

de la religiosidad de la juventud

ALGUNAS REFLEXIONES SOCIOLOGICAS, BASADAS EN UNA INVESTIGACION SOBRE LA RELIGIOSIDAD DE LOS JOVENES UNIVERSITARIOS Y OBREROS (1).

Desde que la sociología superó los planteamientos ideológicos de defensa o de ataque en su estudio de la religión, comienzan, y todavía continúan, dos tendencias en la interpretación científica del hecho religioso.

La primera tendencia, iniciada por Emile Durkheim, ve la religión, ante todo, como un hecho societario e institucionalizado. Por eso Durkheim habla de solidaridad orgánica y mecánica, de ritos, de totem, de comunión, de grupo, de normas, de prácticas religiosas normatizadas y estandarizadas. El ser religioso, en esta tendencia, se viene a medir en términos de fidelidad o abandono a la religión institucionalizada en sus creencias, en su culto, en sus normas morales, en su organización. Abundan los estudios empíricos en esta línea. Y la impresión que se obtiene en nuestros días es que vamos al neopaganismo, al ateísmo, a la muerte del hecho religioso, a la secularización en sus acepciones más negativas y pesimistas, o, como lo llama Acquaviva (2), al "eclipse de lo sacro".

La otra tendencia arranca de Max Weber. Parte de un planteamiento más individual y psicológico. Weber habla del puritano, del carismático, del profeta, del sacerdote, del mago, del legislador, de fenómenos histórico-sociales como desencanto del mundo, etc., es decir, de un conjunto de valores, actitudes y comportamientos individuales y de hechos sociales para explicar el cambio social que el mundo moderno experimenta en su ser religioso. La tradición weberiana no ha sido tan prolífica en estudios empíricos, pero sí ha sido muy rica en intuiciones y cuadros teóricos para comprender la naturaleza del hecho religioso.

Nosotros, en nuestra investigación sobre la religiosidad de los jóvenes de Bilbao (España) con una muestra de 300 universitarios y 300 obreros, hemos querido aunar estas dos corrientes. Por eso hemos estudiado las diversas motivaciones religiosas, conscientes o inconscientes, y su incidencia en los diversos niveles institucionalizados de religiosidad.

El fenómeno más acusado en el mundo religioso es, sin duda, hoy el de la secularización o desafecto hacia las formas tradicionales e institucionales de vida religiosa. Y el grupo humano en el que este problema adquiere caracteres de mayor significación es el de los jóvenes, portadores de la nueva cultura y próximos responsables del fenómeno religioso en la sociedad. De aquí la importancia del estudio de la religiosidad de los jóvenes.

Es cierto que no podemos generalizar y aplicar a Venezuela todas las conclusiones de nuestra investigación. Sin embargo, estas reflexiones sociológicas que presentamos aquí pueden ser útiles a los lectores de SIC.

religiosidad de nuestros jóvenes y, muy particularmente, en el nivel de sus creencias.

La crisis de creencias no es ni simultánea ni uniforme respecto de todas las "verdades". Empieza por las verdades

más "cercañas", las que tienen que ver con su quehacer cotidiano. Las verdades más "lejanas", las grandes verdades del dogma cristiano, apenas se cuestionan. Tal vez se debe a que han tenido en su formación un sólido basamento apo-

logético. Tal vez se debe simplemente a que son verdades "lejanas". Pero estas verdades, que se aceptan, tienen poco poder entusiasmador en su vida. Tienen más de inercia mental o de rutina que de carisma.

Nuestros jóvenes pueden aparecer poco lógicos e inconsistentes. Lo cierto es que con ellos la lógica deductiva de la pedagogía del dogma ha fracasado.

EXPERIENCIA RELIGIOSA INCONSISTENTE

La experiencia religiosa, como "una respuesta total del ser total a la realidad esencial" (4), es, sin duda, el núcleo constitutivo de la religión. Sin ella, la fidelidad a las creencias y prácticas religiosas será solamente fidelidad a formas histórico-culturales. Con razón dice Clement Webb (5) que "en la historia de las religiones la idolatría de hoy es, con frecuencia, la religión verdadera de ayer, y la verdadera religión de hoy, la idolatría de mañana...".

Sin duda, el elemento religioso más firmemente transcultural es la experiencia religiosa, aunque ésta tampoco se pueda dar absolutamente descarnada de condicionantes y manifestaciones culturales.

El gran peligro de toda vida religiosa ha sido en la historia, y sigue siéndolo hoy, el de ser idólatras de formas culturales en las que se ha formulado la experiencia religiosa anterior. Este fue también el gran pecado de los fariseos.

En la fe cristiana el término fundamental de la experiencia religiosa es Cristo, Cristo resucitado, sacramento del encuentro con Dios. El núcleo del kerigma cristiano es "Jesús es Señor".

En nuestra investigación, como lo preveíamos, nos hemos encontrado con una gran dificultad para objetivar y medir la experiencia religiosa de nuestros jóvenes. Con razón dice Julien Green (6) que "no hay en todo Shakespeare suficientes palabras para expresar la más mínima fracción de la experiencia de un hombre en una hora".

Sin embargo, creemos poder afirmar las siguientes conclusiones:

—Aunque intelectualmente se acepta a Cristo-Dios, Cristo-Doctrina, Cristo-Valor, sin embargo nos parece muy baja la vivencia de una interrelación personal actual con Cristo.

—El conocimiento de las respuestas correctas sobre Cristo es altamente ortodoxo, sobre todo si lo comparamos con las actitudes vivenciales religiosas. Esto puede indicarnos que su formación religiosa ha sido más intelectual (apologética y dogmática) que de interiorización del misterio pascual.

—La práctica sacramental empieza a hacer crisis, pero sin embargo está muy por encima de la vivencia de Cristo. Lo cual nos puede llevar a prever una mayor crisis en su práctica sacramental al cuestionarse las formas culturales de una "fidelidad" religiosa sin suficiente apoyo en una vivencia religiosa. En este sentido, González-Anleo señala: "Al ser rechazado todo el sistema de símbolos, controles, presiones y sanciones que ayudan al hombre "fiel" a serlo con los compromisos contraídos, los valores incorporados y las pautas recibidas en el proceso de socialización, el hombre joven que en un momento dado no siente la religión o no es capaz de establecer una coherencia clara entre su mundo interior y las prácticas religiosas, tiende a rechazar éstas en virtud precisamente de su sinceridad" (7).

LOS SACRAMENTOS, ENTRE LA RUTINA Y EL ABANDONO

El porcentaje de los que cumplen con el precepto dominical, que llega hasta el 57,7%, puede ser considerado más bien como alto. Pero el hecho de que sólo el 8,3% participen normalmente en la misa por medio de la comunión nos refleja la disociación misa-comunión y la falta de comprensión e interiorización del misterio eucarístico. Un análisis más amplio nos podría llevar a detectar los móviles, más extrínsecos a la eucaristía, que llevan a la asistencia a la misa.

La rutina, la presión ambiental, la sumisión resignada a la "obligación bajo pecado" y una cierta cosificación cuasi-mágica del sacramento podrían ser algunos de esos móviles. Son móviles de poca consistencia para garantizar la fidelidad sacramental en un contexto más secularizado.

El bautismo y la confesión son los que manifiestan más la crisis de valoración sacramental. Sólo el 35,8% estarían decididos a bautizarse en todo caso, aun contra toda presión, si no estuvieran bautizados. En cuanto a la confesión, sólo el 26,3% se manifiestan ortodoxos respecto a la doctrina oficial de la Iglesia sobre este sacramento, de los cuales la mitad reconoce que les resulta muy desagradable confesarse.

Podemos concluir que la misa, que es el sacramento más expuesto a la rutina y a la presión ambiental, conserva los índices más altos de fidelidad, mientras que el bautismo si no estuvieran bautizados y la confesión, que son los que más exigen una decisión personal, son los que presentan más crisis.

PERDIDA DE LIDERAZGO DE LA JERARQUIA

El nivel de religiosidad institucionalizada en el que nuestros jóvenes manifiestan un mayor distanciamiento crítico es el de la Iglesia como institución jerárquica.

Hay en nuestros jóvenes una sensación de que la Iglesia es muy poco fiel a su misión y una desafección sería a sus líderes institucionales.

La infidelidad a su misión de la Iglesia se concreta, sobre todo, en la falta de testimonio efectivo de cumplir lo que proclama y en su compromiso con el poder y el dinero.

Los símbolos que tradicionalmente han rodeado al sacerdote, y más al obispo, han hecho de ellos personas sagradas distantes. Esa imagen resultaba funcional para legitimar y conservar incuestionada su autoridad. Hoy, evidentemente, y sobre todo entre los jóvenes, esa imagen no suscita la misma respuesta. Y a menudo, por reacción, la respuesta es exactamente la opuesta.

La imagen del "cura" se ha desmitificado. Ya no suscita, en general, ni el respeto sacral y cuasi-mágico ni el agresivo anticlericalismo. Se tiende a verlo como a "cualquier otro".

Con la revalorización postconciliar de la colegialidad y dentro de la tendencia descentralizadora de la Iglesia, el liderazgo de los obispos parece hoy más necesario. Sin embargo, la imagen de los "obispos españoles, globalmente hablando", es muy negativa, sobre todo en su actuación respecto del gobierno.

LA IGLESIA, ¿TUMBA DE DIOS?

Para la mayoría de los "teólogos de la muerte de Dios", el punto central de la crisis de hoy es "el problema de Dios". Para otros, como Adolfs y Schillebeeckx, no lo es Dios, ni siquiera Cristo, sino la Iglesia. Pietro Brugnoli (8), profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, en un libro reciente afirma: "ella (la Iglesia) es la tumba de Dios, tanto en su enseñanza como en sus estructuras, por el hecho de que su misma forma no es sino una supervivencia del pasado, mientras que debería ser repensada y reformada según las nuevas situaciones en las que se encuentran el hombre y el mundo. Si la Iglesia continúa, aun después del Concilio, permaneciendo lo que ha sido hasta ahora, podría convertirse verdaderamente en tumba del cristianismo".

Los datos de nuestro estudio confirman esta hipótesis de que el punto central de la crisis religiosa de los jóvenes es la Iglesia. Si la pedagogía de la salvación es, como afirma Schillebeeckx, la Iglesia sacramento del encuentro con Cristo y Cristo sacramento del encuentro con el Padre, la crisis de los jóvenes lleva el mismo proceso, la misma dirección: Iglesia - Cristo - Dios. Más aún, podemos afirmar que la crisis va de "cercano" a "lejano". Es decir, una verdad religiosa o un símbolo religioso, mientras más cercanos sean, más son cuestionados o rechazados. Esto ocurre tanto en el

acercamiento Dios - Cristo - Iglesia como en las diversas simbolizaciones de la Iglesia.

En nuestra muestra de jóvenes, en su gran mayoría socializados religiosamente en familias cristianas y en colegios de religiosos, resulta muy significativo este descenso de ortodoxia o de fidelidad en las verdades y símbolos religiosos según se van haciendo "cercaños". Pueden ilustrarnos los siguientes datos:

- el 78,8% son ortodoxos respecto de la existencia de Dios;
- el 73,3% ídem sobre la divinidad de Cristo;
- el 71,3% ídem sobre la institución divina de la Iglesia;
- el 57,7% cumple normalmente con el precepto dominical;
- el 51,3% ídem con el de la comunión anual;
- el 46,2% se volvería a bautizar si no estuvieran bautizados;
- el 28,0% cree que sólo la religión católica es la verdadera;
- el 26,3% son ortodoxos respecto de la confesión;
- el 19,0% cree que la Iglesia cumple con su misión, a pesar de algunas deficiencias propias de una institución formada por hombres;
- el 11% están satisfechos de los obispos españoles en cuanto a su actuación respecto del gobierno.

II.- El sábado es víspera de domingo

LAS MOTIVACIONES RELIGIOSAS

En nuestra investigación nos hemos orientado por la tipología de motivaciones religiosas de Emile Pin (8). Aunque esta tipología, basada en la antropología cultural y desde una perspectiva funcionalista, nos habla fundamentalmente de tipos de religión, es aplicable a los tipos de religiosidad como formas de interpretar y vivir el cristianismo. Nosotros aquí nos ceñimos a este respecto.

- cosmológico-mágica (de manipulación de prácticas y devociones para conseguir cosas en esta vida);
- de salvación (religión del más allá, de condenación-salvación, de pecado-gracia, de materia-espíritu);
- cultural (de "cristianidad", de "Dios y Patria", de consagración del orden establecido);
- subcultural (de la "subcultura de la juventud", de contestación, de compromiso con el mundo);
- personalista (transcultural, transfuncional, metapolítica, de vivencia de Cristo resucitado).

TENDENCIA DE RELIGIOSIDAD

Ante todo queremos enunciar una tendencia general: se da en nuestros jóvenes un claro deslizamiento de una "religiosidad sacral" a una "religiosidad secularizada".

Veamos esto más en particular.

a) El ocaso de la religiosidad sacral

Hemos encontrado en nuestra investigación que los tres primeros tipos de religiosidad (cosmológico-mágica, de salvación y cultural) están positiva y significativamente correlacionados. Es decir, el que tiene alta una de esas motivaciones tiende a tener también altas las otras dos. En realidad, los tres tipos de religiosidad, conceptualmente distintos, están integrados en un tipo más general de cristianismo tradicional y sacral.

Por otra parte, estos tres tipos, sobre todo el que se basa en una motivación cosmológico-mágica, producen un hombre fiel al cristianismo institucionalizado en sus formulaciones de las creencias, práctica sacramental y organización jerár-

Por otra parte, observamos que la edad de nuestros jóvenes está muy significativamente correlacionada con esta crisis del cristianismo institucionalizado. Es decir, con los años se va dando un clarísimo proceso de secularización, entendida ésta como distanciamiento crítico de la religión institucionalizada en sus creencias, en su culto, en su organización jerárquica, en suma, en todos los símbolos que han interiorizado en el hogar y en el colegio como sagrados.

SITUACION DE "SABADO SANTO"

Hemos llegado a estas conclusiones con un análisis de la religiosidad de los jóvenes desde una perspectiva fundamentalmente durkheimiana.

No cabe duda que desde esta perspectiva el panorama religioso de la juventud, y, por consiguiente, del futuro de la religión, se presenta oscuro y desolador. Pero ¿es ésa toda la realidad?

El sábado santo es la triste y resignada aceptación del viernes santo. Pero también es la víspera esperanzada del domingo de resurrección.

Cremos que nuestra investigación nos da base para un optimismo pascual. Queremos describir, en una segunda parte, estas bases desde una perspectiva, más weberiana, de motivaciones religiosas y tendencias de religiosidad.

quica: las correlaciones entre los índices de estas motivaciones y los de fidelidad a estas formas institucionalizadas son positivas y muy significativas.

Ahora bien, esta religiosidad sacral, que produce un *homo religiosus* fiel, ¿qué consistencia, qué garantías de futuro tiene en nuestros jóvenes? La respuesta es clara: va hacia su desaparición.

Esto lo vemos claro al correlacionar cada una de las tres motivaciones con la edad y el curso que estudian. Es decir, según van progresando en edad y estudios y sus estructuras de pensamiento y pautas de comportamiento se van alejando del submundo familiar y colegial del que proceden para ajustarse a su submundo universitario o de obreros-estudiantes, esa religiosidad va cediendo. Dicho de otra forma, según van identificándose con la "subcultura de la juventud", van abandonando esa religiosidad sacral fundada en motivaciones cosmológico-mágica, de salvación o cultural.

b) ¿Un nuevo *homo religiosus* subcultural?

El "tipo ideal" de una religiosidad subcultural lo podríamos encontrar en la descripción que hace González-Anleo (10) de las comunidades cristianas de base. Se da en estos cristianos un "deslizamiento de la forma religiosa iglesia a la forma religiosa secta. Sus características serían:

- rechazo y denuncia de la cultura prevalente: valores, organización social y política, etc.;
- rechazo de la Iglesia-institución a la que intuye como un símbolo más de deshumanización de la colosal superorganización capitalista y tecnológica;
- actitud de "puros", de "conscientes", de "maduros" en una Iglesia como unidad moral frente a la masa de burgueses o de alienados arropados en la Iglesia-institución;
- psicología de perseguidos, sobre todo en relación con la situación político-religiosa española;
- actitud de compromiso: creer es comprometerse, etc.;
- exigencia de pobreza y de libertad, y crítica a la Iglesia por todos sus símbolos de poder, de riqueza, de cómoda instalación en la sociedad;
- primacía de la experiencia religiosa sobre la rutina y la institucionalización;

- voluntad de participación y de creación comunitaria, sobre todo en la liturgia;
- autonomía respecto de la Jerarquía en las posturas políticas, sociales y culturales, y aun en las dogmáticas y morales;
- preferencia por un tipo de religión hogareña, familiar, comunitaria, y renuncia al templo como símbolo de poder, del prestigio, en suma, de la institución.

Pero aun sin las notas de pertenencia de "secta" y sin su compromiso efectivo, la actitud que en las comunidades cristianas de base ha sido fruto de un proceso, a menudo muy doloroso, en muchos jóvenes es actitud de intuición y sensibilidad generacional.

La motivación subcultural está muy significativamente correlacionada, pero con signo negativo, con las motivaciones anteriores y con las fidelidades a la religión institucionalizada. Por otra parte, consistentemente, es una motivación que se va reforzando con la edad y los años de estudio.

Pero cabe preguntarse: esta "religiosidad nueva", fundamentalmente orientada al mundo y con una carga antiinstitucional tan fuerte, ¿es "religiosa"? ¿Es un "puro naturalismo"? ¿Es una de las posibles concreciones del "cristianismo sin religión" de la sociedad secularizada?

No queremos jugar a teólogos desde modelos teológicos previos. Pero de lo que no cabe duda es que el Evangelio, a pesar de ser una formulación histórico-cultural tan distante en el tiempo y en el espacio, es poderosamente sugestivo y atrayente en su mundo subcultural. Y sus "infidelidades" y sus "contestaciones" son más bien a formulaciones histórico-culturales que a la experiencia religiosa de la que nacieron esas formulaciones, y precisamente en razón de su fidelidad a la experiencia religiosa original.

Ciertamente, la "nueva religiosidad" subcultural presenta luces de esperanza pascual.

Pero caben preguntas ulteriores: ¿qué garantías de futuro, qué consistencia ofrece una religiosidad subcultural que como tal está expuesta a la labilidad de lo histórico? ¿No se dará en estos jóvenes un retorno cultural de hijos pródigos ante la capacidad integradora de las instituciones y de todo el supersistema cultural? ¿No está condenado el contestatario a la amargura y al escepticismo del derrotado?

Son preguntas muy serias para cualquiera. Y un reto para la Iglesia. Hay respuestas tristes, muy tristes. Respuestas que son asesinatos. Respuestas desde un dogmatismo anatematizante que quiere imponer la filosofía y la antropología que interpretó el hecho Cristo en vez de, simplemente, proclamar el hecho Cristo. Respuestas desde el paternalismo del que "también él ha sido joven y sabe lo que es eso", sin sospechar siquiera que él ha sido joven en otro tiempo. Y respuestas —mejor dicho, no-respuestas— del que se ha refugiado en el Arca de Noé.

Hay también respuestas generosas, pero insuficientes. Generosas, porque han tenido valor para salir a descampado del refugio de su modelo teológico para compartir con los hombres la borrasca del cambio cultural. Y generosas, porque están comprometiéndose con las situaciones concretas, siempre ambiguas, sin miedo a mancharse las manos. Pero insuficientes, cuando se identifica el cristianismo con una filosofía política, válida y cristiana en un momento, pero por eso mismo histórica. Una respuesta histórico-cultural, aunque sea cristianamente válida, no puede agotar el cristianismo.

Y hay, por último, respuestas plenamente cristianas. Respuestas que suponen un compromiso total con su mundo cultural, pero a la vez trascendiéndolo desde la libertad y la esperanza que da la vivencia de Cristo resucitado. Este es el caso del último tipo de religiosidad que hemos querido estudiar.

c) El personalismo cristiano

Muchos sociólogos han reducido la religión a su función manifiesta o latente. Y si alguna, la fe cristiana es radical-

mente transfuncional. No es respuesta a las necesidades del hombre. Es respuesta personal a un Dios personal que interviene en la historia.

Esa respuesta personal, por otra parte, estará condicionada en su forma a su mundo cultural. Pero no puede reducirse a una institución cultural. Es una respuesta transfuncional.

Tendrá, también un compromiso de acción, un compromiso ético, un compromiso "político". Pero esa acción, ese compromiso, tampoco agota el cristianismo. El cristianismo es metapolítico.

En nuestra investigación, para operacionalizar el tipo de religiosidad "personalista", hemos utilizado una serie de indicadores de vivencia de Cristo (como percepción existencial de Cristo resucitado con el que se tiene una actual relación personal), de una imagen de Dios familiar y de actitudes religiosas no funcionalistas. Y encontramos que esta religiosidad "personalista" se va robusteciendo con la maduración de nuestros jóvenes, lo mismo que la religiosidad subcultural, con la que aparece muy significativa y positivamente correlacionada.

Si la religiosidad subcultural está más expuesta a la labilidad de lo histórico, la religiosidad personalista de nuestros jóvenes, que vive los valores de la subcultura juvenil, da garantías de consistencia más allá de esa subcultura, por su carácter transcultural, transfuncional y metapolítico. Esto es muy importante en un momento de fuerte cambio cultural.

CONCLUSION

Si una interpretación durkheimiana de la religiosidad de la juventud nos lleva al pesimismo del sábado santo como aceptación de la derrota del viernes santo, una perspectiva más profunda que tenga en cuenta, más que la fidelidad a las institucionalizaciones religiosas, las actitudes, las motivaciones y los valores de los jóvenes, puede dar a ese sábado santo el anuncio de la esperanza pascual.

El pesimismo no sólo es falta de fe en el Espíritu, sino también consecuencia de un error de planteamiento. Y el dogmatismo anatematizante es un irrespeto que nace de la idolatría de formas culturales, nacidas, es cierto, de verdaderas experiencias religiosas, pero que deberán ser revividas y reformuladas desde cada cultura y desde cada situación humana. La única actitud cristiana posible es la de esperanza y humildad ante cada tiempo y cada hombre, y, sobre todo, ante el Espíritu que actúa en ellos. Los datos de nuestro estudio parecen confirmarnos en esta actitud.

NOTAS

(1) LAZCANO, José A.: "Juventud y Religión". Tesis de Licenciatura en Sociología en la Universidad de Deusto, Bilbao, 1971, 183 pp. (en consulta en la Biblioteca del Centro Gumilla).

(2) ACQUAVIVA, Savino: "L'eclissi del sacro nella civiltà industriale", Studi e ricerche di scienze sociali, 3, Edizioni di Comunità, Milán, 1961.

(3) GONZALEZ-ANLEO, Juan: "La juventud de la España católica", II, Revista del Instituto de la Juventud, agosto, 1970, Nº 30, Ed. Doncel, Madrid.

(4) WACH, Joachim: "El estudio comparado de las religiones", Paidós, Buenos Aires, 1967 (p. 101).

(5) WEBB, Clement: "God and Personality", Macmillan, Nueva York, 1918 (p. 264).

(6) GREEN, Julien: "Personal Records. 1929-39", Harper, Nueva York (p. 80).

(7) GONZALEZ-ANLEO, Juan: Ibidem.

(8) PIN, Emile: "La Religion et le passage d'une civilisation industrielle à une civilisation industrielle", Rivista Internazionale delle Scienze Economiche e Commerciali, X, mayo, 1963.

(9) Por razones de espacio, renunciamos a describir más ampliamente esta tipología y su lógica interna. El interesado puede consultar nuestra tesis en la Biblioteca del Centro Gumilla.

(10) GONZALEZ-ANLEO, Juan: "Juventud y Religión", Sociología de la Religión y Estructura Social de España, Madrid, 1971.

* *