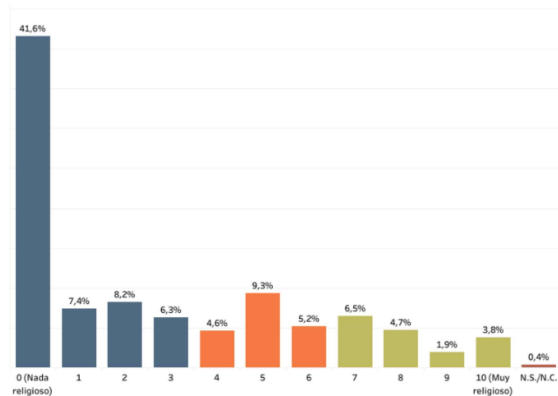
DIA. Este bloque ofrece información sobre cómo se define la juventud en materia religiosa.

Fuente: Elaboración propia a partir de los microdatos del Barómetro Juvenil sobre discriminación y tolerancia hacia la diversidad de 2019 del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud.

Pregunta: "¿Cómo te definirías en materia religiosa? Situándolo en una escala de 0 a 10, en el que 0 significa "nada religioso/a" y 10 "muy religioso/a". El rango de religiosidad baja es el de 0-3, media de 4-6, y alta de 7-10.

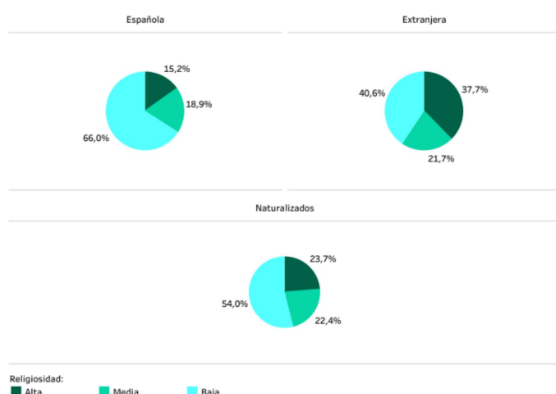
En una escala de 0 a 10 (en la que 0 significa "nada religioso" y 10 "muy religioso") casi el 70% de la juventud se sitúa en opciones de menor religiosidad (entre 0 y 4).

Posiblemente, la gráfica más desoladora, pero detrás hay un modo de entender qué significa "ser religioso" que exigiría un amplio análisis.



DIA.

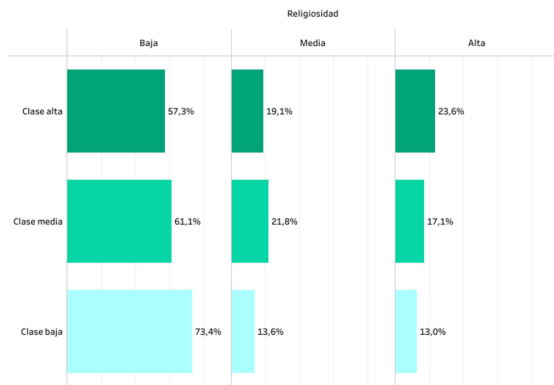
A. Datos desagregados por sexo: apenas hay diferencias.



B. Datos desagregados por

nacionalidad: mayor grado de religiosidad en extranjeros

DIA.



C. Datos desagregados por estatus socioeconómico: menor grado de religiosidad en clase baja.

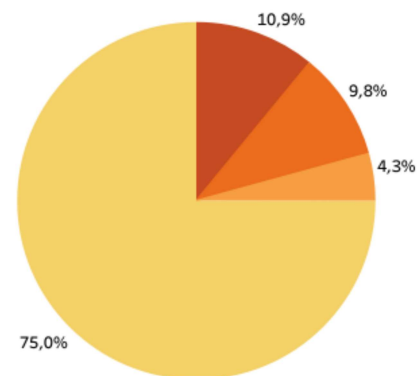
3.1.4. Pertenencia a asociación religiosa

DIA. Este bloque ofrece información sobre la pertenencia a parroquias u otro tipo de asociación religiosa por parte de la juventud en España.

Fuente: Elaboración propia a partir de los microdatos del Barómetro Juvenil sobre discriminación y tolerancia hacia la diversidad de 2019 del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud.

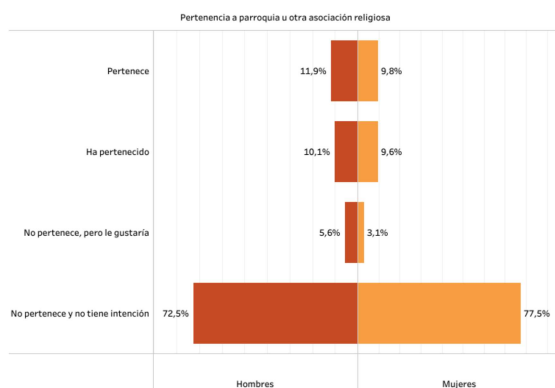
Pregunta: Las personas, algunas veces, pertenecen a ciertos grupos o asociaciones. Para cada uno de los grupos que te voy a leer a continuación, dime, por favor... [Una parroquia u otro tipo de asociación religiosa]

El 20,7% de la juventud en España pertenece o ha pertenecido a una parroquia u otra asociación religiosa, y el **4,3% afirma que no pertenece a ninguna, pero le gustaría.**

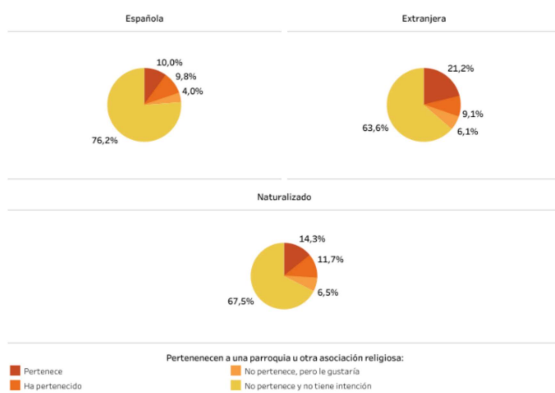


Pertenencia a parroquia u otra asociación religiosa

- Pertenece
- Ha pertenecido
- No pertenece, p..
- No pertenece y ..

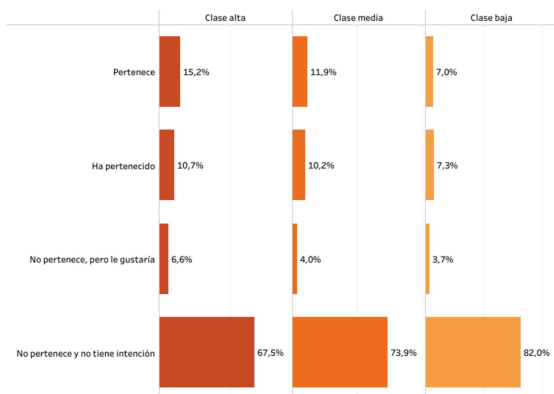


A. Datos desagregados por sexo: pocas diferencias.



DIA

B. Datos desagregados por país de nacimiento: mayor desinterés en locales.



C. Datos desagregados por estatus socioeconómico: de nuevo menos en clase baja.

3.2.DIA. Claves de análisis

3.2.1.DIA. La pérdida de credibilidad de las instituciones

3.2.1.1. La pérdida de credibilidad de lo institucional en la sociedad

Si levantamos la vista más allá de nuestras preocupaciones eclesiales, descubrimos que nuestros conciudadanos desconfían de la burocracia y de lo institucional en general, lo que produce respuestas similares en ámbitos diversos. Los autores Heelas y Woodhead (2005) nos ofrecen la siguiente tabla.

	EXTERNO, COLECTIVO, MORAL	INTERNO, INDIVIDUAL, EXPERIMENTAL
Salud	Modelo biomédico, atención estrictamente clínica	Ideología del bienestar, autocuidado, holismo
Religión	Religiosidad colectiva, adscripción a una identidad religiosa, énfasis moral	Espiritualidad subjetiva y vitalista, múltiples identidades y creencias, experimentación
Familia	Familia disciplinaria basada en roles tradicionales	Familia expresiva basada en lazos emocionales
Trabajo	Estructura jerárquica de mando; cada uno tiene su lugar/rol.	Sistemas fluidos centrados en el individuo-trabajador, el trabajador es animado a “desarrollarse” en un ambiente de aprendizaje continuo.
Educación	Enseñanza autoritaria basada en contenidos teóricos	Educación en competencias/habilidades
	Sindicatos, partidos políticos	Asociaciones voluntarias
Relaciones	Comunidades, pertenencia a grupos específicos organizados	Redes, interacciones que dan salida a subjetividades plurales
Ética	Ética del Bien Común	Ética subjetiva: “¿funciona esto para mí?”

Elaboración propia

Tabla 1: “Desplazamientos del lugar de la autoridad y de la fuente de validación del conocimiento”

DIA. ¿A qué se deben estos fenómenos paralelos? Estos autores apuntan dos desplazamientos:

- 1. Primer desplazamiento: de dónde emana la autoridad de esa institución.** En el caso de las Iglesias cristianas, frente a una autoridad institucional que imponía un conjunto de normas o creencias, las personas deciden qué toman y qué dejan. Como veremos, nuestros jóvenes deciden a partir de una legitimidad que nace de su propia subjetividad y de la experiencia vivida.
- 2. Segundo desplazamiento: el modelo de verdad y de validación del creer.** En nuestro caso, se pasa de la adhesión a una verdad externa que a menudo viene dada cultural o socialmente, o bien sancionada por un "experto", a la búsqueda de una verdad interna, sobre uno mismo y para uno mismo, centrada en el propio proceso de experimentación y expresión personales.

3.2.1.2. **DIA.** *La pérdida de credibilidad de las Iglesias cristianas*

Si volvemos la mirada al cristianismo en Europa y en algunos países latinoamericanos como Chile, Uruguay o Argentina, en las últimas décadas se ha puesto en evidencia el retroceso de las Iglesias institucionales en la sociedad europea frente a otras formas del creer que no sienten la necesidad de pertenecer a institución eclesial alguna. Asistimos a un desencanto creciente por las religiones monoteístas, causado, explica F. Lenoir, por lo que llama “el drama de los monoteísmos”:

al no dejar de calificar a Dios y de decir lo que es y lo que quiere, han terminado cosificándolo y cayendo finalmente en la idolatría que al parecer combatían.

La socióloga D. Hervieu-Léger considera que se ha deslegitimado la pretensión de la religión como sistema global, que pretende dar sentido a toda la experiencia humana, individual y colectiva. De ahí el interés creciente por formas de religiosidad al margen de lo institucional ha puesto de moda la ya clásica fórmula de la socióloga inglesa Grace Davie, *believing without belonging*.¹

La autora llamaba la atención 35 años atrás la atención sobre un fenómeno extendido por toda Europa: si preguntáramos aleatoriamente a un grupo de ciudadanos cualquiera si cree en Dios, posiblemente un 70% de las respuestas serían afirmativas. Pero si cambiáramos la pregunta por la de si cree que Jesucristo es el Hijo de Dios, dicho porcentaje bajaría considerablemente. Es decir: cuanto más indefinida sea la pregunta, mayor porcentaje de *creyentes*; cuanto más confesional resulte, menor grado de identificación con la misma.

Efectivamente, el mismo fenómeno que observamos en referencia a las creencias se produce en cuanto a la pertenencia a las Iglesias institucionales, tal y como veíamos en los datos presentados anteriormente.

3.2.2.DIA. La tercera oleada de secularización en Europa: la indiferencia

Se acusa al proceso de secularización de esta grave crisis que viven las Iglesias en la Europa contemporánea. Para algunos, la crisis de las iglesias cristianas no hace sino confirmar la crisis más general del sentido religioso en nuestras sociedades contemporáneas y provoca una reacción defensiva en los creyentes.

Para otros, sin embargo, esta descubierta "ciudad secular" –por emplear el término del teólogo bautista Harvey Cox– que escapa al control de las instituciones religiosas abre el cristianismo a nuevas posibilidades, al liberarlo de convenciones religiosas irrelevantes para el aquí y ahora, y devolver así su autenticidad al mensaje evangélico. En la línea del último Bonhoeffer, este cristianismo secular es una opción creyente, un cristianismo adulto:

No nos toca a nosotros predecir el día -pero este día vendrá- en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la palabra de Dios de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizá totalmente arreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo... Hasta entonces, la actividad de los cristianos será oculta y callada; pero habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios.

Sea cual fuere nuestra posición al respecto, no cabe duda de que, en nuestras sociedades contemporáneas occidentales, la religión no es un factor determinante en la vida social. Más aún, hemos pasado del anticlericalismo a la pérdida de peso de las Iglesias, y ahora nos encontramos en la llamada "tercera oleada", en la que los jóvenes –como la sociedad en general– se caracterizan por el

¹ G. Davie (1994). *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell. Lo que ha hecho fortuna no ha sido el título de la obra, sino su famoso subtítulo, convertido ya en una expresión acuñada por la sociología de la religión.

desconocimiento del cristianismo y una clara indiferencia hacia todo lo que suene a "religioso".

Cito a Juan María González-Anleo (2016, 324s):

Finalmente, la tercera oleada, la contemporánea, marca una lejanía en relación a la religión y a la Iglesia, llevando a cabo una extirpación de las raíces religiosas de la cultura. A finales del siglo pasado y principios de este, estalla el número de indiferentes, de agnósticos y de ateos, pasando a una fase en la que ya no impera el odio (como tantos siguen empeñados en creer, probablemente porque quien odia, como sabe cualquiera que haya tenido cualquier tipo de relación afectiva extinguida, aún conserva, aunque sea en lo más profundo, algo de amor o por lo menos los escombros de este entre las raíces) sino su verdadero opuesto: el desconocimiento y la indiferencia. Se trata, en opinión de Pérez-Agote, de una crisis total, de la pregunta religiosa misma, de la religiosidad, con la exculturación como proceso por el cual la cultura va perdiendo sus raíces católicas como rasgo característico.

3.3.DIA. Para la reflexión. La secularidad como oportunidad

3.3.1.DIA. Una llamada al cultivo de la espiritualidad

La paradoja de la secularización es que, si por un lado, se aprecia un gran declive de las religiones históricas, por otro se ha producido una complejización del fenómeno religioso que va siendo sustituido o complementado por la espiritualidad. Hoy día, suena mejor "ser espiritual" que "ser religioso".

En línea con esta apreciación, el profesor de la Universidad de Deusto José Arregui publicó en 2007 una obra en euskera traducida posteriormente al castellano que considero ilustrativa al respecto. En su obra *Jainkoaz galdezka*² entrevistó a cuarenta escritores vascos acerca de Dios, en el marco de un proyecto de investigación más amplio. Arregui ofreció a los cuarenta escritores un mismo formulario de cinco preguntas, en el que constaban las dos siguientes: "¿En qué 'dios' no crees?" y "¿En qué Dios crees, si crees?".

Patxi Zubizarreta responde:

Tengo la impresión de que la religión es un tema tabú; también el sentimiento religioso. Pienso que estamos en una gran encrucijada, y que evitamos ese tema. [...] Diría que los escritores sentimos una impotencia, que nos imponemos una especie de autocensura. Y es extraño, pues diría que hay dos cuestiones principales: la religión y el sexo.

A la segunda pregunta responde la poetisa Itxaro Borda:

² J. Arregi, *Jainkoaz galdezka. 40 euskal idazleren erantzunak*. Alberdania, Irún, 2007¹.

Cuando muere alguien del pueblo o de la familia –padre o madre–, entonces me vuelve a la mente la idea de que hay algo para aliviar la tristeza, para sostenerme. Cuando, de lo hondo de la pena, entre lágrimas, cantamos *Zerua, zerua, zerua saritzat* [cielo, cielo, cielo como recompensa], me siento tocada en lo más profundo. Algunas veces. La semana pasada volví de recorrer durante diez días una ruta de montaña del GR 10 y, sin darme cuenta, al cruzar una iglesia o antes de emprender una dura cuesta, hacía una oración, tal vez a dios, para que me ayudara a pasar la cumbre lo mejor posible. Después de conseguirlo, sorprendía a mi espíritu dando gracias.

En opinión de Arregi, la figura que está en auge es la del agnóstico, los que no saben si creen o no en Dios, pero que están abiertos a la trascendencia; sobre todo, depende de lo que se entienda por Dios, tal y como manifiesta la respuesta de Juan Kruz Igerabide:

Para algunos, dios es la respuesta total; para otros, es pura pregunta; para otros, nada. **Yo estoy ahí en medio: en la pregunta.** A eso algunos le han llamado agnosticismo; yo no; prefiero llamarlo ‘el deseo de ver del ciego’. Claro, esas respuestas se prestan a una fácil ironía, pero también la ironía es un modo de despertar. La respuesta de la ciencia nos deja ante un muro; la pregunta sobre Dios nos lleva a saltar más allá del muro: ¿al vacío?, ¿a la absoluta plenitud? Depende de la experiencia mística que haya tenido el que se ha atrevido.

Dos de las conclusiones a las que Arregi llega tras su investigación directamente relacionadas con nuestro tema son:

Dios deja de ser ‘creíble’ en la misma medida en que se ‘institucionaliza’, se encierra en una fórmula dogmática, se liga necesariamente a una imagen o se pone del lado de una organización cualquiera con preferencia sobre otras. La fe en Dios no consiste en ‘creer’ esto y aquello acerca de Dios, pero Dios es tanto más ‘creíble’ cuanto más libre y versátil es su imagen, cuanto más libertad de pensamiento inspira, cuanto más comunión en la diferencia promueve.

La misma unanimidad que se da en el reconocimiento de Jesús se da prácticamente en el rechazo de la iglesia como sistema religioso, aferrado a los dogmas y aliado con el poder. Si estos escritores representan a nuestra sociedad, hemos de decir que nunca ha sido más grande la sima que separa a esta iglesia institucional no solamente de los ‘increyentes’, sino incluso de la inmensa mayoría de los creyentes.

No cabe duda de que la juventud siguen aspirando a trascender lo cotidiano, a dar sentido a la existencia individual y colectiva. Dicho con otras palabras, la

falta de interés por “lo religioso” no equivale al desinterés espiritual de los jóvenes.

Sin embargo, nuestro discurso parece estar muy lejos de responder a esa necesidad de trascendencia, porque está formulado en un lenguaje solo apto para personas socializadas en el contexto protestante/evangélico. Esa “intraducibilidad” del lenguaje religioso también se aprecia en la pérdida de valor y/o de sentido de nuestros ritos y celebraciones, en especial del bautismo. La amenaza de irrelevancia de nuestras celebraciones está muy presente en los jóvenes.

3.3.2.**DIA**. Propuesta de sentido. De la salvación del pecado a la búsqueda de sentido

Los jóvenes también profesan el deseo más profundo, el que discurre por debajo de los mil deseos concretos, ese deseo que no tenemos, sino que somos, y que solemos expresar como “deseo radical de felicidad o plenitud” y como “necesidad de sentido”.

El descubrimiento de ese substrato pone de manifiesto un amplio terreno de experiencias humanas en las que los jóvenes toman conciencia de ello. Ejemplos:

1. ¿Por qué se da el paso de la nada al ser? ¿Por qué el ser y no más bien la nada?» Al ser humano no le basta ser, sino que necesita ser bueno; no le basta vivir, sino que su vida tenga sentido y valor y sea una vida feliz. En ese terreno común se basa la posibilidad de comunicación de la fe, incluso con quienes parecen indiferentes a la fe.
2. Experiencia estética. En este caso se trata de la «capacidad de emoción ante el espectáculo de las cosas»; del «estremecimiento ante la belleza».
3. Como tercera manifestación del mismo substrato de lo religioso, cabe aludir a la «experiencia del problema que somos para nosotros mismos», experiencia que pone de manifiesto la contradicción que comporta el ser del sujeto. un mundo en el que nada le socorre frente a la cuestión que le plantea el hecho mismo de ser sujeto y de ser un sujeto finito, que se expresa en preguntas como: «¿por qué soy yo?», «¿por qué yo?», «¿por qué haber nacido?», «¿por qué vivir?»

En la realización efectiva del aspecto de la transmisión de que venimos hablando, cabe anotar que contiene diversos aspectos: en algunos casos, puede consistir en abrir al destinatario de la transmisión a la realización de tales experiencias; en otros, en ayudarle a interpretarlas, identificando la realidad implicada en ellas; en otros, en colaborar en el desarrollo de tales experiencias ayudando al sujeto a llegar a su nivel más profundo, en el que se anuncia el Absoluto, el Infinito que los creyentes identificamos como Dios.

3.4.**DIA**. Pistas para la acción pastoral

Hervieu-Léger afirma que la religión funciona como "reserva de símbolos y capital de sentidos". Por razones diversas, las Iglesias hemos ido perdiendo ese capital.

Se impone la **negociación y el empoderamiento de la juventud**. La comunidad transmite la fe a los adolescentes, pero éstos transmiten a su vez una fe revisada que exige negociar la tradición.

Creatividad para poner en valor la tradición eclesial

Creatividad para poner en valor la tradición eclesial. Canales vinculados a la promoción de la cultura, organización de eventos, recuperación de la memoria de figuras del pasado... Una fe relevante que no disocie la liturgia de la vida, la espiritualidad del compromiso.

Creación de “entornos seguros” que animen a plantearse los grandes interrogantes

Generar "entornos seguros" que faciliten la apertura a los "grandes interrogantes", en los que los jóvenes puedan plantear sus dudas, etc. Orientación de su formación hacia el bien común.

Animación de formas de espiritualidad convencionales ¡y “no convencionales”!

Animar el cultivo de la espiritualidad mediante actividades no regladas o informales, que no siempre transcurrirán por los cauces "convencionales" de la propia tradición eclesial. Aperturas a formas de meditación, actividades al aire libre...

4. DIA. Una mirada enfocada a las iglesias cristianas. Jóvenes en la iglesia

4.1.DIA. Algunos datos cualitativos

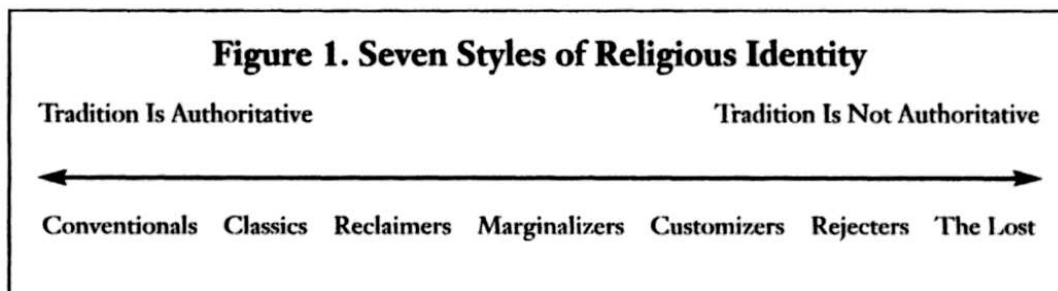
4.1.1.DIA. Niveles de pertenencia

De lo que hemos dicho hasta ahora se desprende que no es posible comprender la realidad de los cristianos/as en el mundo actual atendiendo a una clasificación simple del tipo "estás dentro, estás fuera". De hecho, los jóvenes —y la sociedad en general— se sitúa en un modelo de círculos concéntricos que van de la identificación absoluta a la pertenencia más fluida... e intermitente.

En este caso voy a compartir los resultados del estudio realizado por Carol E. Lytch en su obra de 2004 *Choosing Church: What Makes a Difference for Teens*. La socióloga y educadora norteamericana analizó tres congregaciones cristianas de la ciudad de Louisville:

1. Parroquia católica. La iglesia de la transfiguración de nuestro Señor.
2. Iglesia evangélica. La megaiglesia Riverland Heights.
3. Iglesia metodista. Primera iglesia metodista de Louisville.

A pesar de las enormes diferencias de orden eclesiológico, de vivencia espiritual, etc. que existen entre las tres, Lytch observa siete niveles de pertenencia comunes, que van de mayor a menor grado de adhesión e identificación (Lytch 2004:11s):



1. *Conventionals*. Quienes asumen en su totalidad su tradición religiosa sin cuestionamientos previos.
2. *Classics*. Quienes pertenecen y se autoidentifican como cristianos “x” tras un tiempo de lucha y reflexión personal.
3. *Reclaimers*. Los que se alejan por un tiempo de la iglesia y regresan como jóvenes adultos.
4. *Marginalizers*. Asumen las creencias propias y asisten a las celebraciones, pero su fe no ocupa un lugar central en su itinerario personal vital.
5. *Customizers*. Seleccionan las creencias y deciden autónomamente el modo de participación en la comunidad. Asumen creencias de otras tradiciones religiosas, de la cultura popular...
6. *Rejecters*. Quienes rechazan críticamente su tradición religiosa.
7. *The Lost*. Jóvenes que no han sido bien socializados, por lo que no tienen suficientes elementos de juicio para optar en un sentido o en otro.

4.1.2. **DIA**. Identidades cristianas de la juventud actual

Pero aquí no termina la complejidad que caracteriza la identidad de la juventud cristiana en la actualidad. Junto a los grados o niveles de pertenencia, también debemos tener en cuenta los múltiples modos o modelos de autoadscripción a las iglesias de los y las jóvenes.

La socióloga francesa D. Hervieu-Léger ofrece una tipología que agrupa las búsquedas personales de construcción de la propia identidad religiosa de los jóvenes actuales. A falta de una instancia externa, institucional, que valida el creer, los jóvenes se sitúan en el cristianismo privilegiando alguno de los cuatro componentes siguientes: 1) lo comunitario, 2) lo ético, 3) lo cultural y 4) lo emocional:

1. La identidad se organiza en torno a lo emocional y lo comunitario, originando un tipo de jóvenes que encarnan un «cristianismo afectivo».
2. El segundo tipo de jóvenes se organiza en torno al eje cultural y comunitario y da lugar a un «cristianismo patrimonial» que conjuga la conciencia de la pertenencia comunitaria y la de la posesión de una herencia cultural.
3. El tercer tipo de religiosidad juvenil, construida en torno a la dimensión ética y emocional, origina el «cristianismo humanitario».

4. El cuarto, basado en los aspectos éticos y comunitarios, da lugar al «cristianismo político».
5. Una última forma de identificación, producto de la conjugación de la dimensión ética y la cultural, produce un «humanismo referido a la tradición cultural cristiana», tipo en el que la dimensión religiosa puede quedar casi volatilizada.

La conclusión es clara: no existe un único modo de autodefinirse como cristiano/a. Diferentes identidades cristianas, pluralidad de posibles identificaciones que los jóvenes actuales persiguen y logran, en su intento de construir con recursos propios una identidad cristiana que les resulta imposible recibir perfectamente hecha de la institución religiosa o de la propia familia.

4.2.DIA. Claves de análisis

4.2.1.DIA. La cadena de transmisión se ha roto

La religión ya no forma parte del proceso de socialización en nuestras sociedades occidentales. "El proceso de transmisión de las tradiciones religiosas está gravemente precarizado", escribe un sociólogo protestante de la religión. Una prestigiosa socióloga se refiere a "una constatación masiva: la crisis de la reproducción institucional de lo religioso"; una crisis "que es subrayada por todos los trabajos sobre la relación de los jóvenes con la religión".

Ejemplo:

- Antes, la cuestión era si te bautizabas o no, si te confirmabas o no, si asistías a la iglesia o no. Ahora, el cuestionamiento es más radical: ¿por qué bautizarse, por qué confirmarse, por qué asistir a la iglesia?

Pero, como veíamos antes respecto de la pérdida de credibilidad de las instituciones, este fenómeno también se inscribe en un fenómeno global, que afecta a otras realidades sociales, como la transmisión de la cultura. Hervieu-Léger (2004:64) afirma lo siguiente:

Las separaciones identificables entre los universos culturales de las diferentes generaciones ya no corresponden sólo a los ajustes que hacen necesarios la innovación y la adaptación a las nuevas circunstancias de la vida en sociedad. Circunscriben verdaderas fracturas culturales que alcanzan en profundidad a las identidades sociales, a la relación con el mundo y a las capacidades de comunicación de los individuos. Corresponden a un reajuste global de las referencias colectivas, a rupturas de la memoria, a una reorganización de los valores que ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del vínculo social.

También se ve afectada la comunicación y el diálogo intergeneracional. Ejemplos:

- La exclusión que viven las personas mayores. Absoluta desvalorización de la opinión o la experiencia de los mayores. Cf. Vejez y sociedad: a la escucha de nuestros mayores.

- Padres con un profundo sentimiento de fracaso en materia de educación por no haber sido capaces de transmitir a sus hijos sus valores y su visión de la vida. Les inquieta el que sus hijas e hijos no sigan la forma de vida que ellos tenían a su edad, y lo viven como una desaprobación por su parte.

Ahora bien: como estamos viendo, los estudios indican que el fenómeno no consiste en que los jóvenes estén dejando de creer, sino que han encontrado otras formas de socialización al margen de las iglesias, nuevas modalidades de agregación donde comparten los bienes simbólicos de salvación. Las grandes confesiones no son capaces de recrear la pertenencia colectiva, puesto que

los jóvenes son en nuestros días más proclives a un tipo de participación informal, menos estructurada e institucionalizada (Hopenhayn, 2001: 297).

Esta crisis en la transmisión intergeneracional está asociada, probablemente, a varias características del contexto cultural del nuevo capitalismo.

DIA. Me gustaría resaltar las siguientes:

El adanismo. D. Hervieu-Léger considera que una de las razones de la a-religiosidad de nuestras sociedades es la amnesia, la incapacidad de transmitir una memoria colectiva que dé sentido al presente y orientación para el futuro:

...la dislocación, pura y simple de toda memoria que sea inmediata y funcional.

Predomina el presente y la innovación constante. Las transformaciones que vivimos son tan profundas y en tan corto espacio de tiempo, que se viven como una ruptura con el pasado. Se diluye la idea de continuidad histórica y todo aparece como nuevo y fundacional.

El pragmatismo. La iglesia, el culto, resulta poco útil, no contribuye al bienestar, si ofrece herramientas y oportunidades para resolver problemas prácticos.

Nota al margen. Ésta es una de las razones del éxito de los fundamentalismos cristianos: su utilitarismo.

Sea como fuere, para los y las jóvenes ya no es tan importante responderse "¿a dónde pertenezco?", sino "¿dónde me identifico?". El ámbito de la iglesia local pierde importancia en detrimento de marcos más amplios de interacción.

4.2.2.**DIA.** Autonomía

Según Lenoir (2012), en la experiencia individual hallamos al sujeto religioso moderno que se define por su autonomía, su vinculación a la conciencia y a la libertad personal. En el mundo contemporáneo,

los individuos se emancipan del grupo y eligen libremente su fe y sus valores; desarrollan su espíritu crítico y se desprenden cada vez más del dogma y de las actividades religiosas; tienen acceso, por medio

de la mundialización y el mestizaje cultural, a una considerable oferta religiosa a la que pueden recurrir libremente en función de sus necesidades.³

Como apreciamos en la cita, esta tendencia se encuentra provocada, a juicio de Lenoir, por tres factores: la individualización, el espíritu crítico y la globalización.

Los jóvenes han roto con el carácter normativo de la tradición y privilegian la **experiencia personal** como criterio de validación.

En muy poco tiempo se ha pasado de una situación en la que las instituciones dictaban al individuo lo que tenía que creer y hacer, a otra en la que el individuo construye su propio mecanismo de sentido y elige libremente adherirse a una determinada religión, tomando y dejando lo que le interesa de ese universo simbólico. En el caso de la juventud, este proceso es todavía más acusado.

Preguntas en otro tiempo banales como: “¿cómo te hace sentir esto?” o “¿funciona esto para mí?” se han convertido ahora en el *script* de la validación del conocimiento a través de la experiencia, convirtiendo al individuo en lugar de la autoridad sobre lo divino y lo humano.

Pero ello no significa que las personas no deseen pertenecer. Al mismo tiempo, emerge la organización en redes, estructuras flexibles y muy cambiantes (Champion, 1995; Mardones, 1999; Davie, 2011): redes de asociaciones, de clientes, de formación, de consumo, de servicios, de comunicación, etc. Se trata de una religiosidad con conglomerados de seguidores que participan desde *stages*, revistas, cursos, etc., configurando una organización nada rígida y muy cambiante.

4.2.3. **DIA**. De la necesidad de modelos a la necesidad de experiencias

El sociólogo suizo R. Campiche considera que los vectores de la transmisión de la fe (familia, escuela y organizaciones religiosas) no se han vuelto obsoletos, aunque, eso sí, su rol y su estatuto han cambiado. Por ejemplo, la familia ya no es depositaria de una tradición o de una identidad religiosa, sino el lugar de aprendizaje de un *ethos* religioso.

La religión, añade, ya no se hereda [...], sino que es objeto de una reapropiación por el individuo que puede desembocar en situaciones diferentes, tales como la ruptura definitiva, el restablecimiento condicional, la continuidad de su relación con la institución religiosa o la elección de un itinerario enteramente personal.

En el nuevo modelo de transmisión, el ejemplo es sustituido en gran medida por la **experiencia personal**, convertida en la norma predominante que legitima la elección de una orientación ética o religiosa, debido a que

³ F. Lenoir, *Dios*. Kairós, Barcelona, 2012.

un valor o una creencia, para ser asumidos, deben haber sido previamente apreciados, gustados y juzgados útiles.

El enraizamiento de la experiencia cristiana en las experiencias humanas fundamentales descubre un terreno común a quienes se proponen transmitir la fe y a los destinatarios de esa transmisión que garantiza la pertinencia humana de la propuesta.

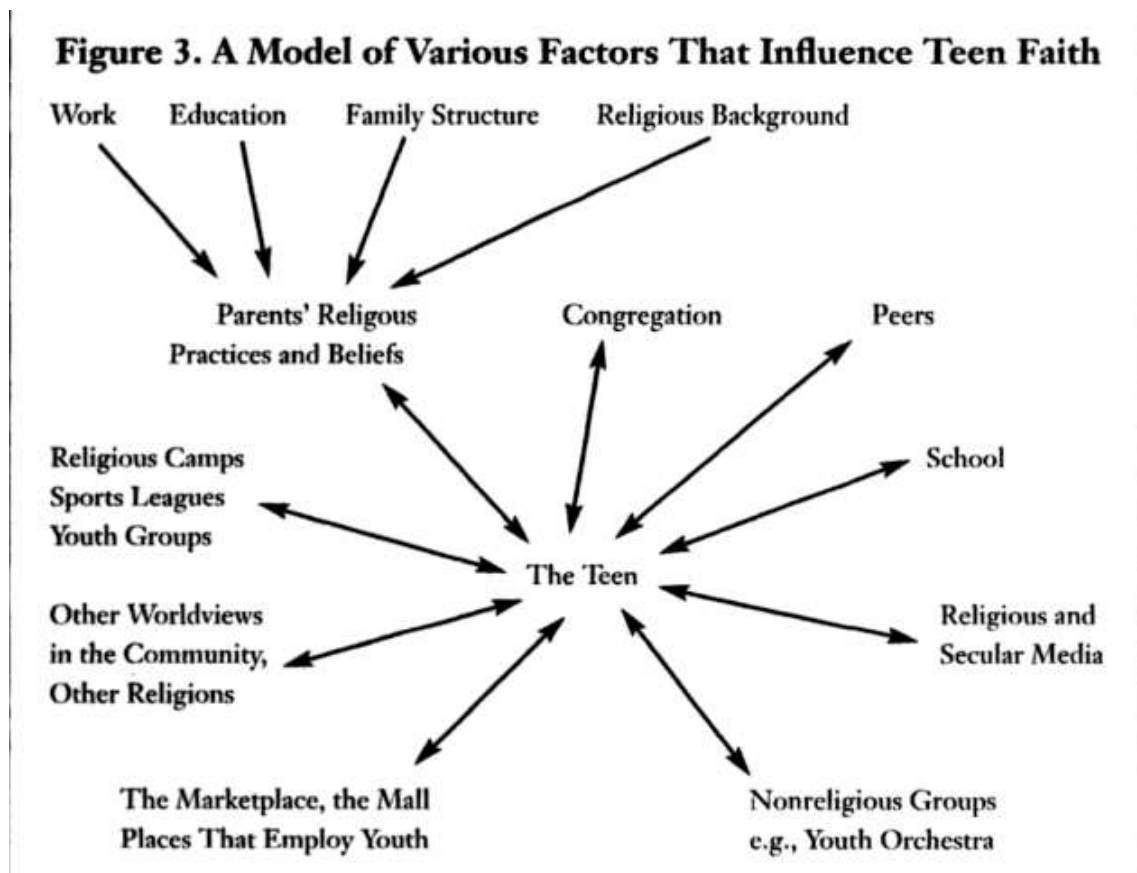
Por tanto, la transmisión de la fe debe sustentarse sobre la comunicación de experiencias de quien se sabe aceptado y es llamado a construir el reinado de Dios, a lograr un mundo cada vez más humanizador, que esté a la altura de los ideales de belleza, justicia, paz y solidaridad.

4.3.DIA. Para la reflexión

4.3.1. Qué atrae a los adolescentes

Volviendo al trabajo de Lyth, cuando Carol Lyth preguntó a los adolescentes y jóvenes acerca de lo que les atrae o más influye en sus creencias y su pertenencia eclesial, sus respuestas fueron: los padres, el grupo de iguales, la música...

En esquema, Lyth ofrece en su análisis *Choosing Church* la siguiente red de relaciones (2004:24):



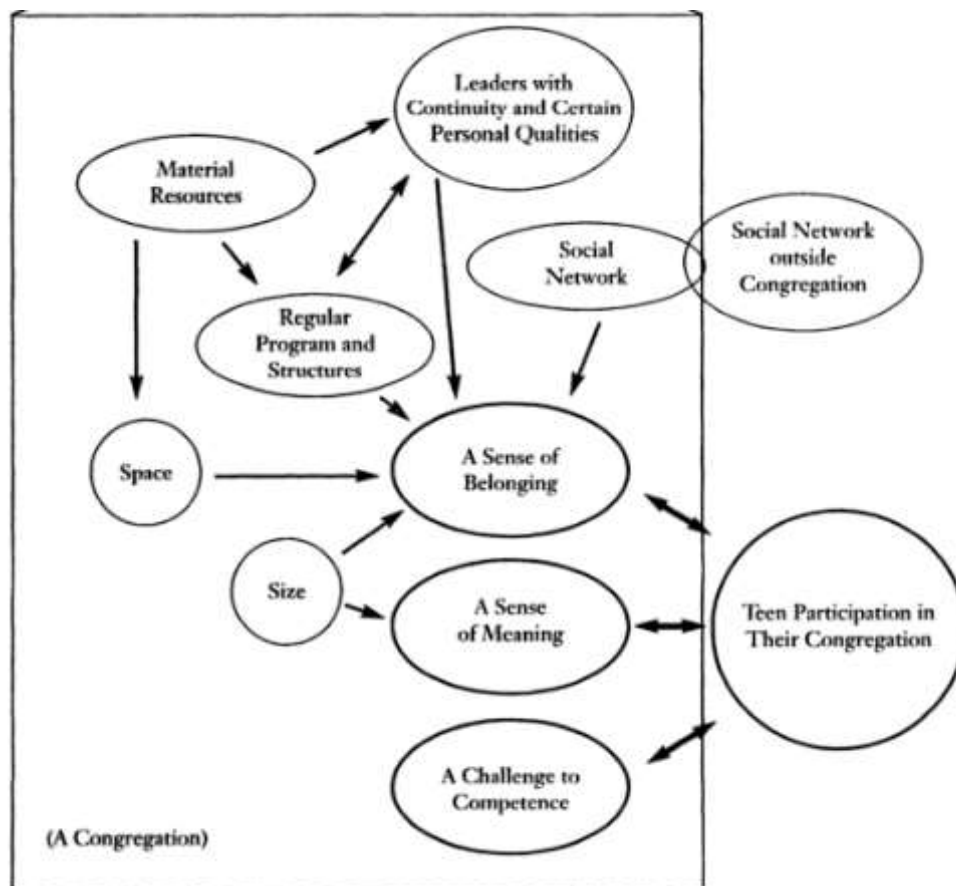
Pero, tras analizar las entrevistas en profundidad, Lytch concluye que los tres factores más importantes para lograr el compromiso de jóvenes hacia sus respectivas son:

1. El sentido de pertenencia.
2. El sentido para propia existencia.
3. La posibilidad de ejercitar sus capacidades/habilidades.

Es necesario que la iglesia ofrezca, como mínimo, o bien un sentido de pertenencia, o bien un sentido a la propia existencia. El/la joven se compromete con la fe transmitida cuando jerarquiza sus opciones para dar prioridad a su experiencia en Cristo. Y esto sucede cuando experimenta un intenso sentido de trascendencia/de Dios, en la que sus creencias, sus emociones, sus metas se organizan de forma coherente, se armonizan.

El tercer factor es deseable, pero no tan central para el compromiso de la juventud.

En esquema (2004:26):



4.3.1.1. **DIA.** *El sentido de pertenencia: la amistad*

Algunas ideas clave de su estudio fueron:

1. Programar el suficiente número de actividades que permitan desarrollar relaciones de amistad. La frecuencia es un factor esencial para establecer relaciones duraderas y lo suficientemente sólidas para considerar a los miembros de la comunidad auténticos amigos.
2. Importancia de ofrecer espacios propios, que adquieren importancia simbólica.
3. Personas de referencia estables. En la valoración de los jóvenes no es tan relevante su género, ni su edad, sino unas cualidades específicas expresadas en las respuestas de las entrevistas:
 - Humildad
 - Vulnerabilidad
 - Capacidad de establecer relaciones cálidas, afectivas
 - El interés mostrado y la confianza depositada en ellos/as, que parece actuar más allá de su “oficio” o “profesión” -es decir, al “margen” de lo institucional
4. La calidad de la red de relaciones que se establecen. Se requiere un difícil equilibrio entre la cohesión grupal -sin que llegue a convertirse en un grupo difícil para un recién llegado- y la apertura a nuevas redes -sin que llegue a desaparecer la propia identidad y los vínculos dentro del grupo-.

La posibilidad de establecer redes de relaciones complejas, que no se agotan en la comunidad local, ni en las actividades programadas para los jóvenes de esta. Adquieren gran importancia las redes informales.

IMPORTANTE: el sentido de pertenencia pesa más que el interés concreto de las actividades, es capaz de involucrarles incluso en actividades “aburridas”.

4.3.1.2. **DIA.** *No ofrecer un sistema de verdades, sino acompañar en la búsqueda de sentido para la propia existencia*

Como afirmaba Max Weber, el ser humano es un “hacedor de sentido” que no está impulsado únicamente por cubrir sus necesidades. Los jóvenes también necesitan crear símbolos, elaborar narrativas, establecer y jerarquizar sus relaciones personales. La transmisión de la fe puede/debe ofrecer el fundamento de inteligibilidad, las condiciones de plausibilidad sobre la que realizar estas actividades.

4.3.1.3. **DIA.** *Oportunidades para desarrollar sus dones/habilidades/capacidades*

Aunque no tan importante como las dos anteriores, los jóvenes agradecen ser desafiados, así como el ánimo y la valoración que acompaña tales desafíos.

Los adultos son facilitadores, no líderes de los jóvenes en sentido convencional.

4.4.**DIA**. Pistas para la acción pastoral

DIA. Se impone la **negociación y el empoderamiento de la juventud**. Construye con recursos propios una identidad cristiana que les resulta imposible recibir perfectamente hecha de la institución religiosa o de la propia familia.

Más aún, es ahí, en las prácticas juveniles (la cultura popular, la música, las redes sociales, etc.) donde les encontraremos. No se trata de buscar a los jóvenes en los espacios convencionales, sino que, recuperando el asombro, dejemos que sean ellos quienes nos sorprendan. Citando a Rossana Reguillo (2012:54):

Para intentar comprender los sentidos que animan a los colectivos juveniles y a los jóvenes en general, hay que desplazar la mirada de lo normativo, de lo institucionalizado y del "deber ser", hacia el terreno de lo incorporado y lo actuado, buscando que el eje de lectura sea el propio joven, quien, a partir de las múltiples mediaciones que lo configuran como actor social, "haga hablar" a la institucionalidad.

Acogida necesaria de la diversidad de pertenencias y autoidentificaciones

Necesaria acogida de diferentes niveles de pertenencia y diferentes identidades cristianas. Generar espacios que permitan la integración de sensibilidades diversas. Cf. D. Hervieu-Léger 1) lo comunitario, 2) lo ético, 3) lo cultural y 4) lo emocional

Facilitación de experiencias humanas fundamentales que abran a la trascendencia

Una iglesia facilitadora de experiencias vitales, de encuentro con los demás. Importancia de las experiencias. Generar espacios en los que los jóvenes puedan elaborar experiencias humanas fundamentales que tienen que ver con las preguntas últimas: ¿quién soy? ¿qué quiero hacer de mi vida? ¿qué me cabe esperar? La importancia de las experiencias humanas en la tarea de la transmisión de la fe nos permite apuntar todavía en una nueva dirección. Por debajo de la vida religiosa discurre otra corriente importante: la que constituye la preocupación por Es el proyecto resumido en la expresión cristiana «Reino de Dios», que no se agota en ellos, pero que pasa, sin duda, por ellos. De ahí que sea tan importante para quien está implicado en la comunicación del cristianismo compartir con sus posibles destinatarios el trabajo y la lucha que permita la instauración de esos valores. De hecho, la experiencia muestra con frecuencia la importancia de este paso en el proceso de transmisión. Primero, porque elimina muchos obstáculos que la historia del cristianismo ha podido levantar en el proceso de la realización del Reino; segundo, porque crea solidaridades y complicidades que hacen posible el establecimiento de relaciones personales a través de las cuales se facilita la comunicación interpersonal que supone la transmisión de la experiencia y la forma de vida cristiana.

Construcción de espacios físicos alternativos y propios que generen simbolismos relevantes para la juventud

Canales de participación informal, no ritualizada. Cómo incluir esos espacios alternativos juveniles donde sí se comparten el capital simbólico en las dinámicas eclesiales.

Dinamización de redes supralocales

Sinergias para crear espacio de interacción supralocales. Las organizaciones, ya sean políticas o religiosas, suelen entender la pertenencia de forma excluyente: “o estás dentro, o estás fuera”. Sin embargo, nuestra sociedad se articula a partir de pertenencias e identidades múltiples, complejas y flexibles, que permiten construir diferentes formas de vinculación que varían con el transcurso del tiempo. Frente a la tentación de hacer ondear nuestra bandera, es momento de que las iglesias generemos iniciativas capaces de crear complicidades y alianzas.

5. DIA. Conclusión. La Iglesia como espacio intergeneracional

DIA. ¿Qué tiene que ver todo esto con el texto de Joel, salvo que habla de jóvenes y ancianos? Más de lo que parece.

²⁸ Y después de esto derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. ²⁹ Y también sobre los siervos y sobre las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días. (Joel 2,28s)

Joel trata de lo que Yahvé hará “en aquellos días” (3,2) cuando él tenga piedad de su pueblo. Eco de Ez 36,2.27 y 39,29, anuncia la presencia iluminadora del Espíritu que hará ver un nuevo futuro soñado, visto, por todos y todas, sin distinción de edad o género.

Como bien sabemos, en la tradición bíblica del Antiguo Testamento, el espíritu de Yahvé sólo descendía sobre determinados personajes con una misión concreta, como jueces, reyes y profetas. Pero en tiempos de Joel, un tiempo de crisis y grandes desafíos, el Espíritu es derramado sobre todos, sin discriminaciones ni privilegios. No es extraño, por tanto, que Hch se haga eco de este anuncio cargado de futuro en los inicios de la predicación de Pedro en Jerusalén. La novedad que irrumpe con los seguidores del nazareno está sancionada una y otra vez como la acción rompedora del Espíritu, que hace saltar los convencionalismos estrechos que imperan en el confortable mundo de la religión (cf. 2,38, hasta que visita la casa de Cornelio en Hch 10,43. Cf. también Hch. 4,31; 8,15-17; 13,52; 19,1-6).

DIA. ¿Cómo se hace presente el Espíritu hoy en las generaciones jóvenes? Como siempre lo ha hecho: de forma sorprendente e inesperada. La juventud no es el futuro de la iglesia cristiana: es el presente que intuye cómo será el futuro. No es mera receptora de la fe transmitida de sus mayores y de la tradición que fundamenta la vida eclesial. Los y las jóvenes no están dispuestos a reproducir sin más el legado recibido. Se reapropia desde su aquí y ahora y recompone para sus contemporáneos esa fe.

La cuestión es: ¿estaremos dispuestos como Iglesia del siglo XXI a reconocer el Espíritu en esas sensibilidades jóvenes, que quizá no son las nuestras? ¿reconoceremos en ellas y ellos la voz profética que hace saltar convencionalismos caducos para dar paso a la novedad que trae consigo el galileo?

Posiblemente, sabemos lo que no queremos repetir. El gran desafío al que nos llaman nuestros jóvenes es a repensar creativamente nuestro pasado junto a ellas y ellos, para que nuestro presente siembre hoy las semillas de esperanza de un futuro mejor.

Soli Deo Gloria. Gracias.

Bibliografía

Juan María González-Anleo " La indiferencia enemiga: jóvenes, religión e iglesia en la última oleada de secularización en España", *Razón y Fe*, 2016, t. 274, nº 1416, pp. 323-332.

P. BERGER, G. DAVIE y E. FOKAS, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Ashgate, Aldershot, 2008

G. DAVIE, "Believing Without Belonging: Just How Secular Is Europe?", // pewforum.org/events/EventID=97

_____, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Blackwell, Oxford, 1994¹

_____, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford University Press, Oxford, 2000¹

COX, H. (). *La ciudad secular*.

BONHOEFFER, D. (). *Escritos esenciales*.

DAVIE, G. (1994¹). *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.

HEELAS y WOODHEAD (2005).

F. LENOIR, *Dios. Kairós*, Barcelona, 2012

Paul Heelas (Author), Linda Woodhead (Author), (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford, Blackwell,

LYTCH, C. E. (2004). *Choosing Church: What Makes a Difference for Teens*. Louisville: Westminster John Knox Press

MARTÓN VELASCO, J. (2002). *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. Santander: Sal Terrae

FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA. Observatorio del pluralismo religioso en España. 5.1 Creencia religiosa de la juventud en España: <https://www.observatorioreligion.es/banco-de-datos/513-grado-de-religiosidad-de-la-juventud-en-espana.html>

FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA. Observatorio del pluralismo religioso en España. 5.2 Pertenencia a asociación religiosa: <https://>

www.observatorioreligion.es/banco-de-datos/5_2_pertenencia_a_asociacion_religiosa.html

Reguillo, Rossana. 2012 Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto, Siglo XXI Editores, Buenos Aires

Hervieu-Léger, Danièle 2004 El peregrino y el convertido. La religión en movimiento, Ediciones del Helénico, México

Urteaga, Maritza 2000 "Formas de agregación juvenil", en José Antonio Pérez Islas (coord.), Jóvenes, una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México, 1986-1999, Imjuve, México, pp. 405-516.

Hopenhayn, Martín 2001 "Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra", en Martín Hopenhayn y Ana Sojo (comps.), Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, pp. 283-303

Valenzuela Arce, José Manuel 2009 El futuro ya fue. Socioantropología de I@s jóvenes en la modernidad, El Colegio de la Frontera Norte, México

Páginas web de interés

<http://www.observatorioreligion.es/>

<http://www.pewforum.org/>