

El retorno de la religión: ¿probabilidad o utopía?

Secundino Movilla*

El retorno de la religión quiere ser la réplica al fenómeno de la secularización. A quienes piensan y argumentan que la religión ha ido perdiendo progresivamente el influjo que venía ejerciendo sobre la sociedad, que casi está desapareciendo de la esfera pública para verse relegada al ámbito de lo privado, que la laicidad terminará por imponerse en los Estados modernos, otros les rebaten aduciendo que el sentimiento y la sensibilidad religiosa, por ser connaturales a la persona humana, no sólo no están disminuyendo ni eclipsándose sino que están reapareciendo con un nuevo talante, con nuevas manifestaciones religiosas, como se aprecia en la necesidad de mitos, de símbolos y de ritos iniciáticos, en la fuerte demanda de espiritualidad y en una no disimulada afirmación de la identidad personal y social desde referentes religiosos. De manera que mientras unos creen estar asistiendo al ocaso de la religión, otros le siguen augurando un futuro prometedor y abierto de posibilidades.

Lo que en el fondo revelan esas posturas contrapuestas es que existen dos modos de ver y de entender la religión. Si los primeros la hacen consistir en el conjunto de creencias, prácticas, normas, mitos y símbolos, rituales..., cuya articulación, sistematización y funcionamiento a lo largo de la historia ha dado lugar a lo que se conoce como *religión instituida*, los segundos ponen más bien el acento en esa otra dimensión que la religión

* Profesor de Catequética en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas «San Pío X», Madrid.

comporta, a saber, en la apertura a lo trascendente, en la vinculación o religación al misterio, en la relación peculiar que se puede llegar a establecer con la divinidad concreta, que daría como fruto lo que se suele denominar experiencia espiritual. No veo razón para mantener esa distinción de una forma excluyente, ya que cuando nos referimos a la religión en un sentido amplio –y así lo vamos a hacer en esta exposición–, normalmente incluimos y sobrentendemos esos dos aspectos. Por religión solemos entender tanto la religión instituida como la experiencia espiritual.

Quiero indicar también, ya desde ahora, que siendo la religión y el hecho de su posible retorno un fenómeno de alcance universal, nos quedaríamos en generalidades si pretendiésemos abordarlo en toda su amplitud y latitud, por lo que he preferido limitarlo al *contexto europeo* y más particularmente al *sector de los jóvenes*, donde solemos desarrollar nuestra labor de educadores.

Sugiero además una precisión a propósito de la expresión «retorno de la religión». Hablar de retorno es hablar de algo que ya existió. Pero, ¿se trata de una vuelta o retorno de lo mismo que ya fue y de la misma forma que fue... o se trata de algo renovado, distinto, actualizado y transformado? Yo me inclino más bien por esto último. Por lo que, a mi modo de ver, la cuestión que subyace en el posible retorno de la religión, planteada en forma interrogativa y disyuntiva en el título de la ponencia, es *qué* tipo de religión es la que va a volver y *cómo* va a volver. Mi opinión personal es que resulta muy probable que la religión vuelva, es más, que está volviendo ya particularmente entre los jóvenes, pero bajo formas, actitudes y expresiones religiosas que han ido evolucionando y que han ido cambiando, hasta el punto de presentarse y de manifestarse hoy día con unas características nuevas, peculiares y a tono con el tiempo que nos toca vivir.

A la consideración de esa forma de religión que está volviendo, o mejor cabría decir que está emergiendo, es a la que quiero ahora llevaros e invitaros, con esta exposición que voy a desarrollar en tres momentos. En el

primero voy a fijarme en el *proceso* que ha experimentado la religión últimamente (proceso de cambio, de metamorfosis y de nueva configuración); en el segundo analizaré algunas de las *formas o expresiones religiosas que se están dando actualmente*, por lo que revelan en sí mismas y por lo que prefiguran y anticipan de lo que va a venir más adelante; y en el tercero indicaré cuáles son las tendencias y las características de lo que previsiblemente va a ser la *religión en el futuro* y el papel que en ello nos incumbe a nosotros como educadores.

LA RELIGIÓN EN PROCESO (EN PROCESO DE CAMBIO, DE METAMORFOSIS DE LO SAGRADO Y DE RECONFIGURACIÓN DE LO RELIGIOSO)

El proceso de cambio que han experimentado últimamente las sociedades europeas se ha hecho patente también en la religión, pues al fin y al cabo ésta forma parte del conglomerado social y de las vicisitudes por las que éste atraviesa.

Al calificar de metamorfosis el cambio que se ha operado en lo religioso se quiere indicar que, como en toda metamorfosis, la religión ha venido experimentando una especie de desgaste o erosión, de descomposición, de desvirtuación y casi desaparición de las formas existentes, que parece estar dando paso a una innovación, a una eclosión o aparición de nuevos indicadores en la manera de entender y de vivir lo religioso. Hablar de metamorfosis de lo sagrado¹ es hablar de transformación de la religión.

¿Es ésta una hipótesis demostrable? Es lo que voy a tratar de exponer y de verificar, primero con una descripción *cuantitativa* y luego con una percepción o interpretación *cualitativa*, no sin antes aludir a que en el actual estado de cosas de la religiosidad juvenil europea han influido y siguen

¹ Martín Velasco, J., *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1999.

influyendo importantes fenómenos sociorreligiosos y culturales como son la *secularización*, la *individualización* y la *multirreligiosidad* o pluralización en el creer², a los que nos remitiremos en más de una ocasión.

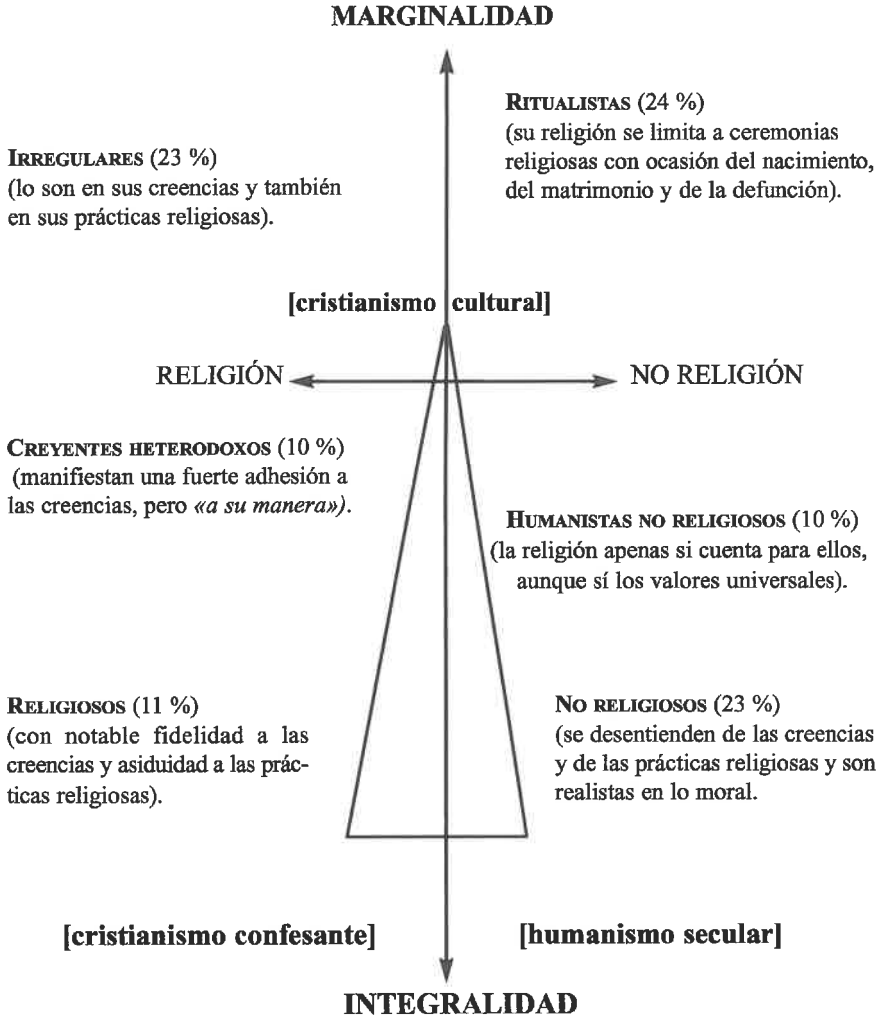
Aproximación cuantitativa

En relación con la visión cuantitativa no hay más que observar el ritmo expresivo de las creencias, actitudes y prácticas religiosas de los jóvenes europeos en estos últimos cincuenta años, para darse cuenta de que los baremos han ido aminorando y decreciendo, y de que han ido apareciendo una serie de matices y de desplazamientos en la declaración que los jóvenes hacen de su identidad y de su pertenencia religiosas. De los altos porcentajes que antes se daban en la unanimidad de las creencias cristianas y en abundante práctica religiosa, hemos ido pasando a un mosaico plural y diversificado, como dan a entender la últimas encuestas y los correspondientes cuadros de «tipologías»³ que suelen ofrecer. A título de ejemplo, fijemos nuestra atención en el esquema de la página siguiente:

² Ester, Peter, Halman, Loek, De Moor, Ruud (1993), *The individualizing Society. Value Change in Europa and North America*, Tilburg University Press, Tilburg (Holanda); Kerkhofs, J. (1991), *La Religion et la Sécularisation en Europe*, actas del coloquio: «Mutations du système de valeurs dans les sociétés européennes et maghrébines», Barcelona del 12 al 14 de noviembre; íd. (1998), «Los valores y los jóvenes en Europa en el umbral del tercer milenio», *Sinite*, mayo-agosto, pp. 257-272; Congreso del Equipo Europeo de Catequesis (2004), «¿Qué anuncio se puede hacer en Europa en un contexto plural y plurirreligioso?», Budapest (Hungria).

³ Campiche, Roland J. (dir.) (1997), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Cerf, Paris 1997; Elzo, J., «Tipología sociorreligiosa de los jóvenes españoles», en *Jóvenes 2000 y religión*, Fundación Santa María, Madrid 2004, pp. 167-192.

TIPOLOGÍA SOCIORRELIGIOSA DE LOS JÓVENES EUROPEOS



Fuente: «European Values Study (1990)», en *Cultures jeunes et religions en Europe*, p. 93.

Sobre el triángulo de indicadores religiosos («cristianismo confesante», «cristianismo cultural» y «humanismo secular»), que en su día apuntara J. Kerkhofs⁴, vemos que se reparten, en proporción desigual, las posturas religiosas de los jóvenes: casi una mitad de ellos guardan sus distancias con respecto a lo religioso instituido, situándose tendencialmente en la marginalidad, al tiempo que la otra mitad oscila entre los comportamientos no religiosos de una notable mayoría y las actitudes más o menos fieles a la religión de otra escasa minoría, que o bien muestran una clara tendencia a adherirse a la integralidad de la religión o bien se desentienden de ella.

Interpretación cualitativa

Pero es en la apreciación *cualitativa* donde mejor puede apreciarse el sentido y el alcance del cambio o metamorfosis que ha experimentado la religión en estas últimas décadas, particularmente la religión vivida y expresada por los jóvenes. Las dos fases características de la metamorfosis (la descomposición o desaparición de lo que se tiene por viejo y obsoleto, y la aparición y revestimiento de formas nuevas) suelen denotarse, en lo que a la religión se refiere, por estos dos prefijos: por el prefijo *des-* (que alude a la desvirtuación o desvinculación de lo religioso instituido) y por el prefijo *in-* (que apunta a la innovación y a la aparición de nuevas tendencias y sensibilidades). En términos de cuño técnico, se habla de «deconstrucción»⁵ de la religión establecida y de «reconfiguración»⁶ de nuevas formas y estilos de vivir lo religioso.

La erosión paulatina con que se ha visto afectada la religión, a causa principalmente de la secularización, no ha hecho sino debilitar y minar los

⁴ Kerkhofs, J., «Dieu en Europe», *Pro mundi vita*, n.º 2 (1987), pp. 1-28.

⁵ Davie, Grace, Hervieu; Léger, Danièle, *Identités religieuses en Europe*, Ed. de la Découverte, París 1996. De «descomposición de la civilización parroquial» ha hablado Liliana Voyé, refiriéndose a Bélgica, y de «desencanto religioso, erosión progresiva del viejo y sólido vínculo entre el sistema de creencias y prácticas religiosas», Enzo Pace, en alusión a lo que sucede en Italia.

⁶ Mardones, J. M., *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, PPC, Madrid 2002; Institut Für Pastoraltheologie der Universität Wien, *Megatrend Religion? Neue Religiosität in Europa*, Viena 2002.

pilares, el armazón y hasta la estructura misma del edificio religioso. Es lo que se quiere indicar con el término «*deconstrucción*», cuyos indicadores o síntomas principales han ido detectando los estudiosos de la religión en fenómenos tales como:

- La *desregulación* institucional del creer, que ha ido restando fuerza doctrinal y normativa a las instancias religiosas, y que se ha puesto de manifiesto en la tendencia a la «*desdogmatización*» (Mardones) y a la «*destradicionalización*» (A. Giddens) por parte de los jóvenes.
- La *desinstitucionalización* de la religiosidad (Mardones), que denota pérdida del sentido de pertenencia y de adhesión a las instituciones, acompañada de ordinario de un cierto desafecto, como se aprecia en el alejamiento progresivo de los clientes religiosos que suelen emigrar a otros espacios. ¿Será que vamos camino de una religión en la que el protagonista va a ser el individuo y no la institución? (E. Durkheim).
- La *desmonopolización* del mercado del espíritu (P. L. Berger), a causa de la multiplicidad de ofertas religiosas y del consiguiente pluralismo religioso, que en el ámbito de las Iglesias tradicionales reviste la forma de *desclericalización* del poder y de los servicios eclesiales.
- La *descomposición* del sistema de ritos y creencias (F. Champion), fruto probablemente de la sordina que el «pensamiento débil» (G. Vattimo) ha ido infiltrando en los credos que se proclaman con pretensión de absolutos.
- La *descontextualización* y en cierto modo también la dispersión de las manifestaciones religiosas (F. Sáez Mateu), que si en otro tiempo tenían formas reconocidas y se daban en contextos reconocidos y sabidos por todos, ahora parecen haberse saltado esos límites y no se recatan de aflorar también en ámbitos seculares⁷.

⁷ Andrés Orizo, F., y Elzo, J., *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La Encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999*, Fundación Santa María, Madrid 2000, p. 184.

De otra parte, el impulso social y cultural de estos últimos tiempos, innovador y expresivo en tantos aspectos, ha influido, como no podía ser menos, y ha dejado también su impronta en lo tocante a la religión, con la aparición de nuevas tendencias y nuevas sensibilidades que han ido marcando a su estilo la religiosidad actual, particularmente la de los jóvenes, y que han contribuido a generar lo que se entiende o se sobrentiende por «reconfiguración» de lo religioso.

¿Qué es lo que se quiere dar a entender con la expresión «reconfiguración de lo religioso»? Pues que al rebufo de las corrientes sociales y culturales recientes, y bajo su influencia, la religiosidad en general, y la juvenil en particular, se ha ido conformando de tal manera en sus tendencias y sensibilidades, en sus expresiones y manifestaciones, que prácticamente viene a ser y a resultar otra, nueva, distinta, reconfigurada, con unas peculiaridades y características acordes con el momento presente.

¿Cuáles son las peculiaridades y características de esa religiosidad que decimos reconfigurada? Suele ser una religiosidad que se revela como:

- Religiosidad *interior*, que la persona cultiva preferentemente en su fuero interno, con tendencia a polarizarse en la oración, la meditación y la contemplación, y que de ordinario se recurre a ella y se la practica como fuente de consuelo, de seguridad y de identidad (J. Mardones), como ayuda en los momentos de apuro y de dificultad; religiosidad que es calificada por algunos como de «ajuste existencial» (A. Tornos).
- Religiosidad de impronta *individual*, que no necesariamente individualista, en la que aparecen relativizados los aspectos institucionales y organizativos de lo religioso, es decir, los aspectos exteriores al sujeto, y en la que adquieren realce, en cambio, las decisiones y determinaciones del propio individuo⁸.

⁸ Mardones, J. M., *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1996, pp. 125-126.

- Religiosidad con un fuerte acento *subjetivo*, caracterizada por la subjetivización de las creencias y el uso arbitrario de la misma a gusto del consumidor («religión a la carta»), donde la creencia y la pertenencia no siempre se combinan adecuadamente (unas veces se puede dar la «creencia sin pertenencia», en opinión de G. Davie, y otras la vinculación sin ningún tipo de unión referencial –*ohne Bindung in Verbindung bleiben*–, según M. Bongart); religiosidad coloreada en más de una ocasión con elementos de un cierto sincretismo emergente (tipo «New Age»), de la llamada constelación esotérico-ocultista (J. M. Mardones) o de lo «religioso salvaje».
- Religiosidad *emocional*, en la que suele aflorar con facilidad y espontaneidad el filón emotivo y el mundo de los sentimientos, como se demuestra en los momentos celebrativos y en los encuentros multitudinarios y festivos, donde los cantos, la música y la danza, los signos y símbolos religiosos recrean un ambiente al que fácilmente se engancha la sensibilidad y el regocijo propio de los jóvenes.
- Religiosidad de carácter *agregacional* o *comunitario*, al que se adscriben o apuntan tanto los movimientos de corte neotradicional y fundamentalista como los pequeños núcleos comunitarios que se consideran o se denominan a sí mismos «células de Iglesia» o «comunidades con perfil» (M. Kehl), en los que se desarrolla y fomenta el «espíritu de convivencia» (J. García Roca).

Los datos ofrecidos en este apartado nos llevan a la conclusión de que la religión, tal y como es entendida y vivida por los jóvenes que se declaran más o menos creyentes o más o menos practicantes, ha experimentado y sigue experimentando una notable transformación. Pues algunos de los supuestos hasta ahora intocables de la religión (normas, creencias, instituciones) han entrado en crisis y han sido puestos en tela de juicio; y otros, tal vez por su carácter más vivo y dinámico (actitudes, expresiones y manifestaciones religiosas), han sido reinterpretados, innovados y reconfigurados. Así están las cosas, y no parece que vaya a haber marcha atrás en este terreno.

De todas formas, si observamos atentamente los indicadores hasta ahora presentados, nos daremos cuenta de que, de los dos polos que encierra en sí la religión (apertura al misterio y relación con lo trascendente, por un lado, y cuerpo de verdades o creencias, de rituales y de expresiones simbólicas, por otro), el que parece haber entrado en crisis y sufrido desgaste o descomposición ha sido este último, mientras que el primero da la impresión de que se mantiene vivo, efervescente, en estado de permanente innovación o reconfiguración. Y esto, bien considerado, sí que puede ser un buen síntoma o un buen signo del retorno o pervivencia renovada de la religión.

LA RELIGIÓN EN ACTO (REFLEXIÓN Y ANÁLISIS PASTORAL DE ALGUNAS FORMAS Y EXPRESIONES RELIGIOSAS ACTUALES)

Lo que más suele llamar la atención en las sensibilidades y expresiones religiosas de los jóvenes de ahora es su pluralidad y su diversidad. No su cuantía o cantidad (la religión está en retroceso numérico, nos dicen todas las encuestas), sino su multiplicidad y variedad. De manera que si ahora voy a centrarme expresamente en la religiosidad juvenil tal y como se da en el ámbito europeo, no lo hago porque se trate de un fenómeno cuantitativamente llamativo —que no lo es—, sino porque, desde el punto de vista cualitativo, aparecen en ella indicios sugerentes e indicativos de cómo puede ser y cómo puede llegar a evolucionar eso que llamamos retorno de la religión.

Para empezar, quiero hacer un breve repaso a los modos y estilos peculiares que los jóvenes hoy día tienen de expresarse religiosamente⁹, y detenerme luego en el análisis y observación de algunos de ellos en particular, de aquellos que, a mi manera de ver, revisten mayor significatividad y actualidad.

Pues bien, de entre las variadas tendencias, formas y actitudes religiosas de los jóvenes existen claramente algunas que tienen que ver:

⁹ Friesl, Ch., y Polak, R. (ed.), *Die Suche nach der religiösen Aura. Analysen zur Verhältnis von Jugend und Religion in Europa*, Verlag Zeitpunkt, Graz/Viena 1999.

- Con la llamada «*religión del posmoderno*», que da la impresión de ser una religiosidad más bien *light*, poco comprometida, fragmentada en el creer, en la que se favorece lo vivencial y experiencial en plan de consumo o de disfrute, y de la que se apropia el individuo según lo que a él le apetece o satisface.
- Con la religión predicada por corrientes *sincretistas*, que abogan por una especie de «trascendencia inmanente» o de «pequeña trascendencia» (Th. Luckmann) y que constituyen una amalgama ecléctica de elementos neo-místicos y neo-esotéricos, en donde se mezclan afirmaciones cristianas con otras orientales o procedentes de las tradiciones ocultistas. Amparándose en la psicología transpersonal, esas corrientes quieren ser un medio y un impulso para lograr la experiencia interior, la armonía psicofísica, la integración personal y, en suma, lo que se publicita como un cambio de conciencia¹⁰, razón por la cual han sido calificadas por algunos de «religiones de reemplazo».
- Con la religión que profesan los llamados *nuevos movimiento religiosos*, de signo neo-conservador, tradicionalista, integrista y fundamentalista; y también, aunque de orientación muy distinta, con la que toma su inspiración de los *movimientos sociales* que están a favor de las grandes causas universales de la humanidad (cuidado de la naturaleza, defensa de los derechos humanos, igualdad de sexo y de razas...) y que apuestan por la liberación y el sueño utópico de que «otro mundo es posible», de los que se desprende un cierto talante religioso y profético, comprometido, solidario, de «militancia humanitaria» y de opción por la llamada «política de la diferencia» (Ch. Taylor).
- Con la religión que parece proponerse últimamente una especie de «reencantamiento de lo secular», a modo de *ritualización* y *sacralización* de actividades y espacios donde se desarrollan momentos de la vida ciudadana, como pueden ser el deporte, la música, las diversiones

¹⁰ Mardones, J. M., *¿Adónde va la religión?* (1996), pp. 139-140.

masivas, las visitas a los grandes centros de comercio y de consumo... Da la impresión de que en esas frecuentadas concentraciones se escenifican llamativas «liturgias de masas» y se desarrollan espectaculares ritos celebrativos con símbolos, gestos y rituales que prácticamente habían venido a menos o que casi habían desaparecido de los ámbitos sagrados y que ahora reaparecen en esos otros sitios¹¹.

De todas esas formas religiosas conviene que tomemos buena nota, por el hecho de que hacia ellas se muestran inclinados y atraídos no pocos jóvenes a los cuales tenemos intención de llegar con nuestros afanes evangelizadores y educativos, tanto si esos jóvenes se encuentran transitando por ellas de manera circunstancial y ocasional como si permanecen en ellas de un modo más prolongado y duradero.

Pero si tuviéramos que elegir algunas de las que revisten un carácter más novedoso o que guardan relación directa con los jóvenes que más conocemos y tratamos, es decir, con los que frecuentan de ordinario nuestras plataformas pastorales y educativas, nos quedaríamos con la religiosidad del peregrino y la del *convertido*, dos figuras simbólicas a las que ha dedicado un estudio reciente la socióloga francófona Danièle Hervieu-Léger¹².

La religiosidad peregrina

Si en la figura del «practicante regular» lo que se aprecia es la estabilidad y la fijación tanto de creencias como de prácticas, en la del peregrino lo que resalta, por contra, es lo religioso en movimiento. Dos rasgos son precisamente los que caracterizan a la religiosidad del peregrino:

¹¹ Mardones, J. M., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994, pp. 91-112.

¹² Hervieu-Léger, D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, París 1999.

- La fluidez de los procesos espirituales, a través de los cuales, y a modo de elaboración biográfica personal, el individuo va dando sentido a su vida y va afianzando su identidad religiosa (→ *fluidez de contenidos*).
- La movilidad y provisionalidad temporal en lo que respecta a la sociabilidad religiosa, que deja la puerta abierta a posibles y variables formas de pertenencia (→ *flexibilidad de pertenencias*)¹³.

Fluidez en la elaboración subjetiva de los contenidos y flexibilidad temporal y móvil de las pertenencias se revelan, pues, como rasgos distintivos de lo que se ha dado en llamar religiosidad peregrina. Pero más que hablar de rasgos y de peculiaridades de esa religiosidad en abstracto, veámosla reflejada y plasmada en dos fenómenos religiosos actuales de los que los jóvenes suelen ser protagonistas, como son los *Encuentros de Taizé* y las *Jornadas Mundiales de la Juventud*.

Lo que se percibe en Taizé, de igual modo en torno a la comunidad monástica ecuménica de ese pequeño lugar de Francia que en los encuentros europeos anuales por ella promovidos, es que:

- Se han impulsado formas modernas de animación y de comunicación de manera exitosa entre los que participan como peregrinos, que han dado un aire entre emocional y afectivo al hecho de encontrarse y de «*estar juntos*» jóvenes de procedencias distintas, y que ejercen sobre ellos un poderoso reclamo.
- Se ha logrado combinar de un modo admirable la *personalización* más acentuada (en testimonio de los propios jóvenes: «cada cual se expresa libremente»; «es tomado en serio»; «es dueño de regular su participación»...) con la más amplia *planetarización* («jóvenes de razas y países diversos conviven en el respeto a la diferencia»; «es como si estuviese presente todo el mundo»; «caes en la cuenta de pertenecer a

¹³ Hervieu-Léger, D., o. c., pp. 98-99.

la comunidad de la humanidad»...). De los Encuentros de Taizé se dice que encarnan la utopía de un mundo armonioso, sin conflictos, donde cada cual se inserta en la unidad del todo, y que los momentos de oración y de celebración litúrgica que allí tienen lugar expresan simbólicamente esa conjunción armónica y plural.

- Se ha sabido acoger el deseo de los jóvenes de dar forma estética a esa especie de *emoción comunitaria* que sienten cuando están juntos, al tiempo que se ha tenido la intuición de crear y proponer elementos *simbólicos* (espacios y momentos para compartir, la música y los cantos, el uso plural de los idiomas, los iconos y las velas, etc.), que están en sintonía con el logro de una identidad personal flexible y abierta.

Finalmente, en Taizé se ha tratado de favorecer que la experiencia religiosa sea vivida como expresión comprometida de una *ética de la convivencia*, en su empeño por la paz, por el reconocimiento respetuoso de la diversidad de lenguas, de países y de razas, por la reconciliación de las distintas confesiones religiosas, hasta el punto de que Taizé viene a ser reconocido como una especie de «institución postconfesional»¹⁴.

Por todo ello Taizé se presenta como un laboratorio de la sociabilidad peregrina. ¿Y qué decir de las Jornadas Mundiales de la Juventud? También en ellas se procura, de otro modo, cultivar ese mismo estilo de religiosidad y gestionar institucionalmente el pluralismo. En efecto, lo que se pretende en las Jornadas Mundiales de la Juventud, que se celebran por lo general cada dos años (la última de las cuales, la XX, tuvo lugar en Colonia en el mes de agosto de 2005), es justamente:

- Propiciar el encuentro multitudinario y la concentración de jóvenes diversos, ofreciéndoles así la oportunidad de compartir una «cultura joven» y de crear un «nosotros» emocional y afectivo, pero no para quedarse ahí, sino para dar el paso a un «nosotros» de signo más

¹⁴ Campiche, R. J., *Cultures jeunes et religions en Europe*, pp. 264-358.

comunitario, que es lo que se quiere significar y expresar en la celebración de la eucaristía, en la que se invita a vivir la plural diversidad como experiencia de unidad.

- Atender a la *pluralidad* de sensibilidades y de motivaciones con que llegan los jóvenes con una surtida y amplia variedad de ofertas (vigilias, talleres, catequesis, festivales, etc.).
- Cuidar de que esa vivencia religiosa colectiva extraordinaria sirva para alimentar y reforzar la vivencia más ordinaria de lo cotidiano y para dar un *fuerte impulso a los itinerarios personales* de crecimiento y de maduración cristiana por los que han de seguir avanzando los propios jóvenes, los grupos y las comunidades; a ello quieren contribuir, además de los recursos ya indicados, los «testimonios personales» y las experiencias significativas compartidas, a los que tan sensibles son los jóvenes posmodernos¹⁵.

Que dichas Jornadas lleguen a alcanzar de verdad esos objetivos es algo que está por ver o que, al menos, no todos reconocen de modo satisfactorio. En opinión de los que en ellas han participado, una cosa es lo que se vive en los encuentros y otra la incidencia real que suelen tener en la práctica posterior. Si la primera es valorada positivamente por lo general, no lo es tanto la segunda.

Retomemos, para concluir, la contraposición que establecíamos al principio entre el «practicante regular» y el «peregrino», con el fin de hacernos cargo de sus rasgos diferenciadores y de asumir el reto educativo que esa diversidad de actitudes representa para nosotros. Es por lo general bien notorio que mientras en la figura del practicante la práctica religiosa es considerada obligatoria y regulada por la institución, en la del peregrino es tenida por voluntaria y autónoma; si en el practicante aparece como fija, territorializada y estable, en el peregrino resulta más bien móvil y

¹⁵ Hervieu-Léger, D., o. c, pp. 115-118; Campiche, R. J., o. c., pp. 274-283.

cambiante; si en el practicante es de signo comunitario, en el peregrino suele ser de índole individual; y si en el practicante se revela comúnmente como constante, ordinaria y repetida, en el peregrino lo es extraordinaria y excepcional¹⁶. ¡Qué pedagogías tan diversas debemos saber aplicar a posturas tan contrapuestas!

La religiosidad del convertido

He aquí otra de las modalidades en que se expresa también la religión en movimiento, la figura del convertido, que pone de manifiesto, entre otras cosas, cómo funcionan los procesos de formación de las identidades religiosas en un contexto de movilidad. Si la presento aquí, no es porque tenga la notoriedad y el alcance de la ya comentada «religiosidad del peregrino», sino porque, aun siendo minoritaria y de escasa convocatoria, incluye y dice relación a esos grupos de jóvenes que viven procesos de conversión y de auténtica iniciación cristiana —¡que ciertamente existen!—, y porque en cierto modo valida las opciones de aquellas instancias pastorales que han apostado por dichos procesos y que los siguen acompañando y respaldando, como es el caso de algunos distritos de los Hermanos de La Salle, al menos en España.

Convertido suele llamarse al que pasa de la increencia o del escepticismo religioso más absoluto a una vida de creyente fiel; también, al que cambia de religión, e incluso al que, desde el alejamiento, apatía e insatisfacción de la religión, un buen día se siente tocado y deseoso de tomarse en serio la dimensión religiosa y espiritual de su vida, y se pone a buscar y a recorrer itinerarios que le lleven a profundizarla y a experimentarla más intensamente y a vivirla con una coherencia mayor. Esta última acepción, la del «*buscador espiritual*», es la que va a ocupar ahora nuestra consideración, por una doble razón: porque en ella se refleja la situación de esos jóvenes (¡no muchos, ésa es la verdad!) que sienten inquietud e interés por madurar y por alcanzar progresivamente su identidad cristiana y su

¹⁶ Hervieu-Léger, D., o. c. p. 109.

vocación de seguidores de Jesús; y porque en ella es dado apreciar el sentido verdaderamente evangélico de la conversión, que fundamentalmente consiste en tender hacia lo bueno y lo mejor, es decir, en «convertirse al Reino de Dios» (Mc 1,15).

Varios son los elementos que resaltan en la *actitud del convertido* y que resultan de verdad significativos para la religiosidad que hoy día queremos fomentar entre los jóvenes:

- El primero es la *aspiración utópica* a adentrarse en la experiencia de fe, a vivir con lucidez y sin ningún tipo de complejos la identidad y la vocación cristianas, y a integrarse plenamente en la comunidad de los que ya han sido iniciados como seguidores de Jesús.
- El segundo es el reconocimiento de la *iniciativa de Dios* en el movimiento de la conversión, pues si algo le resulta claro a la persona convertida es que ha sido encontrada por Dios, que ha sido objeto de su invitación, de su llamada y de su misericordia.
- El tercero es la viva conciencia que tiene el convertido de que, como fruto de todo lo anterior, es él quien decide, elige y escoge su nueva identidad y no se queda en las formas religiosas heredadas; la *identidad religiosa* del convertido es una identidad elegida, activamente escogida y no pasivamente heredada; algo que es perentorio hacer hoy en muchos de nuestros países tradicionalmente católicos: motivar e invitar a los jóvenes a pasar de una fe simplemente «heredada» a una fe libremente «elegida»¹⁷.

Y si de la actitud del convertido pasamos al itinerario que hace evolucionar y madurar su conversión, nuestra atención se ha de fijar entonces en los aspectos que dinamizan los *procesos de iniciación y de maduración cristiana*, aspectos que son precisamente los que debemos saber trabajar

¹⁷ Hervieu-Léger, D., o. c., pp. 129-147.

con los jóvenes convocados y que ellos, los jóvenes, vivencian a su manera y con un ritmo no siempre regular. Indico a continuación algunos de esos aspectos:

- Lo peculiar de los procesos es su *carácter iniciático*, es decir, los pasos secuenciales y ejercicios rituales, nunca sustituibles por indicaciones teóricas, que están reclamando un contacto vital y testimonial de los iniciados con los iniciandos mediante el seguimiento y acompañamiento; se inicia en la vida, desde la vida y para la vida, y sin contacto o proximidad vital es muy difícil que pueda operar o hacerse notar la referencia.
- El proceso que trata de favorecer e impulsar la iniciación cristiana es a la vez *individual y comunitario*; comunitario, en cuanto que es guiado, respaldado y alentado por la comunidad, e individual en el sentido de que ha de ser el propio sujeto el que asimile, experimente y se apropie los dinamismos que le hagan crecer; el proceso se desarrolla siempre en el interior de la persona.
- Por este motivo, lo que cualifica y dinamiza a los procesos son las *experiencias* que el sujeto va incorporando a su nueva forma de ser y de vivir, a su nueva identidad; digo experiencias y no simplemente vivencias; a lo que solemos conocer como vivencias nos tiene hoy bien acostumbrados la posmodernidad, pero éstas, por sí solas y por su carácter voluble, no siempre llegan a configurar la identidad de la persona; de ahí el gran reto que se nos plantea actualmente a los educadores: cómo educar las vivencias para que éstas lleguen a convertirse de verdad en experiencias¹⁸.
- En los procesos conviene asimismo respetar y armonizar la *gradualidad* de dichas experiencias, sin anteponer las posteriores a las que han

¹⁸ Schulze, G., *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus, Francfort 2002.

de ser anteriores, no sea que por ello pueda verse afectada la evolución lógica y normal del que está siendo iniciado como creyente.

- Y todo ello sin perder nunca de vista que lo propio de un proceso es ser a la vez *extensivo, intensivo y acumulativo*.

Dos formas de religiosidad de las presentadas en este apartado han merecido especial consideración, la del peregrino y la del convertido, porque tienen singular vigencia en nuestros días y porque atraen y concitan a un buen número de jóvenes de los que en mayor o menor grado se declaran cristianos. Cierto es que no en igual medida, porque la religiosidad del peregrino resulta en la práctica mucho más frecuentada que la del convertido. Pero ambas están ahí, como cauce de expresión de las variadas inquietudes religiosas que habitan en no pocos jóvenes, y por tal motivo hacia ahí hemos de volver nuestra mirada observadora y analítica con criterio pastoral.

¿Qué decir de ese espíritu o estilo de religiosidad que se vive en *Taizé* o que se alienta en las *Jornadas Mundiales de la Juventud*? Que indudablemente en ambos sitios se ha logrado instaurar, y en ocasiones activar, una serie de elementos que conectan a ojos vistas con la sensibilidad religiosa juvenil (elementos que, por otra parte, tal vez habíamos olvidado, descuidado o rutinizado en las tradicionales plataformas cristianas), como son lo estético, lo emocional y lo simbólico; como es el compartir o el dejarse instruir y estimular por los testimonios de vida; como es el clima vivencial del «estar juntos» que a no pocos jóvenes les acerca a la experiencia espiritual de comunión; como es el sentirse en sintonía, familiarizados y en cierto modo identificados con lo religioso; como es el impulso que de todo ello se recibe para el compromiso y la coherencia vital, etc. Si algún pero se puede poner a todo eso es: qué sucede con el «antes» y el «después». Cuando tanto *Taizé* como las *Jornadas de la Juventud* sirven únicamente para encuentros puntuales y ocasionales, no cabe duda de que se quedan cortos; cuando, en cambio, representan momentos e impulsos fuertes dentro de un proceso, cumplen una buena función.

Porque eso es precisamente lo que todavía no hemos llegado a articular de un modo convincente en la religiosidad del convertido y en los procesos de maduración cristiana; a saber, los impulsos dinamizadores, el protagonismo de los propios jóvenes, el talante celebrativo y festivo, oracional, contemplativo y místico que tan consustancial es a la experiencia cristiana, y otros más... Aunque no por ello debemos restarle valor e importancia a lo que de positivo figura ya en dichos procesos (lo iniciático, lo experiencial progresivamente afianzado y trabajado, lo testimonial inmediato y directo que se convierte en referencia mediante el acompañamiento, la meta de alcanzar un modo de vivir la fe con sentido comunitario, comprometido y misionero, etc.). Claro está que no se trata de olvidar o de minusvalorar lo que ahí se sigue haciendo. Pero qué logro tan beneficioso sería si la espiritualidad del peregrino y la del convertido pudiesen converger, complementarse y enriquecerse mutuamente.

LA RELIGIÓN EN PROSPECTIVA (nuestro compromiso pastoral y educativo con las nuevas formas y tendencias que previsiblemente adoptará la religión en el futuro)

Que la religión tiene futuro y que el siglo XXI parece estar asistiendo en sus comienzos a una efervescencia religiosa multiforme es algo que se aprecia en la proliferación de sectas, en la importación de espiritualidades orientales, en las concentraciones religiosas, en el reclamo creciente de lugares, de personajes y hasta de negocios que anuncian y prometen un contacto experimental con lo místico..., todo ello como muestra de que las búsquedas e inquietudes religiosas siguen vivas. Y es algo que resuena también en la opinión pública¹⁹ y que avala el parecer de algunos entendidos en

¹⁹ La revista *Le monde des religions* (septiembre-octubre 2005) publica un reciente sondeo realizado entre los franceses a propósito de la religión (pp. 38-41), del que se desprende que un 78 % estima que las religiones son una necesidad esencial del hombre, un 56 % piensa que las religiones ocupan hoy en el mundo un lugar más importante que hace diez años y un 41 % considera que la dimensión espiritual y religiosa es importante.

el tema, como es el caso de Peter L. Berger, que de verificador de la secularización en sus primeros escritos ha pasado a reconocer en publicaciones posteriores el cambio de paradigma (de la secularización al pluralismo religioso) y la «exuberante religiosidad» que aflora en este mundo globalizado²⁰; de José M. Mardones, que habla de «postsecularización», de «redescubrimiento de lo sagrado» y de «emergencia de nuevas formas de religiosidad que atestiguan la vitalidad de lo religioso»²¹; y hasta del polémico Samuel Huntington, para quien «la causa más obvia, más destacada y más poderosa del renacimiento religioso global es precisamente lo que se pensó que iba a causar la muerte de la religión: los procesos de modernización social, económica y cultural que en la segunda mitad del siglo XX barrieron el mundo»²².

Y si la religión tiene futuro, habrá que preguntarse entonces: ¿Cómo será esa religión del futuro? ¿Hacia dónde apuntarán sus intuiciones? ¿Por dónde irán las tendencias y sensibilidades de la nueva religiosidad? ¿Cuáles serán sus notas más características? Y lo que a nosotros resulta aún más pertinente: ¿Qué podemos y qué debemos hacer para educar, cultivar y evangelizar esa religión del futuro entre los jóvenes?

De los rasgos que se perfilan como previsiblemente más destacados de la religión del futuro retengo estos cinco, que propongo a vuestra consideración de educadores:

Una religión de la que se espera aporte espiritualidad

A este Primer Mundo tan sobrado de racionalidad, tan tecnificado y consumista, tan replegado sobre sí mismo y pendiente de su bienestar material, que apenas deja resquicio al misterio y a lo trascendente, a lo que es

²⁰ Baste comparar el argumento de *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona 1972) con las tesis de *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (Barcelona 1975) y *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad* (Barcelona 1994).

²¹ Mardones, J. M., *¿Adónde va la religión?* (1990), pp. 192-194.

²² Huntington, S., *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona 1998, p. 115.

gratuito y espiritual, le hace falta ese «suplemento de alma» (H. Bergson) que puede aportarle la religión con su espiritualidad.

Por espiritualidad se suele entender, en principio, la especial sensibilidad para descubrir la presencia del misterio o de lo divino en la realidad, para ver la realidad habitada por el misterio; y según las tradiciones religiosas, por espiritualidad se entiende también «la capacidad de trascenderse y la apertura al infinito o a lo divino por la que el hombre refleja la realidad suprema y adquiere la posibilidad de entrar en contacto con ella»²³.

- Pero la espiritualidad lleva además a descubrir la presencia del misterio dentro de uno mismo y a *percibir la dimensión de lo sagrado en la interioridad de la persona*, en lo que solemos llamar vida interior, que para los creyentes se hace experiencia viva e inmediata de la presencia y de la acción del Espíritu de Dios que nos habita.
- Con la espiritualidad guarda una relación estrecha lo *simbólico*; ahora bien, siendo las religiones portadoras de un repertorio abundante de símbolos, a ellas les corresponde contribuir al redescubrimiento de la noción de símbolo, «no como debilitación del principio de realidad sino como un código que, por la mediación del mito, del cuento, de la parábola, de la metáfora, del rito, de la fiesta, invita a la praxis, porque la fuerza del símbolo es la de establecer la comunicación, crear la convicción y llamar al consenso; les corresponde, en suma, redescubrir el símbolo como lenguaje existencial»²⁴. ¡Porque la fuerza del símbolo puede ser también expresión de espiritualidad!
- A la espiritualidad va ordinariamente unida también la *contemplación*, como peculiar manera de ver y de mirar la realidad desde una óptica –de religiosidad o de fe– que permite descubrirla con un sentido nuevo. Actividad esta de la contemplación que si algunos la entienden

²³ Martín Velasco, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993, p. 271.

²⁴ Houtart, F., *Religión y mercado*, DEI, San José de Costa Rica 2001, p. 183.

como «difícil regreso a los orígenes, como laboriosa vuelta al centro de la realidad o como arduo camino hacia el absoluto, para el cristiano es algo tan sencillo como escuchar la Palabra encarnada en Jesucristo»²⁵.

- Lo que llama enseguida la atención en la espiritualidad contemplativa es el aspecto de gratuidad y el impulso de una cierta mística. Mística que, según las sabidurías inspiradas por las tradiciones orientales o por la mística cristiana, a lo que de suyo tiende es a «ampliar y profundizar la conciencia humana más allá de la conciencia objetiva, discursiva, lógica, a otra conciencia contemplativa y unificadora, reprimida hasta ahora por el pensamiento lógico-objetivo»²⁶.

Mística, eso sí, no reclusa en la pura interioridad sino «mística de la gratuidad contra los fenómenos instrumentales, mística del ser contra las pasiones del tener y del poder, mística de la pobreza y del compartir contra la lógica del mercado y de la ganancia»²⁷. Mística que en modo alguno genere una espiritualidad evasiva sino una espiritualidad de compromiso y de liberación, «mística de los ojos abiertos» (J. B. Metz), a tenor de lo que en más de una ocasión ha expresado Gustavo Gutiérrez: «A Dios se le contempla y se le practica; el misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica».

Una espiritualidad de estos o parecidos rasgos es lo que algunos anhelan poder experimentar en la religión y es también la contribución que se espera de la religión a estas sociedades nuestras tan sin espíritu y sin alma. A los educadores cristianos nos corresponde ahora tomar en serio esta tarea. ¿Estamos nosotros imbuidos de esa espiritualidad? ¿Encontrarán los jóvenes en nosotros a esos «maestros espirituales» que les puedan

²⁵ Martín Velasco, J., *El malestar religioso de nuestra cultura* (1993), p. 280.

²⁶ Martín Velasco, J., o. c. (1993), p. 258.

²⁷ Richard, P., «El Dios de la vida y el resurgimiento de la religión», *Concilium*, n.º 258, (1995), p. 170.

servir de guía y de referencia? ¿Cómo procuramos iniciarlos y educarlos en ella? Disponemos de medios y de posibilidades para ello, ésa es la verdad, porque a nuestro alcance está ofrecer a los jóvenes espacios de oración, trabajar y vivenciar con ellos lo simbólico, la Palabra de Dios, lo celebrativo y festivo, en los diversos acontecimientos de la vida, en los encuentros y convivencias, en las pascuas juveniles, en los campos de trabajo, en los tiempos litúrgicos fuertes, etc. Pero, ¿nos servirá todo ello para formar a los jóvenes como auténticos cristianos «contemplativos en la acción y en la liberación» (L. Boff)? He ahí el reto que nos espera en nuestra labor de educadores.

Una religiosidad en la que cobra importancia la experiencia

Al periodo en que la religión ha venido reforzando y consolidando sus elementos funcionales e institucionales, convirtiéndola así en algo rígido, estereotipado, excesivamente burocratizado e impersonalizado, sucede ahora una época en la que se quiere revalidar el papel que en ella tiene la experiencia. La religión no puede prescindir de ese tono experiencial, si no quiere verse reducida a puro formalismo. Sin experiencia íntima y personal no va a haber fácil vía de acceso a lo sagrado y sin sentir ese *feeling* (sentimiento) tan de moda en la actualidad difícilmente va a resultar atractivo en cristianismo. Y es que, como se reconoce hoy día en la antropología teológica, la experiencia personal está en la base de todo el edificio religioso (J. Martín Velasco). Vale lo que se experimenta y sin experiencia directa, inmediata y personal se carece de una fuente importante de conocimiento. «De lo que no se tiene experiencia es mejor no hablar», que diría L. Wittgenstein.

¿Qué aspectos son los que más resaltan en la experiencia religiosa? Destaco al menos estos tres:

La experiencia religiosa tiene un componente emocional y una dimensión afectiva. «La religiosidad es una experiencia emocional de lo sagrado, en

el sentido de que lo sagrado, lo religioso, se valida si pasa el test de la experiencia personal, afectiva y emocional»²⁸. De tal manera que «si la religión ha de significar alguna cosa definida, me parece que habríamos de asumirla como si significase esa dimensión emotiva añadida, ese temblor entusiasta de adhesión...; este tipo de fruición en lo absoluto y eterno es lo que encontramos solamente en la religión»²⁹.

La experiencia religiosa, cuando de verdad es asumida e integrada en la persona, constituye un refuerzo de la identidad del sujeto y un estímulo para personalizar la fe; y a lo que normalmente lleva es a vivir esa fe de un modo activo y no meramente pasivo, como reconocía ya el cardenal Newman.

Al carácter de permanencia y duración propio de las experiencias, distinto del de las vivencias, más versátiles, se le suma además el de su pretensión de globalidad: la experiencia suele afectar a la totalidad de la persona; lo propio de la experiencia cristiana es que «abarca una pluralidad de dimensiones en las que la persona humana se realiza y manifiesta: razón, sentimiento, decisión, opción libre, acción en el mundo, relación interpersonal, con su asombrosa pluralidad de niveles, que comportan un largo itinerario y el paso por etapas sucesivas, y con su inagotable riqueza de aspectos: teologal, ético, cúltico, profético y hasta político»³⁰.

¿A qué nos estimula y motiva ese realce de lo experiencial que vemos que se da en lo religioso? Pues, a mi modo de ver, a poner sumo interés y esfuerzo educativo en procurar que las vivencias religiosas de los jóvenes se vayan convirtiendo en experiencias; es decir, primero a provocar y a proporcionar esas vivencias a los jóvenes que no las han tenido o que han tenido muy pocas; y luego, a trabajarlas y a educarlas progresivamente en

²⁸ Mardones, J. M., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, p. 155, y *¿Adónde va la religión?*, p. 34.

²⁹ James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1996, p. 46.

³⁰ Martín Velasco, J., *El malestar religioso de nuestra cultura* (1993), p. 275.

los ya iniciados, con el fin de que esas experiencias entren a formar parte de su vida y, llegado el momento, sean capaces de compartirlas y de narrarlas. Sin la asimilación de las experiencias decisivas que cualifican a un cristiano (encuentro con Cristo, docilidad a la Palabra, fidelidad al Espíritu, vocación al seguimiento, etc.), los jóvenes se quedarán en meros consumidores de vivencias religiosas. Y, junto a esto, la no menos importante labor de ayudarles a personalizar la fe y de favorecer que en la personalización de esa fe se vayan integrando, desarrollando y expresando también, en la justa medida, los valiosos e imprescindibles componentes emocionales y afectivos.

Una religión que, como alternativa al individualismo, ofrece lo comunitario fraterno

Por muchas redes comunicativas que hayamos establecido en nuestra sociedad, no hemos conseguido desterrar de ella el anonimato ni la soledad. Por mucho que hayamos difundido la cultura en nuestro mundo occidental, ésta sigue siendo profundamente individualista. Y por mucho que la religión se exteriorice a veces de forma masiva, no ha perdido por ello ese aire de subjetiva individuación que le ha insuflado el talante o estilo posmoderno. Echamos en falta relaciones más humanizadoras y vínculos que familiaricen a los hombres y mujeres entre sí con espíritu fraterno. De ahí que la religión en general, y el cristianismo en particular, estén llamados a ofrecer esos espacios de fraternidad, «esas “zonas verdes” donde la solidaridad y la fraternidad dialógica se encuentren en realizaciones comunitarias reales que constituyan el principio y el espejo de lo posible deseable»³¹. Así es como debería ser vivida y experimentada la Iglesia.

Lo que se espera de esas formas convivenciales de fraternidad, de esas comunidades de «talla humana», a las que miran con simpatía algunos de nuestros contemporáneos, y entre ellos los jóvenes, es que resulten significativas al menos en este doble aspecto:

³¹ Mardones, J. M., *¿Adónde va la religión?* (1996), p. 221.

- En que se muestren como comunidades de acogida, abiertas, respetuosas de la igualdad fundamental de todos sus miembros dentro de la plural diversidad; comunidades donde las personas tengan rostro propio y ejerzan responsable y activamente la participación.
- Y en que, evitando cualquier tentación egocéntrica, se distingan por ser más bien comunidades en un cierto sentido «ex-céntricas», de talante servicial y dispuestas siempre a la colaboración. No se olvide que «la fraternidad cristiana no tiene por fin crear un círculo esotérico con una finalidad propia, sino facilitar el servicio de la totalidad. La comunidad cristiana no está contra el todo, sino para el todo»³². Lo que no deja de sorprender y de inquietar a la vez es que dichas comunidades están llamadas a ser, pese a todo, «símbolo evocador y provocador del Reino» (J. M. Mardones).

¿Qué está en nuestras manos para impulsar la implantación y el crecimiento de esas comunidades fraternas? Por lo pronto, debemos darnos cuenta de que ya no se respira hoy día aquella euforia comunitaria que se suscitó a raíz del Concilio Vaticano II, razón por la que nuestras propuestas ya no tienen tampoco el mismo poder de convocatoria; pero esto no debe ser motivo suficiente para que bajemos la guardia o hagamos dejación de nuestra misión como educadores cristianos y de nuestro testimonio como religiosos en comunidad.

Es más, lo que tenemos que seguir haciendo ha de ser afianzarnos en el convencimiento de que el verdadero contrapeso a una religiosidad individualizada está precisamente en la vivencia comunitaria y compartida de la fe, por lo que debemos seguir insistiendo, en la formación cristiana que damos y en las catequesis que impartimos, en la «koinonía» o comunión (Hch 2,42), en la fraternidad (1 Ped 2,17; 5,9) y en la «ekklesía» (1 Cor 15,9; Gal 1,13; Hch 8,3), es decir, en esos valores que, según la tradición cristiana, inician progresivamente a la vida y experiencia de comunidad.

³² Ratzinger, J., *La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid 1962, p. 97.

Claro que educar en estos tiempos para una vida comunitaria no va a ser tarea fácil, porque no está de moda y porque es como nadar a contracorriente del individualismo reinante, pero he aquí otra razón de más para seguir demostrando nuestra fe en el valor de lo utópico, de lo alternativo y también de lo profético.

Una religión que hace suya la causa de los pobres y de los excluidos

Una religión que no quiera abdicar de su carácter mesiánico y profético no podrá por menos que hacer frente a las situaciones de desigualdad y de injusticia que se generan en nuestra sociedad, porque «nada oculta tanto el rostro de Dios como la injusticia mundial y la catástrofe humana que provoca»³³. De igual modo que una fe evangélica y cristiana no podrá nunca olvidarse de la perspectiva utópica y liberadora en que la sitúa el Reino de Dios. Ésta parece ser, por otro lado, una suerte de evolución que han experimentado últimamente las religiones, pues la mayor parte de ellas han pasado de ser religiones de explicación a ser religiones éticas, de ahí que la contribución que de ellas se espera tenga que ver con la ineludible tarea de «repensar la utopía y de redefinir la ética»: repensar la utopía desde la referencia al Reino de Dios y ubicar y situar la ética en el compromiso por la liberación de los oprimidos³⁴.

En esta coyuntura la religión hará de revulsivo en medio de una sociedad marcada por intolerables desigualdades e injusticias:

Si ejerce su papel de reivindicación de los derechos de los pobres y si alza su voz de protesta contra los mecanismos del mercado neoliberal que amenaza no sólo la existencia sino la vida misma de los más indefensos. Defender esta causa será tanto como validar la credibilidad de Dios como Dios de la vida. Y será también el modo de abrir un camino

³³ Martín Velasco, J., *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (1999), p. 38.

³⁴ Houtart, F., *Mercado y religión* (2001), pp. 81-82.

a la esperanza³⁵, porque «donde hay esperanza, hay religión» (E. Bloch).

Y si, practicando la «caridad política» y la «compasión solidaria efectiva», demuestra que ahí está el verdadero culto a Dios, en hacer del ser humano lo sagrado por excelencia, a través de cuyo rostro Dios nos sigue interpelando³⁶, al tiempo que evidencia que la experiencia de Dios está inseparablemente ligada a la experiencia de amor al prójimo.

Sin duda que los educadores cristianos vivimos sensibilizados con las atrocidades que se generan en las guerras, con la tremenda desigualdad económica que causa hambre, miseria y desolación, con los sectores marginados y excluidos de nuestra sociedad, y nos sentimos interpelados por ello. Y es seguro también que con frecuencia participamos de la utopía de que «otro mundo es posible», sumándonos a sus gestos e iniciativas de reivindicación y de denuncia. Pero, ¿sabemos transmitir toda esa inquietud a los jóvenes con quienes nos relacionamos?; ¿estamos en grado de sensibilizarlos y de impulsarlos a un compromiso efectivo y solidario? Algunas realizaciones ya están sucediendo en este campo (pienso, por ejemplo, en la creación y animación de algunas ONG, en el «Plan de educación en la justicia» que han puesto en marcha los distritos lasalianos de la ARLEP, en España, etc.), pero seguro que aún están pendientes y son posibles muchas más.

Una religión plurirreligiosa, ecuménica y universal

La globalización ha ido universalizando numerosos aspectos de la vida humana. Con su lado ventajoso en unos casos (mayor información, mejor conocimiento, movilidad más rápida, etc.) y con su parte desfavorable en otros (desigual utilización de medios y recursos, desequilibrio creciente

³⁵ Richard, P., «El Dios de la vida y el resurgimiento de la religión» (1995), o. c., p. 171.

³⁶ Mardones, J. M., *¿Adónde va la religión?*, p. 225, y *En el umbral del mañana*, pp. 198-202.

entre pobres y ricos, etc.). Pese a esa ambigüedad, se va imponiendo una conciencia planetaria y un ensanchamiento de las relaciones e intercambios entre las personas de los distintos continentes. En el caso concreto de la Unión Europea, vemos que el entremezclarse de razas y culturas diferentes está dando origen a la multiculturalidad y que la presencia de diversas religiones en nuestros países lo que hace es poner de manifiesto una situación real de pluralismo religioso o de multirreligiosidad. Pluralismo que si bien algunos analistas de la sociedad atribuyen, de una parte, a la movilidad de las personas y al fenómeno de las migraciones, y, de otra, al influjo de las nuevas tendencias culturales, no por eso deja de tener su repercusión y su incidencia en las creencias. «Con el pluralismo no es que cambie lo que la gente cree, sino cómo lo cree y el modo de relacionarse las creencias entre sí» (P. L. Berger).

¿Qué revela esa situación de pluriconfesionalidad religiosa que se está dando en Europa y también en otras latitudes?:

Que lo propio de las religiones es tender a la universalidad, es decir, a ese «verdadero universalismo en el que se valore a cada cual como diferente y único, se dialogue con él y se le acepte de un modo real y solidario»³⁷. Si esto se va logrando, previsiblemente estamos ya en vías de que se produzca el «encuentro de las religiones» y se vaya configurando así esa religión única que algunos auspician como «religión de la humanidad», cuya positiva y valiosa función consistiría en aportar a la humanidad un «ecumenismo de valores» (D. Hervieu-Léger), o lo que se denomina también una ética mundial, con valores de comprensión y respeto mutuo, de justicia, de paz, de solidaridad, asumidos por todos: el «Weltethos» sugerido por H. Küng³⁸.

Y con el fin de irnos acercando cada vez más a ese ideal, lo que nosotros tendríamos que hacer mientras tanto es propiciar y practicar el conoci-

³⁷ Mardones, J. M., *¿Adónde va la religión?* (1996), p. 221.

³⁸ Küng, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1991.

miento de las religiones entre sí, el diálogo interreligioso, el ejercicio de un verdadero ecumenismo, procurando evitar y dejar de lado las posturas tanto inclusistas o incluyentes como las exclusistas o excluyentes.

No es pequeño el desafío que la multirreligiosidad representa para nuestros centros educativos, para practicar en ellos una convivencia pacífica y respetuosa de las diferentes creencias y posturas religiosas y para educar a nuestros alumnos en el respeto y en la tolerancia. Favorecer el diálogo interreligioso e impulsar una verdadera sensibilización hacia el ecumenismo va a constituir, sin duda, uno de los principales quehaceres que tendremos que asumir como educadores religiosos. Dejar de hacer esto sería desatender y hacer oídos sordos a uno de los principales «signos» de nuestro tiempo (GS 4).

CONCLUSIÓN

Considerar y analizar la religión desde un triple ángulo de visión –en proceso, en acto y en prospectiva– nos ha dado la oportunidad, creo yo, primero, de caer en la cuenta de cómo la religión ha evolucionado y se ha transformado en las últimas décadas; segundo, de advertir la aparición de formas y modalidades religiosas recientes con las que parece que los jóvenes están en sintonía o por las que se sienten atraídos; y tercero, de vislumbrar, aunque no sea más que a modo de intuición o previsión, cómo será o hacia dónde se encaminará la religión en el futuro.

Ahora bien, ¿es todo esto una respuesta a la cuestión que nos había sido planteada de si es probable o más bien utópico el retorno de la religión? Respuesta taxativa, desde luego que no lo es; en cambio, una respuesta en cierto modo deductiva creo que sí es posible hallarla en todo lo que he venido exponiendo. Si he mostrado que existen nuevas tendencias y nuevas expresiones religiosas a las que se adhieren los jóvenes y si he descrito algunas de sus características, cabe deducir lógicamente que la religión sigue viva y sigue estando presente.

Me gustaría añadir incluso que se trata de una respuesta matizada y que conviene precisar. Precisar lo siguiente: que, en lo que al retorno de la religión se refiere, no es lo mismo hablar de religión instituida que de religión entendida como experiencia espiritual.

Los datos ofrecidos y las opiniones de autores relevantes expuestas apuntan claramente a que la religión instituida, la que se presenta como un cuerpo de creencias regladas y de prácticas regladas, no sólo no tiene visos o probabilidades de volver sino que, según todos los indicios, va a ir decreciendo progresivamente, al menos en número de adeptos, y va a ir debilitándose cada vez más. Por el contrario, la religión que trata de favorecer la vivencia religiosa y de impulsar la experiencia espiritual, la que se cuida de dar sentido a la vida desde unos comportamientos éticos y desde unos valores universales de justicia e igualdad, de solidaridad y de fraternidad, ésa sí que va a tener, a juicio de los que conocen bien el dinamismo de lo religioso, muchas posibilidades no sólo de pervivir y persistir sino también de progresar.

¿Será éste un pronóstico esperanzador para nuestra labor de educadores y una «buena noticia» que podamos compartir con las generaciones jóvenes? El tiempo lo dirá, pero entre tanto confiemos y esperemos que así sea.