La construcción de la identidad religiosa en la adolescencia

RsC nº 1 (2019)

Cristina Sá Carvalho

«Todos nos preocupamos por el bien de las personas que amamos, en particular por nuestros niños, adolescentes y jóvenes. En efecto, sabemos que de ellos depende el futuro de nuestra ciudad. Por tanto, no podemos menos que interesarnos por la formación de las nuevas generaciones, por su capacidad de orientarse en la vida y de discernir el bien del mal, y por su salud, no sólo física sino también moral. Ahora bien, educar jamás ha sido fácil, y hoy parece cada vez más difícil. (…) Por eso, se habla de una gran "emergencia educativa", confirmada por los fracasos en los que muy a menudo terminan nuestros esfuerzos por formar personas sólidas, capaces de colaborar con los demás y de dar un sentido a su vida. (…) Además, se habla de una "ruptura entre las generaciones", que ciertamente existe y pesa, pero es, más bien, el efecto y no la causa de la falta de transmisión de certezas y valores.

(…) también un clima generalizado, una mentalidad y una forma de cultura que llevan a dudar del valor de la persona humana, del significado mismo de la verdad y del bien; en definitiva, de la bondad de la vida. Entonces, se hace difícil transmitir de una generación a otra algo válido y cierto, reglas de comportamiento, objetivos creíbles en torno a los cuales construir la propia vida»[1].

1. La educación para la fe: las posibilidades de una perspectiva integral

«La educación es, a fin de cuentas, un esfuerzo para ayudar o moldear el crecimiento. Al concebir una educación para los jóvenes, sería de una gran imprudencia ignorar lo que se sabe acerca del crecimiento, de sus restricciones y oportunidades. (...) Es evidente que cada generación tiene que definir de nuevo la naturaleza, la dirección y los objetivos de la educación para asegurar a una generación futura toda la libertad y racionalidad que pueda alcanzarse. (...) Es en este sentido que la educación está en constante proceso de invención. (...) La singularidad más característica de los seres humanos es aprender»[2].

[1] Benedicto XVI, *Carta a los fieles de Roma*, 21 de enero 2008.

[2] J. S. Bruner, *Para uma Teoria da Educação,* Lisboa, Relógio de Água 1999, 18, 41, 42, 142. (Este excelente conjunto de artigos de um mestre de grande envergadura, originalmente publicados em 1966, merece uma leitura mais linear mas estes apontamentos são, em si mesmos, dignos de nota.)

El cambio de las raíces tradicionales que nos definían en relación al Territorio en que vivíamos, y quiénes eran nuestra Familia y la Comunidad a la que pertenecíamos, está produciendo generaciones que se benefician de la movilidad y el intercambio de la globalización pero que están perdiendo no solamente las referencias «tradicionales» sino, además, los valores en los que se edificó la cultura occidental y, con ello, gran parte del cristianismo tal como lo conocíamos. Por otro lado, la calidad de la oferta educativa presente en las comunidades parroquiales cuestiona hoy a padres, profesores, catequistas, catequetas y a los diversos niveles de responsables pastorales, quizás porque vamos apreciando que tal vez no esté adaptada a las enormes exigencias del mundo actual. Angustiante es también la más genérica crisis de las instituciones educativas –no son la familia, la escuela o las Iglesias las que educan, sino Internet, las redes sociales y todas esas agencias sociales que tienen cómo única finalidad el comercio y la formación ideológica que se orienta con el crecimiento indefinido del mercado– de las que, la más grave será la pérdida de la capacidad educativa de la familia.

«La familia atraviesa una crisis cultural profunda, como todas las comunidades y vínculos sociales. En el caso de la familia, la fragilidad de los vínculos se vuelve especialmente grave porque se trata de la célula básica de la sociedad, el lugar donde se aprende a convivir en la diferencia y a pertenecer a otros, y donde los padres transmiten la fe a sus hijos» (EG, 66).

Pero las alegrías del mercado se dirigen apenas a algunos y muchos jóvenes están preocupados porque creen que no tienen futuro. Es la seriedad del sentido de exclusión, de ser humillado o perder la propia imagen: el exilio de no participar en los cambios de la globalización ni corresponder al modelo publicitario dominante. P. Babin, entre otros, lo percibió claramente: "Fuimos uniendo íntimamente lenguaje y religión con el surgimiento del yo. (…) El despertar espiritual del individuo, el surgimiento de un sentido personal de vocación y de un guía personal de interioridad por el Espíritu alcanzó a demasiada poca gente"[3]. Y aunque permanecen muchas manifestaciones de fe, de fraternidad y de solidaridad sabia y generosa, muchas veces modestas y silenciosas formas de amor que florecen en la cultura actual, sin afrontarla pero tampoco sin dejarse contaminar por sus mundanismos egoístas y sus volátiles principios funcionales, la verdad es que muchos practicantes no son capaces de dar razones plausibles de su fe y muchos ciudadanos buscan orientar sus vidas por una moral que ya no tiene ningún vínculo con la transcendencia. En Europa, la nueva normalidad tiene mucho

[3] P. Babin, A. A. Zukowski, *El Evangelio en el ciberespacio*, Madrid 2005, 48-49.

que ver con la no-religiosidad y la ausencia de referencias religiosas: «En muchos lugares se trata más bien de una difusa indiferencia relativista, relacionada con el desencanto y la crisis de las ideologías que se provocó como reacción contra todo lo que parezca totalitario. Esto no perjudica sólo a la Iglesia, sino a la vida social en general. Reconozcamos que una cultura, en la cual cada uno quiere ser el portador de una propia verdad subjetiva, vuelve difícil que los ciudadanos deseen integrar un proyecto común más allá de los beneficios y deseos personales» (EG, 61).

Meddi recuerda, en las circunstancias dramáticas que ya se han vuelto anecdóticas, cómo la confirmación se transformó paulatinamente en el «sacramento del adiós»: «la comunidad cristiana tuvo el grave límite de no darse cuenta de cunto estaba para venir y viene. Continua pensando que su producto está protegido por una marca de fábrica, por una garantía comercial, por un monopolio cultural, por lo que cree que puede continuar proponiéndolo como si fuera ella sola a interesarse por las nuevas generaciones.(…) Viniendo de una situación de monopolio y permaneciendo la idea de que la Iniciación Cristiana se hace sólo con vistas a la salvación individual, los operadores pastorales no se dan cuenta de que su producto no puede sobrevivir en el mercado de la infancia si sigue permaneciendo separado de todo lo demás que compone la vida personal, el desarrollo y la vida social de los niños»[4].

De hecho, la tradición pastoral mira a la infancia y, más tarde, a la adolescencia, como etapas de una formación doctrinal, moralizadora y concluyente, pero la vida ha de progresar durante muchas más décadas, impulsada por un gran número de crisis de desarrollo personal, los cambios, más o menos convencionales, pero siempre críticos, como experiencias profundas de re-estructuración de la identidad y oportunidades de profundización cognitiva, emocional, social, cultural y de re-conversión religiosa más o menos permanente. De la misma manera, hay que mirar a los creyentes adultos, que todavía vienen de la tradición, pero que viven una identidad cristiana floja y poco estructurada, evidenciando una clara separación entre la creencia racionalmente asumida y, luego, una práctica cotidiana que no está anclada ni referida a los principios evangélicos defendidos en abstracto.

La posibilidad de seguir formando a la gente sin verdaderamente iniciarla al Evangelio del Señor Jesús Cristo es un riesgo de gran importancia para la Iglesia y

4 L. Meddi; A. M. D'Angelo, *I nostri ragazzi e la fede. L'iniziazione cristiana in propspetiva educativa*, Assisi 2010, 13.

una perdida enorme para las sociedades, que se ven privadas de un influjo reformador de las próximas generaciones que es, a la vez, crítico y amoroso. Aunque el Reino sigue aquí, la posibilidad de extenderlo y profundizarlo de acuerdo con la intensidad de los dramas de la posmodernidad está dolorosamente cuartada, cómo podemos reconocer en las amenazas a la democracia, los manipuladores populismos políticos, las flagrantes desigualdades económicas, los fundamentalismos religiosos, la fragilidad del cuidado a los más débiles, la violencia doméstica y social, la corrupción, y un largo «etc.» que podemos mirar todos los días en el Telediario… interrogándonos hasta cuándo tendremos periodistas para contarnos la verdad?

Finalmente, no podríamos proseguir una reflexión sincera sobre la evangelización de los jóvenes sin darnos cuenta de que, como lo dijo el Papa Pablo VI, «la sociedad tecnológica ha logrado multiplicar las ocasiones de placer, pero encuentra muy difícil engendrar la alegría» (GD, 8; EG, 7). Paul Tillich también advertiría que, después de la caída del absolutismo, del desarrollo del liberalismo y de la democracia y del surgimiento de una civilización tecnológica con su victoria sobre todos los enemigos y su propio inicio de desintegración, se constituirían los principios de un nuevo período histórico de gran ansiedad: «En este, la ansiedad del vacío y de la falta de sentido es dominante. Estamos ante la amenaza del no-ser espiritual» [5].

Que los jóvenes hoy se decidan tan numerosamente por ese grito de alerta que es el suicidio, que elijan las drogas, la violencia o el sexo cómo las respuestas a sus anhelos de felicidad, nos está diciendo algo muy grave a todos los adultos. Meddi describe que el incómodo existencial de nuestros jóvenes no es distinto al de sus padres porque es un incómodo existencial, consecuencia de un vacío cultural que se produjo en su interior: ellos hospedan el nihilismo que vuelca al existir y anula el futuro; crece la inquietud, la depresión y uno vive apenas en el presente porque no logra percibir un futuro. Privados de verdaderos recorridos de iniciación tratan de buscar la lógica iniciática con experiencias de tentación. La respuesta de la educación cristiana no se adecua porque considera simplemente que los jóvenes no tienen sentido. Ofrecer una evangelización como propuesta de una clave cultural diferente no es útil. Hay que ofrecer una propuesta que despierte a los jóvenes para sus capacidades y virtudes, que los enamoren de sí y les lleve a hacer deseable el arte de vivir: volver a hacerlos apasionados[6].

[5] P. Tillich, The courage to be, *New Haven*, Yale University Press, 2000, 61-62. (Texto originalmente publicado en 1952).

[6] L. Meddi, A. M. D'Angelo, *I nostri ragazzi e la fede. L'iniziazione cristiana in propspetiva educativa*, 2010, 104-105.

2. El desarrollo religioso en la adolescencia: apasionar a los jóvenes

2.1. Los cambios culturales de una generación

"La ruptura entre el Evangelio y la cultura es, sin duda, el drama de nuestra época" (EN 20).

A los Millennials, o a la Generación Mosaico[7], se les puede definir como ciudadanos de *estilos de vida ecléticos*: muy multifacéticos y acumulando muchas actividades bastante estresantes. Ellos y ellas exhiben *estilos de pensamiento no lineales,* sin lógica o racionalidad, y adoptan contradicciones, procesando la inmensa información disponible de forma flexible y adaptable. *Sus relaciones son fluidas*: las amistades adolescentes están en constante estado de flujo; sus héroes y modelos cambian regularmente; su red de amigos es extraordinariamente diversificada de forma étnica; y muchos experimentan una vida familiar ascendente y descendente. Su moral es pragmática (es decir, «¿dónde está el mal?»), hecha de un *cortar y pegar de valores:* la mayoría abraza *una espiritualidad personalizada,* que se les funda en el hábito de recurrir a muchas fuentes para decidir dilemas éticos y determinar el significado espiritual de las cosas y de las experiencias.

Sus *actitudes se pautan por una mente abierta:* no son particularmente dogmáticos sobre sus puntos de vista y dan a los demás espacios para trazar sus propios caminos – el mismo espacio que ellos quieren para sí. Y alimentan sus *expectativas con la tecnología* (Internet y los dispositivos móviles, como teléfonos), dispositivos esos que utilizan la información ofrecida por los adolescentes para modularse y son gran parte de su conectividad. Internet, en particular, representa *un collage* de entrada constante y amplio cambio, que alimenta muchas de las expectativas no lineales de los adolescentes y les hace pensar, sentir y ser cómo un mosaico.

Conociendo más de cerca a los chicos y a las chicas de nuestro tiempo se comprende, por muchas razones que «la preocupación subyacente de los obispos (europeos) es la percepción de una secularización acelerada y sin precedentes: la familia, la escuela y la comunidad aparecen crecientemente incapaces de proporcionar un contexto en que la fe pueda ser aprendida y vivida; *la religión es privatizada y marginada en la sociedad*; la religión no es considerada ya un aspecto

[7] «Generación mosaico» es un término introducido por George Barna, y define el perfil demográfico de los nacidos entre 1984 y 2002. Según Barna, esta generación es «muy mosaico en todos los aspectos de su vida» y «no hay ningún atributo que realmente domine como podríamos haber visto con las generaciones anteriores». Barna es un experto en estudios de mercado que se dedicó a la identificación de los perfiles religiosos y culturales y a la relación de la cultura con la religión; nacido en Estados Unidos de América fue educado en el catolicismo pero hoy se define como un evangélico, en cuya esfera es muy influente.

natural de la vida humana, sino más bien *una opinión personal bastante excéntrica*. En esencia, todo esto significa que cuando la gente llega a una síntesis personal de valores en algún momento de su vida es menos probable que tomen como marco de referencia central de sus ideales la creencia en un Dios transcendente, Jesucristo y el Evangelio, u otros símbolos tradicionales que motivan a la comunidad cristiana»[8].

El problema del abandono de las Iglesias, nos dicen los sociólogos, nunca ha sido más dramático de lo que es hoy. Menos personas que antes regresan a la Iglesia católica y estos pocos que regresan lo hacen en edades más avanzadas. Y, como explica David Kinnaman, del Barna Group[9], *la actividad religiosa de los mosaicos puede ser engañosa:* hay un hiato entre lo que es visible y lo que realmente sucede. Ellos son religiosamente activos *porque aman nuevas experiencias y prosperan en relaciones*, dos subproductos naturales de los esfuerzos de las Iglesias. En consecuencia, muchos líderes interpretan mal los acontecimientos juveniles con alta participación como sinónimo de ministerio juvenil que cambia la vida[10]. Sin embargo, *el objetivo del ministerio para los Mosaicos* – como con cualquier generación – debe transformarse en vida a través del desarrollo intencional de una fe fuerte, duradera y creciente. Pero si los responsables eclesiales quieren admitir o no, el discipulado del adolescente no está funcionando bien en la mayoría de las Iglesias, a pesar de los muchos adolescentes que participan.

Todos estos cambios culturales, generacionales y religiosos tienen, todavía, la ventaja de hacernos cuestionar nuestros planes pastorales desde nuevos puntos de vista. En el sur de Europa todavía son muchos los niños y adolescentes para quienes su familia busca una formación religiosa y la iniciación cristiana, aunque sea apenas de un punto de vista tradicional, de «consumo», del itinerario para recibir los sacramentos. Pero unos y otros que se acercan a nuestras comunidades, desean crecer y ser felices, y de alguna manera, realizarse como personas. Un gran porcentaje, si nos fiamos en las estadísticas, abandonarán pronto la práctica cristiana regular, pero su vida será muy larga, muy llena de oportunidades de alejarse y de aproximarse a la comunidad de fe. ¿Que pretendemos

---

[8] W. Bauch, *The Parish in the Next Millennium*, Twenty-Third Publications 1997.

[9] D.Kinnaman, The Mosaic Generation. The Mystifying New World of Youth Culture, enrichment journal.ag.org/200604/200604_028_**mosaic** gen.cfm, consulta do maio 2018.

[10] Por ejemplo, convendría retomar el lúcido análisis de Werner Simona a propósito de las Jornadas Mundiales de la Juventud, tras el gran éxito de Colonia, y compartido en el Equipo Europeo de Catequesis (Congresso de Graz, 2006): «Les journées mondiales de la jeunesse. Des lieux où est présente une religiosité de jeunes», *Revue Lumen Vitae,* Vol. LXII, nº 3 – 2007, 295-304.

ofrecerles mientras están con nosotros? ¿Qué trazo de personalidad distinto se les impregnará de la convivencia con su párroco, su catequista y con su grupo? ¿Qué transformación de su corazón y de su mente se operará con la práctica sacramental que les ofrecemos? Y si siguen su camino en la Iglesia, ¿será ese un camino de coherencia, verdad y amor hacía su amigo y su enemigo, el conocido y el desconocido? «De acuerdo con Jesús, el peor mal para el ser humano es la pérdida del principio interno que le vigoriza desde dentro, que pertenece a su propio aliento y al mismo tiempo está ligado al Padre. La pérdida del propio yo es el mayor peligro de nuestra cultura. (…) Cuando las personas se ven abandonadas por los demás, sienten como si Dios también los abandonara»[11].

No habrá nunca una respuesta única a un problema tan complejo pero quizás nuestra educación religiosa de los más jóvenes pudiera evolucionar en el sentido de reforzar y proveer a la construcción de su identidad personal y, a través de ella, lograr favorecer la salud mental de la gente, su potencial para la libertad, la felicidad y la elección de la buena vida. Y, aunque, definitiva o momentáneamente, muchos de nuestros jóvenes de hoy no deseen o no sientan poder seguir ligados a la Iglesia, esto significaría un aumento del potencial de cohesión de las sociedades y un incremento de la capacidad de diálogo y el respeto por la diferencia, pues sólo los individuos portadores de una identidad bien construida pueden actuar con libertad, respeto y reflexión.

Mucchielli define *identidad* como el *conjunto de significaciones* que los actores sociales sobreponen a una realidad física y subjetiva, más o menos fluida, sus mundos vividos, conjuntamente construidos con otros actores. Se trata de una realidad psicológica plural, en transformación permanente y basada en contextos de referencia: biológicos, temporales, materiales, económicos, relacionales, normativos, culturales, políticos,… Esos contextos forman significados en evolución y en inter-acción. La identidad resulta de auto-procesos (genéticos, biológicos, afectivos, cognitivos,…) y de procesos (relacionales, comunicacionales, histórico, culturales) formando un sistema de causalidades circulares bio/psico/comunicacional/cultural. *La identidad es, fundamentalmente, un fenómeno de sentido*[12]. Su construcción, la tarea central de la adolescencia.

[11] P. Babin, A. A. Zukowski, El Evangelio en el ciberespacio, 2005, 51-55. Babin hace una reflexión sobre la muerte del alma que es una exégesis de Mt 10, 28.

[12] A. Muchielli, *L'Identité*, Paris, PUF, 2016, 10-29.

2.2. La psicología de la construcción de la identidad y lo religioso

«No es lo mismo haber conocido a Jesús que no conocerlo, no es lo mismo caminar con Él que caminar a tientas, no es lo mismo poder escucharlo que ignorar su Palabra, no es lo mismo poder contemplarlo, adorarlo, descansar en Él, que no poder hacerlo. No es lo mismo tratar de construir el mundo con su Evangelio que hacerlo sólo con la propia razón. Sabemos bien que la vida con Él se vuelve mucho más plena y que con Él es más fácil encontrarle un sentido a todo. Por eso evangelizamos» (EG 226).

En primer lugar, la *identidad cristiana* no es un conjunto de valores, ritos o, incluso, culturas, sino que es el hecho de llegar a ser como Cristo, seguirle e imitarle. Esta imitación es, así, el motor en la historia, que hay que interpretar siempre según los signos de los tiempos: «la identidad cristiana de siempre» no existe. La identidad se ancla en la historia, se actualiza, desde un punto de vista individual y colectivo.

Los desafíos modernos a la formación de la identidad en el siglo XXI son, como hemos visto, la cultura global emergente y los numerosos desafíos a los patrones tradicionales de formación de la identidad. El desafío de encontrar un «yo» es enorme, moroso y problemático porque los recursos de identidad están dominados por los anuncios y las varias disfuncionalidades promovidas por los *influencers* inventados por el neoliberalismo. Al mismo tiempo, los rápidos avances de la tecnología han hecho que más personas conozcan una multiplicidad de valores culturales, creencias y estilos de vida. La globalización y la interacción multicultural a escala planetaria *provocan problemas de identidad* porque la mente humana en evolución y sus necesidades psicosociales no han hecho una transición tan rápida como nuestra gran cultura global impulsada por la tecnología.

La mente humana y las instituciones religiosas de nuestras sociedades luchan con la diversidad de creencias, valores y significados. Por primera vez, las clases principales de nuestras sociedades conocen y conviven con reclamos religiosos conflictivos, fuentes claramente distintas de significado, y demandas ampliamente variantes sobre normas éticas. En este mundo globalizado emergente la unión de culturas ha dejado su paso a la cada vez más enigmática tarea de definir la propia identidad. El proceso relativamente cómodo de formación de identidad se ha convertido en un atolladero de retos y «¿Quien soy yo?» se ha convertido en una búsqueda hercúlea ante un mar revuelto de posibilidades: «En el centro de este enredo está el recurso de identidad que es la religión. Las personas responden de diversas maneras creativas adaptándose, evitando atacar su propia identidad religiosa y/o la identidad religiosa de otros. El

énfasis original de Erik Erikson en la formación del ego de la identidad destacó la importancia de que cada individuo pueda dar sentido al propio ser. Él localizó esta tarea en la adolescencia como parte de un marco psicosocial en el que el medio sociocultural (ethos) se integra con el desarrollo biológico del ser humano ser (soma) y los procesos psicológicos de la mente cognitiva (psique)» [13].

En nuestro presente texto buscaremos apoyo en el trabajo de Erickson Erik Homburger (Dinamarca 1902-1996 Estados Unidos de América), para reflexionar sobre la importancia de favorecer en la catequesis de los jóvenes la asunción de «una» identidad religiosa, aunque no sea su opción personal la adopción de nuestro credo. De alguna manera tenemos presente la sensible observación de Eugen Drewermann: «Me gustaría hacer exactamente... lo que Jesús mismo confió a sus discípulos que hicieran... El sólo les dijo que impusieran las manos sobre la gente, que curaran a los enfermos y que expulsaran los malos espíritus. Hoy diríamos que significa liberar a la gente de sus neurosis y sus psicosis. Sólo cuando todo esto se haya hecho, podrán los evangelizadores decir a la gente lo cerca que están de Dios. Siempre hay gente que viene a nosotros porque se sienten perdidos y cargados de angustia. Si nosotros como presbíteros, ministros y teólogos, sólo podemos decir "Jesús te ama" o "Jesús era el hijo de Dios", los estamos reenviando de nuevo a ese sitio de donde Jesús quería sacarlos»[14].

El legado de Erickson a propósito la construcción de la identidad en la adolescencia es sólido. El define *la identidad* como el conjunto de los *sentimientos* subjetivos de unidad personal, de continuidad temporal, de desarrollo de la participación afectiva, de diferenciación, de confianza ontológica, de autonomía, de self-control del individuo, además de los procedimientos de evaluación de sí mismo y de los procesos de integración de valores y de identificación. La *identidad* resulta de una interacción entre los sentimientos y las impresiones vividas con los procesos subjetivos de evaluación social (deseabilidad social), acompañada por los procesos de *crisis* de la apropiación de la continuidad temporal, de la permanencia de criterios y de un trabajo cognitivo y afectivo que se amplían y conducirán a la perspectiva personal de valor, diferenciación y autonomía. En este sentido, la *identidad* faculta al individuo para una experiencia de continuidad temporal a través de la permanencia de los criterios de apropiación de la realidad, esenciales para la definición de sí

13 D. M. Bell *Religious Identity: Conceptualization and measurement of the religious self*, 2009, 2. A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religion.

14 E. Drewermann, La Parole qui guerit, en *Le Cerf*, Paris 1991, 16 ; cit. Pierre Babin, Angela Ann Zukowski, *El Evangelio en el ciberespacio*, 2005, 57-58.

mismo. También favorece el sentimiento de valor personal, la sensación de ser uno y distinto a los demás y la autonomía psicológica[15].

La *identidad* también está en la raíz de los sentimientos de pertenencia, que influencian poderosamente la filiación con un grupo y la asimilación de pensamientos, conductas y valores sociales. Además, una identidad madura y sana favorece el sentido de fuerza o potencia personal (auto-control) en la relación sistemática con los otros sentimientos: para estar y actuar bien el individuo debe tener un objetivo definido, un futuro de esperanza y una temática de proyecto, que le ofrecerán la intencionalidad general que soporta sus esfuerzos en la vida. Esta intencionalidad –que Tillich formuló cómo las preguntas más cruciales« ¿qué he hecho de mí mismo?, ¿habré colmado mi destino?, ¿pude actualizar mi potencial?»[16]– comprende a los valores y a las potencialidades de su realización. En este sentido, la identidad surge como una *ideología – el conjunto dinámico de las representaciones comunes* –que ilumina el camino y constituye el contexto de realización de la persona.

La *formación de la identidad* está basada en el modelaje, la impregnación y la formación de las mentalidades y por procesos de educación, socialización e inculturación que construyen el núcleo identitario de los individuos, la base del sistema afectivo, cognitivo y comportamental, bajo el impacto de la educación y las experiencias de la vida. Resulta fundamentalmente de las experiencias de las primeras etapas, influenciada por el medio ambiente familiar y su personalidad cultural (las normas, los valores, las representaciones y los hábitos compartidos).

La *identidad* es, en realidad, una *identidad situada* porque está inscrita en una experiencia de existir: el individuo actúa teniendo en cuenta lo que pasó antes, en una perspectiva, más o menos alargada, de su acción, en relación con otros actores sociales, presentes o ausentes en la situación, con los cuales se estructura una relación pre-existente o emergente. Pero el individuo también está en relación con elementos pertinentes de su contexto de acción, y son esos elementos los que le facultan las posibilidades de acción además de participar en la inscripción de su pensamiento-en-acto, a través de un sistema de índices físicos, culturales u otros, formando el pensamiento y desarrollando una estrategia de acción.

Si definiéramos *religiosidad* cómo el término comprensivo usado para referir los numerosos aspectos de la actividad religiosa, de la devoción y de la creencia

15 E. Erikson, Ego development and historical change en *Psychoanalytic Study of the Child*, 2, 1946, 359-396.

16 P. Tillich, *The courage to be*, New Haven, Yale University Press, 2000, 52.

en una doctrina religiosa, podríamos decir que la *identidad religiosa* es el conjunto de los criterios de definición de un individuo y un sentimiento interno añadido de unidad, coherencia, pertenencia, valor, autonomía y confianza organizados en torno a la voluntad de existir, y comprende lo vivido, las representaciones y las conductas de raíz y naturaleza religiosa. Cómo constructo psicológico, la *identidad religiosa* se define como la forma en que la persona se relaciona con un ser trascendente o fuerza y/o con un grupo que comparte una experiencia religiosa.

La *identidad religiosa* se define también cómo *cultura* o *concepción del mundo*, *cosmovisión*,… como conjunto de adquiridos comunes a los miembros de un mismo grupo en torno a una experiencia/creencia religiosa, y todas las expresiones y realizaciones provenientes de su sistema de adquiridos mentales: creencias, normas, valores, representaciones comunes/colectivas, modelos y códigos de referencia, hábitos, conjunto de los objetos de uso cotidiano y expresiones artísticas.

No olvidamos que la *identidad cristiana* no es un conjunto de valores, ritos o incluso culturas, sino que es el hecho de llegar a ser como Cristo, seguirle e imitarle, una imitación que hay que interpretar siempre según los signos de los tiempos, pues toda identidad se ancla en la historia, se actualiza, desde un punto de vista individual y colectivo. Pero la identidad cristiana es vivida por los individuos como una *identidad religiosa* y, tal como otras formas de identidad complejas, favorece la construcción de sistemas de percepción e interpretación del mundo porque de la enseñanza y del ejemplo de Cristo surge un cuadro de normas, modelos y códigos culturales de evaluación, que funciona como un sistema de acción y de adaptación al medio ambiente y que es, a la vez, un sistema de estructuración interna, y de seguridad, que reduce la tensión ansiosa que siempre resulta de la relación entre el individuo y el medio ambiente: uno es estimulado para mirar el mundo con los ojos de un seguidor de Cristo. Los adquiridos comunes a los miembros de un grupo – y a un grupo religioso – sirven de referencia permanente e inconsciente (automática) para la evaluación de realidades y objetos, interviniendo en la orientación de las conductas. Los elementos centrales de la visión compartida del mundo son los referentes esenciales de la identidad.

Erikson se dio cuenta de que las experiencias socio-afectivas de la existencia marcan el individuo desde edades muy tempranas, dejando huellas en su psiquismo que influyen en la futura percepción del mundo y en la propia conducta. Esas huellas o trazos forman las reglas de vida o los postulados existenciales que orientaran la vida adulta. Y todo se inicia en la infancia, cuando el niño recibe la definición de sí por el otro (el sistema familiar). Inicialmente la identidad del niño es prescrita, propuesta por la familia, que le otorga un papel y el juego de una «personalidad» para aceptarle

en su seno. El niño no tiene, verdaderamente, un «voto», debe someterse a los preceptos y a las prescripciones de la familia, de acuerdo con sus expectativas y sus juegos relacionales. Asumir ese papel es la condición para poder conquistar su lugar en el grupo.

El énfasis original de Erikson en la formación del ego (de la identidad) acentuó la importancia de que cada individuo pueda dar sentido al propio ser. La *tarea de la construcción de la identidad en la adolescencia* es parte central de un marco psicosocial en el que el medio sociocultural (*ethos*) se integra con el desarrollo biológico del ser humano (*soma*) y los procesos psicológicos de la mente cognitiva (*psique*). La aportación original de Erikson destaca porque el autor consideró – como veremos – que la religión y la experiencia religiosa son cruciales para el desarrollo de una identidad plena y madura.

Erikson explicó el desarrollo psicosocial como el proceso de resolución secuencial de un conjunto de «crisis», tareas evolutivas específicas de cada edad, de las que emerge una nueva posibilidad de crecimiento e integración, junto con una posibilidad de patología y desintegración. Su noción de crisis apunta a una polaridad básica, que se sitúa entre un polo negativo (distónico) y un polo positivo (sintónico), tendencias que se mantienen en una relación de complementariedad dinámica. De la resolución exitosa de los desafíos de cada etapa, emerge una *Virtud del Ego*. El desarrollo ocurre a partir de la experiencia psico-social con un elemento básico de la sociedad (una persona o personas).

2.2.1. Bebé: La mutualidad del reconocimiento : Confianza/Desconfianza - Fe y Esperanza

Estimulado por la acción cuidadora de la *madre* (fuente de providencia), por el repetido placer de los cuidados diarios y del ritual amoroso y sensitivo de éstos, el niño desarrolla un sentido de que el mundo que le rodea es benigno, predecible y un lugar digno de confianza para habitar. En esta experiencia precoz de "regulación mutua" (mutualización) [17] y reconocimiento, el niño percibe y desarrolla también la confianza en sí mismo, un sentido rudimentario de identidad y de ser un individuo. "La *esperanza* es una creencia duradera en la posibilidad de realizar deseos fervientes, a pesar de los negros impulsos y furias que marcan el inicio de la existencia"[18]. Es proporcionada por la fe de los padres en que lo que hacen – vivir, criar, educar – tiene sentido, lo que transmite un sentimiento

[17] E. Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 60; 65-66.

[18] E. Erikson, *Childhood and Society*, 1950, 70.

de esperanza al niño, la confianza que será transformado en una fe madura, una confianza que no exige ni evidencia ni razón para creer que el universo es confiable. Esta confianza es una condición necesaria para el desarrollo de la fe madura.

Una experiencia de mutualización bien conseguida con la madre permite el desarrollo de las bases del *compromiso*: si uno ha aprendido que el entorno es fiable y que puede interactuar con él, merecerá la pena implicarse, aspirar a dejar una huella en el mundo y esto le resultará gratificante aunque a costa de trabajo, frustraciones y sacrificios.

La religión, conectada con el lado existencial del desarrollo, tiene lugar en todo desarrollo de la personalidad. La experiencia del recién nacido con su Madre es fundamental para la formación de la Confianza Básica, necesaria para el desarrollo sano. Y las instituciones religiosas ofrecen a los padres una salvaguardia institucional, «juegan un importante factor en el giro de las generaciones al buscar la fe que los adultos necesitan para evocar y apoyar un firme sentido de confianza en sus hijos»[19].

Erikson señala que la religión universalizó la herencia personal de la confianza y de la gestión de la desconfianza, creando una fe y unas percepciones del mal comunes, fundamentalmente conectadas a este primer estadio. En las instituciones religiosas el hombre encontró esa «salvaguardia institucional» de la humanidad porque las religiones no sólo soportan el bienestar individual (la felicidad), sino también la garantía del bienestar común (la Regla de Oro). Y la religión despliega también un papel importante en la rueda dentada de las generaciones porque «juegan un importante factor en el giro de las generaciones al buscar la fe que los adultos necesitan para evocar y apoyar un firme sentido de confianza en sus hijos»[20], el sentimiento de que sus esfuerzos educativos y los sacrificios que conlleva criar a los hijos serán recompensados y tienen un sentido más profundo y más lato (participar en la creación, caminar hacia la eternidad): todo el esfuerzo merece "las penas"[21].

Pero, no menos importante es comprender que en todo hay una iniciación evolutiva ineludible: Erikson fue muy precavido al señalar que aunque la crisis de identidad ocurre en la adolescencia, la formación de la identidad es muchísimo

19 H.Zock , *A Psychology of Ultimate Concern. Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2004, 83.

20 H. Zock, *A Psychology of Ultimate Concern. Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2004, 83.

21 E. Erikson *Childhood and Society*, 1950, 225.

más precoz y seguirá teniendo lugar más allá de la "edad del pavo". El proceso de construcción de la identidad empieza a formarse cuando el niño o la niña intercambian sus primeras sonrisas conscientes con su madre; es el primer paso para que el pequeño se dé cuenta de que es una entidad separada de los otros. De hecho: «No se empieza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCE, 1).

2.2.2. Primera Infancia: El deseo de ser «yo mismo»: Autonomía/Culpa y duda-Voluntad (auto-control)

La educación de la higiene juega un papel evolutivo muy importante en la primera infancia. La regulación mutua entre el cuidador y el niño plantea una muy severa prueba. En los esfuerzos, muchas veces violentamente contradictorios para ganar auto-control, el niño – aun altamente dependiente – puede luchar por la autonomía, sin miedo de comprometer la confianza básica adquirida en los primeros meses de vida mientras interactuaba con su madre. Sin embargo, si el niño no está protegido de la pérdida repetida de auto-control (algunas benignas reglas que le educan en la rutina y el primer respecto a los otros) o está sujeto a excesivos esfuerzos de los padres para restringirla, el resultado puede ser una sensación duradera de culpa («soy malo») y de duda («no sé cómo conseguir que mis papás estén contentos»)[22].

El *padre* ahora desempeña un papel dominante al estimular al niño a hacerse autónomo y a tomar la iniciativa, pero también al ofrecer directrices y reglas para la vida. Con el padre, que es un modelo directo para el chico y una fuente de ternura y de intimidad más segura para la chica, los niños aprenden la voluntad como una inquebrantable determinación para ejercer una elección libre y para auto-restringirse: proporciona una base para la *aceptación*, incluso para la elección, *de lo inevitable* (aprender a integrar la frustración).

La confianza del niño en el valor duradero de la autonomía será sostenida por el «sentimiento de legítima dignidad e independencia» de los adultos educadores (*nurturing*) capaces de salvar al niño de la compulsión esclavizante y de la impulsividad servil. El padre es fundamental porque no tiene una relación simbiótica con el niño y propicia con más soltura las experiencias de independencia: «El hombre contemporáneo escucha con mejor buena voluntad a los testigos que los maestros, o bien si escucha a los maestros, es porque ellos son testigos (…). ¿Y si veis bien las cosas, habría otra forma mejor de transmitir el Evangelio, más allá de la que consiste en comunicar a otro su propia experiencia de fe?» (EN, 41, 46).

22 Erik Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 71-74.

La limitación mutua de las «voluntades» permite el intercambio de la «buena voluntad», en que la Regla de Oro está arraigada. La religión es una fuerza para la acción y una razón para existir y una decisión independiente que enfrenta el conflicto entre la voluntad propia y la de los demás (descentración). Su vivencia saludable se arraiga en la consciencia de la culpa («sé cuándo hice daño a alguien»). De su buena integración emerge la capacidad de manejar las dudas y vivir el misterio, y la voluntad de comprometerse con un camino exigente y difícil.

2.2.3. La edad del juego: La anticipación de los papeles: Iniciativa / Culpa - Propósito.

Las nuevas capacidades del niño – movimiento, comprensión, lenguaje – y sus limitaciones, así como las posibilidades de imaginación fértil y terrible, se convierten en medios para una actividad agresiva y un descubrimiento exuberante de la realidad: la iniciativa (dar sentido, hacer algo, sentir gozo en la competición, insistir en una meta, el placer de conquistar algo)[23].

La culpa por los deseos prohibidos (la ambivalencia de sentimientos hacía sus padres, la curiosidad exploratoria) y la rivalidad celosa entre hermanos pueden ser expresadas fuera de control (las rabietas y los llantos desconsolados), pero la culpa secreta también puede servir para redirigir la curiosidad y la energía lejos de la *familia* y para el mundo de los hechos, ideales y objetivos prácticos. La familia transmite por el ejemplo los límites de la fantasía y del juego, los deseos de una realidad inmutable, los ideales de acción con propósito.

[23] E. Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 79.

El propósito emerge en el contexto de la «realidad intermedia» del juego[24]. Es el coraje de encarar y buscar metas valoradas, desinhibiéndose de la derrota de las fantasías infantiles, y de la culpa y del miedo frustrante al castigo. El niño trabaja gradualmente a través de sus fallos, se apropia de un futuro de metas de realización (objetivos), y también de la construcción de la conciencia moral (reglas). El propósito, en la vida adulta, conduce a un verdadero sentido de empresa. La imaginación apela al desarrollo religioso (historias, rituales, leyes – la riqueza de la personalidad) y de la conciencia moral.

El propósito es una inquebrantable determinación para *ejercer una elección libre y para auto-restringirse:* proporciona una base para la *aceptación*, incluso para la elección, *de lo inevitable (*aprender a integrar la frustración y la perdida*)*. La confianza del niño en el valor duradero de la autonomía será sostenida por el «sentimiento de legítima dignidad e independencia» de los adultos educadores (*nurturing*) capaces de salvar al niño de la compulsión esclavizante y de la impulsividad servil. Esta nueva capacidad de control

24 Para autores como Winnicott (D. W. Winnicott, *Playing and Reality,* London, Penguin, 1971), el juego tiene una función de transicionalidad entre la realidad intra-psíquica y la realidad externa y compartida socialmente. Es el encuentro entre el mundo psíquico y el mundo socialmente construido y tiene que ver con la creciente capacidad del bebé de percibir y aceptar la realidad socialmente construida. Se trata de una transición que comienza con la ilusión del bebé, que se percibe como potente y creador del mundo que lo circunscribe, y avanzará hacia adelante por la desilusión en cuanto a su omnipotencia y llega a una cierta aceptación de la realidad construida por lo social. En la vida adulta esta área intermedia está expresada en las artes, religión y la cultura, en general. El juego ocupa el espacio que no queda dentro ni tampoco fuera de la subjetividad, queda en la frontera. Este espacio de juego, que Winnicott llamó espacio potencial, es un espacio psicológico que se forma entre la madre y el bebé. En un primer tiempo, el bebé y el objeto-madre están fundidos. La visión que el bebé tiene del objeto es subjetiva. La madre *suficientemente buena* se orienta a concretar lo que el bebé está listo para encontrar en la realidad. Winnicott lo designa cómo creatividad primaria, sólo posible mediante una acción apasionada de la madre en la dirección de su bebé, una acción que sólo poco a poco se va deshaciendo. En el segundo tiempo, el objeto es repudiado como no-yo, aceptado de nuevo y objetivamente percibido. En este tiempo, la madre devuelve al bebé el objeto que él repudió. La madre oscila entre ser lo que el bebé tiene capacidad de encontrar y ser ella misma, aguardando ser encontrada. Si la madre tiene un éxito razonable en el ejercicio de estos papeles, entonces el bebé tiene la experiencia mágica de la omnipotencia, lo que le prepara para la futura desilusión necesaria a su pleno desarrollo como persona. Cuando la madre tiene una relación de sintonía inicial con el bebé, se establece un ambiente de confianza y el bebé juega con la realidad. Se trata de un juego muy placentero porque, en este juego delicado de la subjetividad emergente y de los objetos reales, cada uno de los dos tiene una sensación de control. Un estadio más avanzado será la experiencia de ser/estar solo en presencia de alguien. El niño juega con la confianza de que la persona a quien ama está allí, disponible, sosteniendo el juego. La madre se olvida del niño por momentos, por sí misma, pero cuando él se lo recuerda, esta actúa como alguien que merece confianza y puede ser fácilmente accesible. Así, el niño va a estar listo para la experiencia de disfrutar de un área de superposición de dos áreas del juego: no sólo el bebé juega y se observa; la madre juega con el bebé también, al principio actúa de modo que no rompe el dinamismo del juego infantil; más tarde, la madre puede introducir plenamente «su juego», sus deseos y necesidades; el niño, a su vez, puede experimentar relacionarse con ideas que no le son propias pero si ofrecidas por su mama.

produce una nueva confianza en el niño: mediante el esfuerzo constante puede obtener sus logros. La limitación mutua de las voluntades permite la «buena voluntad», en que la Regla de Oro está arraigada.

La Religión es una fuerza para la acción y una razón para existir. La fe es una decisión independiente que enfrenta el conflicto entre la voluntad propia y la de los demás (descentración). Este aprendizaje temprano orienta al niño, hecho adulto, para buscar en la fe no un refugio, si no una relación amorosa desafiadora – para salir de sí mismo –con el Otro – y encontrarse: «De ahí que haga falta "una pedagogía que lleve a las personas, paso a paso, a la plena asimilación del misterio". Para llegar a un punto de madurez, es decir, para que las personas sean capaces de decisiones verdaderamente libres y responsables, es preciso dar tiempo, con una inmensa paciencia» (EG, 171; EA, 20).

2.2.4. La Edad Escolar: La identificación con una tarea: Iniciativa/ Inferioridad- Competencia

Los *condiscípulos* y los *vecinos* son las grandes referencias psicosociales. Un niño en edad escolar descubre en la familia de sus amigos que no todos somos iguales y que vivimos entornos culturalmente distintos los unos a los otros, con reglas y motivaciones éticas distintas. La escuela es, a su vez, una micro-sociedad y no todas las clases hacen el mismo trabajo o juegan el mismo papel. Este es el momento para la educación sistemática, ya sea en el aula, en asociaciones, en campamentos u otras actividades de aprendizaje en grupo, bajo la orientación de adultos dotados o niños mayores y conocedores: un tiempo para ir más allá del círculo familiar y explorar lúdicamente las capacidades emergentes – para aprender el uso del cuerpo, la mente y de los objetos materiales – las herramientas prácticas del mundo adulto, el desarrollo de un sentido de la industria, un *ethos* de producción: significa integrarse en una cultura por el dominio de sus herramientas y participar de sus esfuerzos[25].

Erikson define a la "Industria"- (iniciativa) como el resultado de una competencia emergente –la capacidad organizada de «hacer cosas» – que es recompensada, y que se desarrollará cómo una fuente vital de auto-verificación (sentido de gobierno) y duradera fuerza del ego que se enraízan en las tradiciones e instituciones del ecosistema del niño La participación responsable produce el placer de llegar a los objetivos en el uso de las herramientas, la manipulación de juegos con sentido y el cuidado de niños más pequeños (conciencia moral)[26].

25 E. Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 84-85.

26 E. Erikson, *Childhood and Society*, 1950, 230-231.

Cuando el éxito escapa o los objetivos son indistintos, un sentimiento de inadecuación o inferioridad le llevará a la inercia. A través de la orientación y el ejemplo de los adultos y de sus iguales, el niño se convierte en un participante competente en el mundo y la cultura circundantes. Poder «hacer las cosas» es muy bueno, pero poder hacerlas «en conjunto» es un placer añadido que le nutre de confianza en sus capacidades: de la vida en grupo y del interés social más amplio, el niño se abre hacia un sentido religioso que deriva del trabajo con otras personas, de la comunidad y del grupo – cómo hacer juntos la voluntad de Dios.

Evitar la inferioridad favorece el compromiso religioso. La inferioridad margina al niño de la experiencia social y de la posibilidad de operar intercambios emocionales e intelectuales en un ambiente de igualdad. La expresión religiosa es habitualmente una expresión comunal o social. Es la rica experiencia de vivir entre los demás, de participar en una cultura común. Cuando es recompensada, la competencia emerge como una fuente vital de auto-verificación (¡lo hice muy bien!) y una duradera fuerza del ego. La dimensión emocional y cognitiva del desafío transmite la convicción de que los retos y los obstáculos no son amenazadores, no son peligrosos, son ocasiones de aprender. Cuando el éxito escapa al niño, las metas educativas o los objetivos de la tarea son indistintos, un sentimiento de inadecuación o inferioridad le llevará a la inercia o a la indiferencia. La continuidad alcanzada en años anteriores es *cognitivamente* cuestionada por el crecimiento corporal y la maduración genital: ¿Cómo conectar las cualidades del ego y el *know-how* (saber hacer, pericia) aprendido antes?

2.2.5 Adolescencia: La construcción de la Identidad/Confusión - Fidelidad

«Evangelizadora como es, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma. La comunidad de creyentes, comunidad de esperanza vivida y comunicada, comunidad de amor fraterno, tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones de su esperanza y el mandamiento nuevo del amor. Pueblo de Dios inmerso en el mundo y, con frecuencia, tentado por los ídolos, necesita saber proclamar, incesantemente, las grandes obras de Dios, que la han convertido al Señor; necesita ser nuevamente convocada y reunida por Él. En una palabra, es lo mismo que decir que la Iglesia siempre tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar su frescor, su impulso y su fuerza para anunciar el Evangelio» (EN, 15).

a. La mente ideológica del adolescente

En el marco de la psicología de la religión podemos definir religión y religiosidad cómo las experiencias que denotan relaciones con formas tradicio-

nales de asociación con una fuerza sobrenatural y/o experiencia trascendental y a los grupos socioculturales caracterizados por estos fenómenos. La espiritualidad puede ser un tipo de identidad religiosa que caracteriza la forma en que un individuo se relaciona tanto con la religión predominante o tradicional como su propio sentido de trascender el yo. Como construcción psicológica, la «identidad religiosa» se define operativamente por la forma en que una persona se relaciona con un ser o fuerza trascendente y/o con un grupo sociocultural predominantemente caracterizado por su adhesión a un objeto trascendente.

La identidad se define operacionalmente por la forma en que un individuo se entiende de manera única en relación con los demás / el mundo externo. La identidad implica la memoria autobiográfica a largo plazo, en construcción, los aspectos subconscientes del comportamiento y el carácter modelados, y los procesos inconscientes de pensamiento y las conexiones neurológicas medulares. Sin embargo, la identidad solo se construye conjuntamente en contextos socioculturales e interpersonales. En este contexto comunitario, el dominio específico de la identidad religiosa pude fusionarse psicosocialmente con otros dominios de identidad que incluyen la identidad étnica/cultural, la identidad familiar y la identidad política[27].

La adolescencia es el momento crítico para la tarea de formación de la identidad: el asentimiento consciente de ser un individuo separado y único; la sensación de «continuidad interior»; la totalidad a través de las funciones de síntesis del ego: saber quién soy; el sentimiento de profundo acuerdo («solidaridad interna») con la auto-definición y los ideales de algún grupo que afirma la identidad de la persona.

Los compromisos ideológicos de identidad son comunes durante el tiempo de «adolescer». Para entrar en la edad adulta, el individuo aprende a narrar historias de sí mismo –fábulas personales– confiables y consistentes, aunque variando con los diferentes entornos sociales, y que se orientan para obtener objetivos específicos de cada contexto. Para muchos, las historias de uno mismo se compartirán con un compañero íntimo o con el fin de formar un vínculo de pareja estable o para educar a los futuros hijos. A medida que los niños crecen, los padres consolidan aún más las identidades para proporcionar un hogar estable para

27 Cf. D. M. Bell , *Religious Identity: Conceptualization and measurement of the religious self*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religion, 2009, 12.

sus hijos y satisfacer sus necesidades de generatividad[28], compartiendo sus historias y co-construyendo nuevas historias para su prole. Durante este tiempo generativo, los sentimientos pueden disminuir (o nunca llegar a cumplirse), lo que podría ser el punto de partida para una mayor necesidad de crear sentido y propósito existencial en la identidad del hijo. Recordando que un joven busca nuevos compromisos fuera de la familia y que esta a menudo se muestra con un intenso sentido ideológico de identidad, el módulo de selección de parentesco se transfiere del pariente real a una nueva «familia», que asume el nuevo grupo ideológico. De ahí la importancia del grupo de iguales en la adolescencia y su crucial referencia educativa.

La formación de la identidad como «configuración evolutiva» significa que el adolescente es impelido (interna y externamente) a adoptar un conjunto coherente de papeles satisfactorios, reconocido por los demás, con una dotación constitucional y de necesidades libidinales, defensas exitosas, sublimaciones valoradas e identificaciones significativas. Así se entiende que la «renovación» de la confianza (ser adecuadamente señalado por la Providencia), fe básica en la existencia y problema central del primer estadio, está de vuelta. En la adolescencia una ideología asume este papel al asignar confianza[29]. La confianza es necesaria para el desarrollo de las raíces identitarias, los valores universales de fe, esperanza y caridad, que son las virtudes del Ego adulto. Definimos la *mente del adolescente* cómo *ideológica* porque los principios más universales y las ideas pueden ser interiorizados y se desarrolla la perspectiva de una visión ideal, aunque sólo en la edad adulta evoluciona de unas racionalizaciones extravagantes hacia un verdadero sentido ético, porque se estructura «un sentido universal de valores defendidos con algún *insighty,* alguna previsión responsable»[30].

Erikson aclara que no se trata de una *definición de ideología* como la connotación política de sistemas totalitarios de pensamiento que distorsionan a la realidad histórica con falsificaciones y propaganda[31]. Parte de la definición de K. Mannheim[32], para quien ideología significa una tendencia inconsciente que está subyacente al pensamiento religioso y científico, y (consecuentemente) político, y que consiste en el mecanismo de, en un tiempo dado, organizar los hechos en ideas, y las ideas en hechos, en orden a crear una imagen del mundo suficientemente convincente para

28 Generatividad: Erikson describe a la edad adulta cómo generativa, cómo teniendo la preocupación/ocupación central de establecer y guiar a la generación de sus hijos, aunque algunos adultos no lleguen a tenerlos. Se trata de generarlos desde un punto de vista biológico (embarazo, parto y crianza)

29 E. Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 225-226.

30 E. Erikson, *Young Man Luther,* New York, Norton, 1958, 207.

31 E. Erikson, *Young Man Luther,* 1958, 121.

32 K.l Mannheim, *Utopia and Ideology*, Nueva York, Harcourt Brace, 1946.

soportar el sentido individual y colectivo de identidad. Lejos de ser arbitraria o conscientemente manejada, la perspicacia total creada por la simplificación ideológica revela su fuerza por la dominación de extractos poseedores de la misma lógica que los acontecimientos históricos y por su influencia en la formación de la identidad de los individuos y de las virtudes del Ego.

«Es en la adolescencia cuando la estructuración ideológica del medio se vuelve esencial para el ego, porque sin una simplificación ideológica del universo el ego del adolescente no logra organizar la experiencia de acuerdo con sus capacidades específicas y su implicación en expansión»[33]. La estructura ideológica de entendimiento / relación con la realidad es una visión de una anticipación del futuro, un presente con un futuro anticipado, en el que el adolescente se proyecta, con cierta seguridad emocional. La sociedad, a su vez, guía y enmarca las elecciones individuales con el sentido espiritual de confirmar el adecuado plan de vida[34], para lo cual las funciones de sanción y crítica de los adultos son muy importantes[35].

El no conformismo de los adolescentes es una negociación de la confirmación fraternal y adquiere incluso un nuevo carácter ritualizado, que forma parte de la paradoja de toda la formación rebelde de la identidad[36]. La tentación para los jóvenes es terminar identificándose con un héroe o una pandilla. Con el pánico de definirse a uno mismo, el adolescente puede apresurarse a una lealtad ideológica que parece abarcarlo todo. Esto es satisfactorio a corto plazo, pero eventualmente los jóvenes sienten una completa pérdida de identidad en estas identidades ideológicas parciales y limitadas. Erikson señala que esto es parte del celo romántico que enciende a los adolescentes cuando terminan por identificarse con otra persona antes de haber logrado algún sentido de integración de identidad del ego[37]. Pero el orgullo de ganar una identidad fuerte puede significar una emancipación interna frente a una identidad de grupo más dominante, tal como una «mayoría compacta».

Aunque Erikson nos da la pista para comprender la función y el funcionamiento de la mente ideológica del adolescente, la adolescencia y sus procesos no quedan claros sin la aportación esencial de Piaget. De hecho, Piaget escribió:

33 E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, New York, Norton, 1968, 236.

34 E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, 1968, 87-89.

35 E. Erikson *Identity, Youth and Crisis*, 1968, 33.

36 E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, 1968, 22.

37 D. M. Bell, *Religious Identity: Conceptualization and measurement of the religious self*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religion, 2009, 44.

«Consideraremos como carácter fundamental de la adolescencia la inserción del individuo en la sociedad de los adultos. La pubertad no podría pues ser el criterio para distinguir a la adolescencia. (…) esta transición social fundamental constituye el fenómeno esencial. No se trata pues de relacionar el pensamiento formal con la pubertad, lo cual no significa que no existan muchos vínculos entre el advenimiento de las estructuras formales y las transformaciones de la afectividad; (…) Ahora bien, la fabricación de una novela o el recurso a modelos colectivos variados no son ni los productos directos de las transformaciones neurofisiológicas de la pubertad ni siquiera productos exclusivos de la afectividad: corresponden también a reflejos indirectos y particulares de esta tendencia general de los adolescentes a construir teorías y emplear ideologías del ambiente. Esta tendencia general sólo se explica si se toman en cuenta dos factores asociados que volveremos a encontrar constantemente: las transformaciones del pensamiento y la inserción en la sociedad adulta, inserción que supone una reorganización total de la personalidad, constituyendo las transformaciones su aspecto intelectual paralelo o complementario de su aspecto afectivo. (…) el adolescente es el individuo que comienza por considerarse como un igual ante los adultos y por juzgarles en este plano de igualdad y entera reciprocidad (…) es el individuo que todavía se halla en un período de formación pero que comienza a pensar en el futuro, en su trabajo actual o futuro en el interior de la sociedad, y que acompaña sus actividades actuales con un programa de vida para sus actividades ulteriores o "adultas" (…) es el individuo que, al buscar introducirse e introducir su trabajo actual o futuro en la sociedad de los adultos, se propone también (y, según él, en la práctica misma) reformar esta sociedad en alguno de sus dominios restringidos o en su totalidad: en efecto, la inserción de un individuo en la sociedad adulta no podría producirse sin conflictos y mientras el niño busca la solución para estos conflictos en las compensaciones actuales (lúdicas o reales), el adolescente suma a estas compensaciones limitadas una comprensión más general: una voluntad o incluso un plan de reformas»[38].

El autor suizo prosigue: «El adolescente puede distinguirse ante todo del niño por la presencia de una reflexión que va más allá del presente (…) se compromete en la dirección de las consideraciones inactuales. Dicho de otro modo aun, y dando a las palabras "teorías" y "sistemas" la significación más amplia, el adolescente, contrariamente al niño, es aquel individuo que comienza a construir sistemas o teorías. (…) el adolescente reflexiona sobre su propio pensamiento y construye teorías. El hecho de que esas teorías sean poco profundas, poco hábiles y sobre todo por lo general poco originales no es importante: desde el punto de

[38] B. Inhelder, J. Piaget , *De la lógica delniño a la lógica del adolescente*, Barcelona, Paidós, 1985, 282-285.

vista funcional, estos sistemas presentan la significación esencial de permitirle al adolescente su inserción moral e intelectual dentro de la sociedad de los adultos, sin hablar aún de su programa de vida y sus proyectos de reforma. En particular le son indispensables para asimilar las ideologías que caracterizan a la sociedad o a las clases sociales como cuerpos organizados en oposición a las simples relaciones interindividuales. (…) el adolescente construye sus ideales para adaptarse al cuerpo social (…) construye sus teorías, o las adaptan, reconstruyéndolas: pero, junto a la necesidad de participar en las ideologías adultas le es indispensable elaborar una concepción de las cosas que le ofrezca la posibilidad de afirmarse y crear (de ahí el vínculo estrecho entre el sistema construido y el programa de vida) y que se constituya en una garantía de que incluso triunfará mejor que sus predecesores (de ahí las reformas necesarias en que se mezclan del modo más íntimo las preocupaciones desinteresadas y las ambiciones características de la juventud)»[39].

En su muy pertinente análisis, Piaget aún nos recuerda que *«la adolescencia es la edad metafísica por excelencia»,* orientándose los jóvenes para teorías políticas o sociales, intentando explicar los mecanismos o las desordenes sociales, pero también incluyendo las crisis religiosas y la reflexión acerca de la fe o contra la fe, tomando el camino de un postulado general, universal. O más bien les atraen las teorías científicas o pseudocientíficas, las teorías literarias o estéticas, situando sus experiencias intelectuales en valores proyectadas en una escala. Pero «cada uno tiene ideas propias (y, por lo general, cree que son de él), ideas que lo liberan de la infancia y le permiten situarse en pie de igualdad con los adultos»[40].

b. La identidad y la aportación de lo religioso

Jean Piaget concluyó su análisis del pensamiento formal agregando que explicar que la adolescencia es *la edad de la inserción en el cuerpo social adulto* equivale a sostener que es *la edad de la formación de la personalidad:* la construcción de la identidad es el proceso de construcción de la personalidad. Y un plan de vida – «quien seré yo mañana» – es, ante todo, nos recuerda, una escala de valores «que colocará ciertos ideales por encima de otros y subordinará los valores-medios a los fines considerados permanentes», «una afirmación de autonomía y de autonomía moral»[41].

En todo este proceso de construcción de la identidad, la religión ocupa un lugar privilegiado. Porque la mente del adolescente es ideológica, esa es también

39 B. Inhelder, J. Piaget , *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, 1985, 286, ss.

40 B. Inhelder, J. Piaget, *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, 1985, 286.

41 B. Inhelder, J. Piaget, *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, 1985, 293.

la naturaleza de su *incipiente síntesis sobre la religión*. Cómo vimos, la primera etapa de este proceso de apropiación se dio durante la primera etapa del desarrollo pisco-social, pues la confianza básica emerge de la mutualización con la madre, tal como la conciencia individual, es decir, un primer sentido rudimentario de identidad, el sentirse un individuo, condición para la confianza básica[42]. Pero otras necesidades tienen que ser llenadas por la ideología, una vez que el sujeto tiene el deseo o el impulso de guiar su propia existencia. En aquel momento es cuando el padre tiene un papel dominante al estimular al niño a ser autónomo y a tener iniciativa, al ofrecer orientaciones y reglas. Sin embargo, el hombre sólo se vuelve autónomo a costa de la vergüenza (por enseñar algo de sí que no controla, las «espaldas») y sólo gana independencia a costa de la culpa (porque los vínculos afectivos originales ya no serán los mismos y apartarse para emanciparse tiene un precio). Después de la «paz primaria», será necesario a lo largo de la vida *una segunda pacificación*, una gran fuente de afecto e imaginario religioso que tiene su origen en la infancia. La ideología también asume este segundo papel, de una nostalgia por el padre como guía para una existencia autónoma[43]. En el centro de la segunda nostalgia está la voz paternal que guía la conciencia... para asegurar la salvación: no es, todavía, un deseo de salvación eterna, pero el deseo de salvarse, una vez más, de sus más negros impulsos (agresivos y sexuales, además) pero, ahora, de salvarse de la eventual imposibilidad de ser o no ser lo que uno desea ser, un ser que ama y es amado, que sueña y concreta sus proyectos, que disfruta de un lugar social. Este primer compromiso con un papel es visto por Erikson como un medio para servir al comportamiento del adolescente y al mantenimiento y perpetuación de la sociedad, cambiándola con la nueva aportación de una generación emergente.

Enfrentándose a *la pequeñez del ser y a la limitación de la vida,* el adolescente, dándose cuenta de la finitud de la existencia, necesita una orientación (religiosa) para lidiar con el problema central de este estadio: la *unificación interior,* el deseo y la capacidad de confiar en uno mismo y en el futuro. Cuando los jóvenes se identifican con *ideologías e historias de instituciones, de las instituciones basadas en la fe (Iglesias)*, la identidad puede ser colocada en un marco de vínculos socio-históricos y referencias a las tradiciones y comunidades que trascienden cualquier tiempo, proporcionando a los jóvenes un sentido de continuidad y coherencia con el pasado, el presente y el futuro:

«Sólo gracias a ese encuentro —o reencuentro— con el amor de Dios, que se convierte en feliz amistad, somos rescatados de nuestra conciencia aislada y de la auto-referencialidad. Llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más

42 E. Erikson,*Young Man Luther,* New York, Norton, 1958, 121.

43 E. Erikson, *Young Man Luther,* 1958, 264.

que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero. Allí está el manantial de la acción evangelizadora. Porque, si alguien ha acogido ese amor que le devuelve el sentido de la vida, ¿cómo puede contener el deseo de comunicarlo a otros?» (EG, 8).

El contacto con la experiencia religiosa, aunque no progrese para una vinculación profunda y personal o una participación eclesial, facilita la creación de una identidad segura porque proporciona una categoría normativa que orienta la conciencia ayudando a explicar las cuestiones/crisis existenciales. De igual manera proporciona un sentimiento de pertenencia y ofrece una oportunidad institucionalizada para que los individuos se comprometan con una visión del mundo. La confianza puede ser reafirmada y la existencia autónoma está garantizada y guiada.

La potencial participación religiosa proporciona un contexto ideológico en el que una identidad rica puede tomar forma. Las instituciones religiosas tienen mucho que aportar a la cultura: una intensa vida de intercambio social (además, generoso e altruista), son instituciones muy artísticas y imaginativas, llenas de rituales de impregnación integral y de narrativas. Además, promueven la mutualidad ética y aportan un marco adecuado para la transición desde la micro escala individual a una macro escala culturalmente significativa, descentrando al individuo de sus deseos egocéntricos y narcisistas infantiles. El adolescente lucha para crear significado en el mundo y encontrar su lugar en él: las creencias, visiones de mundo y valores de las tradiciones religiosas proporcionan un contexto ideológico en el que el joven puede aprender a *generar sentido y significado, orden y lugar*, lo que es esencial para la formación de la identidad. Las Iglesias deben de darse cuenta que es importante evitar el rechazo de papeles o la indiferencia religiosa porque no favorecen una identidad madura ni la relación de intimidad con los otros, propia de la etapa juvenil.

La virtud del Ego resultante de la identidad es la *Fidelidad*. Erikson la describe como la capacidad para permanecer leal (a sí mismo, a sus ideales, a las instituciones a las que otorga confianza) a pesar las «inevitables contradicciones de los sistemas de valores»[44]. El desafío del mundo adulto tiene dos dimensiones: responder a la necesidad humana de sentido y auto-comprensión, buscando las fundaciones que permitan erigir una realidad ética en una época secular y en un período crucial de la vida.

[44] E. Erikson, *Insight and Responsibility*, New York, Norton, 1964, 125.

La conciencia del hecho de que la no existencia es posible causa ansiedad existencial y metafísica. La identidad de conocer la trascendencia responde a *la ansiedad existencial* derivada del hecho de que la existencia humana es finita. Una ideología religiosa – una religión – es necesaria para la formación existencial de la identidad psicosocial y de la identidad existencial. La religión apoya el desarrollo de la creatividad de la creencia porque asume la *«Higher Identity»* de la que la creencia individual puede derivar y existir en una identidad.

James Marcia, siguiendo las pistas de Erikson, encontró que los adolescentes que tenían compromisos con la religión normalmente los mantenían desde temprana edad, y los adolescentes sin compromisos de identidad religiosa a menudo fueron presionados para asistir a los servicios por parte de sus padres. En la adolescencia posterior, Marcia describe la difusión de la identidad en la religión como una falta general de preocupación con cualquier cuestión ideológica[45]. King (2003) demuestra que la religión es única, proporcionando un rico nexo de recursos ideológicos, espirituales y sociales, y que demuestra ser bastante útil para alcanzar el logro de la identidad[46]. Ningún otro recurso social puede proporcionar tan poderosa motivación, rica interacción social, recursos con fines ideológicos, y la capacidad de facilitar experiencias de lo sagrado.

En la identidad religiosa integrada, madura, la persona reflecta críticamente su cultura religiosa creyente, sus sistemas y sus tradiciones sin miedo a traicionarse o traicionar al credo al que es fiel. Elegida por el mismo, y no cedida por un gurú o un especialista en temas «espirituales», es un sistema de fe particular que define a la persona. La compromete con una identidad que aporta una elevada auto-estima y autonomía. Se mantendrá flexible, hasta «juguetona» con las prácticas y las creencias porque es un Credo y no un cuaderno de encargos más o menos moralizados.

«Jesús mismo es el modelo de esta opción evangelizadora que nos introduce en el corazón del pueblo. ¡Qué bien nos hace mirarlo cercano a todos! Si hablaba con alguien, miraba sus ojos con una profunda atención amorosa: «Jesús

45 J. E. Marcia, Identity formation: Qualitative and quantitative methods of inquiry. In M. Watzlawik and A.Bron (Eds.) *Capturing identity: Quantitative and qualitative methods*, Lanham, ML, University Press, 1-14. Citado David M. Bell, *Religious Identity: Conceptualization and measurement of the religious self*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religion, 2007, 110.

46 P.E. King, Religion and Identity: The role of ideological, social, and spiritual contexts. *Applied Developmental Studies*, 2003, 7, 197-205. Citado David M. Bell, 2009, 110.

lo miró con cariño» (Mc 10,21). Lo vemos accesible cuando se acerca al ciego del camino (cf. Mc 10,46-52) y cuando come y bebe con los pecadores (cf. Mc 2,16), sin importarle que lo traten de comilón y borracho (cf. Mt 11,19). Lo vemos disponible cuando deja que una mujer prostituta unja sus pies (cf. Lc 7,36-50) o cuando recibe de noche a Nicodemo (cf. Jn 3,1-15). La entrega de Jesús en la cruz no es más que la culminación de *ese estilo* que marcó toda su existencia. Cautivados por *ese modelo*, deseamos *integrarnos a fondo en la sociedad*, compartimos la vida con todos, escuchamos sus inquietudes, colaboramos material y espiritualmente con ellos en sus necesidades, nos alegramos con los que están alegres, lloramos con los que lloran y nos comprometemos en la construcción de un mundo nuevo, codo a codo con los demás. Pero no por obligación, no como un peso que nos desgasta, sino como *una opción personal que nos llena de alegría y nos otorga identidad*» (EG, 108).

3. ¿Conclusiones? Algunas ideas para explorar y estudiar

«… invito a las comunidades a completar y enriquecer estas perspectivas a partir de la conciencia de sus desafíos propios y cercanos. Espero que, cuando lo hagan, tengan en cuenta que, cada vez que intentamos leer en la realidad actual los signos de los tiempos, *es conveniente escuchar a los jóvenes y a los ancianos*. Ambos son la esperanza de los pueblos. Los ancianos aportan la memoria y la sabiduría de la experiencia, que invita a no repetir tontamente los mismos errores del pasado. Los jóvenes nos llaman a despertar y acrecentar la esperanza, porque llevan en sí las nuevas tendencias de la humanidad y nos abren al futuro, de manera que no nos quedemos anclados en la nostalgia de estructuras y costumbres que ya no son cauces de vida en el mundo actual» (EG, 108).

Aunque muy sumariamente, nos gustaría dejar algunas ideas que, desde el punto de vista de la contribución de la educación religiosa, puedan ayudarnos a pensar una pastoral de la adolescencia que se preocupa por la salud mental de las personas, con la construcción integral e integrada de la personalidad, y que no actúa como un club sediento de nuevos miembros, ignorando ostensiblemente su capacidad para relacionarse con esa pertenencia pues no está obsesionada con su posible «exudus»:

a) Reconocer que *la construcción de la identidad religiosa* facilita la construcción de una identidad y de una personalidad sana y bien estructurada, buscando equilibrar enseñanza / conocimiento con la experiencia y la libertad de la persona. La pastoral de la

adolescencia es muy fugaz temporalmente y no puede ser edificada de modo simplista con el pánico al eventual abandono pero debe dirigirse a una persona completa, difícil y exigente, aunque en crecimiento, que tendrá una vida muy larga para convertirse progresivamente, y que es capaz de elegir su camino. Ciertamente un número elevado de adolescentes –ante el gran mercado de las «religiones» y el deseo de autonomía y libertad que les es propio – optará, definitiva o temporalmente, por apartarse de la Iglesia: pero debe hacerlo como alguien que ya conoció a Jesús, ya tuvo la oportunidad de dejarse tocar, aunque sea muy levemente, por la vida de los cristianos, sus amigos y «embajadores», y que fue educado para pensar su compromiso religioso con la vida y el mundo, pero también para percibir – con toda la carga del verbo «percibir» – la presencia de Dios en un mundo que todavía necesita mucha transformación, es decir, una ética basada en el amor evangélico de los hermanos que todos somos.

b) Comprender que la identidad – y la identidad religiosa – comienza a construirse desde el nacimiento y que el papel de los padres es crucial por aquella «marca» que imprime en una personita de cinco, seis años. Por ejemplo, proporcionando experiencias de educación parental y de ayuda matrimonial y espiritual a las jóvenes parejas, pues la familia es el mejor contexto para el desarrollo religioso. Pero la familia y su papel en la identificación religiosa de los más jóvenes también nos manifiesta que la Iglesia tiene que ser una verdadera Madre – paciente, apasionada, imperfecta, motivada, misericordiosa –y que el movimiento pastoral de nuestras comunidades tiene que inspirarse en los valores y en la práctica de un Padre fuerte, determinado, juguetón, protector, reflexivo, partidario, desafiante, siempre a nuestro lado, en nuestros buenos y malos momentos.

c) Tomar en serio las propuestas del Despertar de la Fe de los niños pequeños, no como una pre-catequesis asustadizamente informal sino como un programa flexible de acogida de las familias en las parroquias y de inclusión en las tradiciones, creencias y prácticas cristianas que son importantes para aquellos adultos, en concreto. Los estudios revelan que los cinco años son una edad charnela y eso merece una atención pastoral constante y calificada.

d) «Adolescer» significa identificarse con el papel familiar, vocacional y societal, creando lazos con «algo más allá de mí». El adolescente desea afirmar su «unicidad» y su independencia, renegociar su autonomía con los Padres: la comunidad, los iguales, los mentores adultos, las instituciones y las ideologías son oportunidades de maduración humana, religiosa, muy significativas. El desarrollo del Sistema Nervioso Central (capacidades de abstracción, de reversibilidad, procesamiento de información, percepción narrativa, sistemas de sentido, códigos morales, ideología, conceptos abs-

tractos) juega un papel importante y «abre» el niño al Transcendente, a conectar con algo «más allá»: Dios, un sistema de creencias, un grupo que comparte una experiencia religiosa. Son posibilidades influyentes de creación de un sentido de identidad, de renegociación de los papeles sociales en un marco de generosidad e implicación solidaria, de aprender a contribuir a un bien mayor. El religioso como Contexto Ideológico ofrece Sentido, Orden, Lugar (Erikson); propone fidelidad (creencias, códigos, valores) al sistema de creencias personales (...de verdad vale la pena...) y recursos que consolidan la identidad, la conexión y un fundamento equilibrado para valores morales. Y las comunidades son un Capital Social que da cuerpo a los valores y creencias y proveen modelos, apoyando la búsqueda de sentido, y proporcionando relaciones intergeneracionales de confianza, sentido compartido del valor personal y fuentes de información, recursos y oportunidades para identificar el Mal (y, sin temor a que somos pecadores y perdedores) y buscar el Bien común, no con la forma/formulación abstracta y lejana de los principios, pero si de la forma implicada y transgresora de lo cotidiano. En estos tiempos turbulentos de individualismo excesivo y de indecisión en la identificación de los valores, ser acogido en una comunidad/experiencia religiosa aumenta la conciencia de sí mismo y de los demás, favorece el desarrollo de la identidad y el *coping*, es decir, es un apoyo social que afirma el propio sentido del adolescente, su valía y su fuerza interior[47]. Y conocer, sin tapujos, lo que es el Bien y el Mal es un derecho humano y nadie es más competente para explicárselo que una experiencia de fe: porque, al contrario del super-hombre, del tecnicismo o la ciencia sin consciencia, no le tiene miedo ni a la muerte, ni al dolor, ni a la fragilidad, ni a la pérdida de sentido.

"La identidad cristiana, que es ese abrazo bautismal que nos dio de pequeños el Padre, nos hace anhelar, como hijos pródigos —y predilectos en María—, el otro abrazo, el del Padre misericordioso que nos espera en la gloria. Hacer que nuestro pueblo se sienta como en medio de estos dos abrazos es la dura pero hermosa tarea del que predica el Evangelio" (EG, 144).

[47] Las investigaciones demuestran que la identidad religiosa en los jóvenes favorece la salud física y mental (buenos hábitos, cuidado) y un desarrollo global positivo; disminuye los comportamientos de riesgo y protege contra la depresión y el aislamiento y la soledad; aumenta la satisfacción con la vida y reduce el riesgo y la práctica del suicidio (pugnar con la vida: identidad, sentido, bienestar); favorece un sentido de competencia, contribución, carácter, moralidad, éxito académico y participación social; aumenta la responsabilidad con la familia y la comunidad; reduce la violencia y la victimización.

PONENCIAS

Iglesia y catequesis

RsC nº 1 (2019)

Dario Vitali

Nunca es fácil relacionar dos términos en un discurso; menos aún en el caso de voces como «catequesis» e «Iglesia». ¿Cómo construir esta relación? ¿Partiendo de la catequesis o de la Iglesia? ¿O partiendo de ambos, clarificando sobre todo cómo y en qué condiciones se pueden combinar dos mundos tan complejos como aquellos a los que se refieren estos dos términos? Evidentemente, un instituto de catequética privilegia el primero, pues tratará los contenidos, las formas, los posibles métodos de catequesis, y, además, los sujetos que lo proponen y los destinatarios. Desde esta perspectiva se entienden, intuitivamente, las implicaciones eclesiales de la catequesis.

Basta un pequeño *excursus* para darnos cuenta: Si el griego *kathēcheo* nos remite al acto de enseñar a viva voz, de comunicar un conocimiento a alguien que pide ser instruido, se comprende cuán pronto el verbo pasó a indicar la enseñanza de la Iglesia a cuantos – los *catecúmenos* – pedían formar parte de ella, convirtiéndose del paganismo. Catequizar – en lingüística se parte siempre de la acción – es, por tanto, el acto comunicativo de un sujeto – el *catequista* – en relación con uno o más destinatarios – los *catecúmenos* – con el fin de transmitir en forma de instrucción – la *catequesis* – un contenido – el *catecismo* – que tiene como objeto los rudimentos de la fe cristiana. En resumen, como diría S. Agustín, se trata *de catechizandis rudibus*. Además, si la catequesis se distingue del *kerigma*, no se debe a cambios en el contenido, sino en la forma, no vinculada a un primer anuncio mediante la predicación, sino a una instrucción de carácter más sistemático y de mayor continuidad, y que tiende a estructurarse en un esquema repetido, a menudo fijado en un libro, el *catecismo*. Mas las dos formas de comunicación nos hablan también de dos etapas del camino cristiano: se podría decir que quienes «con el corazón compungido» (Hch 2,37) han acogido el *kerygma*, reconociendo a Jesús como «Señor y Cristo» (Hch 2, 39), en la catequesis profundizan en los contenidos de la fe cristiana para «dar razón de su esperanza» (1 Pe 3, 15).

Cuanto más se ahonda en estos aspectos más se comprende que la catequesis consiste en un acto comunicativo que pone en relación toda una serie de elementos. En este acto comunicativo, ¿cómo entra la Iglesia? No se trata tanto de ver cómo la Iglesia es *objeto* de la catequesis. Para comprobar esto basta hojear los catecismos que a lo largo de los siglos la Iglesia ha elaborado, los cuales, por mucho que puedan cambiar, no se alejan de una ilustración de las cuatro notas

del Símbolo – *credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* –. La pregunta es, más bien, si y cómo la Iglesia es *sujeto* de la catequesis. Es esta particular perspectiva la que se pretende desarrollar en esta ponencia.

1. Más allá del catequista como sujeto de la catequesis

La primera dificultad por superar es la identificación del sujeto de la catequesis con el catequista, es decir, con la figura del agente de pastoral dedicado a la educación religiosa de los fieles, sobre todo de los niños y adolescentes. Su presencia en las comunidades cristianas es bastante reciente, concomitada a la determinación, por parte de Pio X, de dar la comunión a los niños, acompañándola con la necesidad de educarlos en los principios de la fe cristiana. Esta tarea no requería – más allá de la buena voluntad y de la capacidad de saber leer y escribir – una particular formación doctrinal, siendo el *Catecismo* un pequeño manual de preguntas y respuestas que los niños debían aprender de memoria. A menudo para desarrollar esta tarea estaban las religiosas, distribuidas en todas las comunidades. Allí donde no estaban presentes, o no eran suficientes para cubrir todas las «clases» –dado que la enseñanza estaba organizada de manera escolar –, el párroco, a quien la disciplina eclesiástica le asignaba la tarea de enseñar a los adultos, solía encargar esta tarea a mujeres de la comunidad (pertenecieran o no a una asociación católica), quienes desarrollaban este servicio bajo su tutela.

Se puede entender esta figura en un régimen de cristiandad, donde la vida cristiana estaba vinculada a la transmisión de un depósito doctrinal fijo y vinculante para todos. El catecismo de Pio X, en efecto, repetía el cuadro doctrinal diseñado en el juramento antimodernista, solicitado no solo a cuantos accedían a las órdenes sagradas, sino, sobre todo, a cuantos enseñaban teología. El intento era defender el depósito de la Revelación de una teología abierta a las instancias de la modernidad que se arriesgaba a ponerlo en peligro, relativizando tanto las verdades de fe como el magisterio de la Iglesia encargado de custodiarlo y transmitirlo. Por otra parte, la consideración de la fe como una virtud teologal que se injerta en el intelecto empujaba a pensar que una adquisición, aunque solo fuera mnemotécnica de las verdades de fe, garantizaría a largo plazo el paso a un comportamiento coherente con los principios aprendidos de memoria.

El cambio de registro en la comprensión de la Revelación, propuesto por el Vaticano II, ha empujado a pasar del catecismo, en el que el catequista era un repetidor, a la catequesis como acción pastoral en clave de formación cristiana y de educación en la fe. En el momento en que la Revelación ya no es entendida

como un depósito de verdades que hay que creer, sino como un diálogo entre Dios y el hombre (cf. DV 2), toda la problemática de la catequesis ha crecido enormemente, hasta el punto de convertirse en una verdadera y propia disciplina que tiene por objetivo profundizar tanto en el contenido como en las cuestiones del método, temas que antes parecían tan elementales y obvios que no constituían objeto de estudio. Uno se pregunta cómo una figura tan débil en general como la del catequista (incluso si se desea contar entre los ministerios instituidos, o por lo menos entre los ministerios de hecho) puede superar un reto tan crucial para la vida y el futuro de la Iglesia. Se ha producido una enorme desproporción entre la complejidad del discurso sobre la catequesis y quien está llamado a realizarlo, no solo porque el catequista – al menos en la mayoría de los casos – sea pobre en herramientas conceptuales y lingüísticas, sino también porque es débil en el frente institucional.

Por otra parte, si en la catequesis está en juego la transmisión de la fe, el criterio para evaluar el sujeto asignado a esta función no puede consistir únicamente en el conocimiento de los contenidos de la fe y en el arte de comunicarlos. En otras palabras, además de una competencia reconocida, el catequista debe tener un perfil eclesial claro. En esta dirección apunta el envío, introducido para darle importancia eclesial al perfil ministerial del catequista. Pero es un acto relegado a la pura formalidad de un gesto, tan vacío como bello, que no plasma con evidencia y fuerza el vínculo entre el catequista y la Iglesia que lo reconoce y envía.

La catequesis no es solo un acto de Iglesia, sino un acto de la Iglesia, y como tal debe ser reconocido y vivido. Se trata de un principio claro desde los orígenes: en los primeros siglos, el maestro de la fe siempre ha sido el obispo, quien impartía, él mismo, la catequesis de la iniciación cristiana. Durante siglos se conservó una huella de esta función con la obligación del obispo de predicar en las fiestas de guardar. La Iglesia tridentina impuso esta tarea a los párrocos, entregándoles el *Catechismus ad parochos*, más conocido como *Cathechismus romanus*, como base para instruir a los fieles.

Por lo tanto, la dimensión eclesial de la catequesis ha dependido durante siglos del hecho de que fue confiada a aquellos que servían como guías en la comunidad. Si la Tradición – la de los primeros siglos, en la persona del obispo, y también la tridentina en la persona del párroco – ha expresado la dimensión eclesial de acuerdo con su propio modelo de Iglesia, no se puede reconsiderar la cuestión proponiendo *sic et simpliciter* aquellas figuras: la elección se resolvería

en un intento anacrónico de restauración clerical. Más que las figuras ministeriales, debemos partir del modelo de Iglesia en el que se inscriben y del que reciben legitimidad. Sobre la base de la reciprocidad necesaria entre el modelo de la Iglesia y el modelo de ministerio, una vez definido el contexto eclesiológico, también se puede deducir los ministerios idóneos o, al menos, la lógica ministerial que mejor se corresponda con la autoconciencia que hoy la Iglesia tiene de sí misma. Es necesario, por tanto, retomar la lección eclesiológica del Vaticano II, sin repetir todo el debate, pero insistiendo únicamente sobre los elementos que proporcionan una vía segura para la recuperación de la dimensión eclesial de la catequesis.

2. El cambio conciliar

Más que volver a recorrer el entero debate sobre la eclesiología conciliar, merece la pena instruir la cuestión a partir del tema más cercano a la catequesis en los documentos del Concilio. Aunque el Vaticano II no dedica explícitamente un documento al tema, en la constitución dogmatica *Dei Verbum* ofrece un cuadro doctrinal que permite reelaborar la catequesis tanto en el método como en los contenidos: el capítulo I expone el tema de la Revelación como diálogo de Dios con el hombre, que se prolonga en el capítulo II sobre la transmisión de la Revelación, donde se fijan los términos de un discurso que se puede aplicar fácilmente a la catequesis.

El punto de verificación se encuentra en la estrecha correlación entre la idea de Revelación y la idea de Iglesia que garantiza la trasmisión de la Revelación. Si se colocan en paralelo los dos concilios del Vaticano, la diferencia entre *Dei Filius* y *Pastor Aeternus*, por una parte, y *Dei Verbum* y *Lumen Gentium*, por otra, aparece con toda evidencia. En el primer caso, a un modelo de Revelación como conjunto de verdades que hay que creer - el *depositum veritatum* - corresponde un modelo de transmisión capaz de custodiarlo y defenderlo del error. Si antes del concilio la teología postridentina hablaba de tres sujetos infalibles - la totalidad de los fieles dotados del *sensus fidei*, la totalidad de los obispos reunidos en concilio y el obispo de Roma -, con la definición de la infalibilidad del papa se llegó a indicar un único sujeto, el Magisterio, dotado de tres formas de infalibilidad: del papa cuando habla *ex cathedra*, del concilio ecuménico y de la totalidad de los obispos esparcidos por el mundo en comunión con el papa. En el esquema de la comunicación, según el cual un emisor transmite un mensaje a un destinatario, la atención del Vaticano I se centra en el mensaje que, en cuanto revelado por Dios, tiene que ser custodiado y transmitido inalteradamente como *conditio sine qua non* para la salvación de quien cree; de aquí la importancia que asume el Magisterio extraordinario del papa como instancia infalible capaz de garantizar la transmisión fiel del depósito.

La atención del Concilio Vaticano II se fija, en cambio, en la relación de los dos interlocutores en diálogo: Dios y el hombre. Si la Revelación consiste en

el hecho de que «Dios invisible por la riqueza de su amor habla a los hombres como a amigos y trata con ellos para invitarlos y admitirlos a la comunión consigo», (*DV* 2), y la fe, antes de ser un acto racional de adhesión a las verdades, es «la obediencia de la fe, con la que el hombre se entrega entera y libremente a Dios» (*DV* 5), la transmisión de la Revelación no va a subrayar ante todo la función directiva del Magisterio, sino la experiencia de fe del Pueblo de Dios. Ciertamente, el capítulo II de la *Dei Verbum*, incluso acogiendo una concepción más dinámica de la Revelación, identificada ya no con el depósito de las verdades que hay que creer, sino con el Evangelio «como manantial de toda verdad que salva y de toda regla moral» (*DV* 7), parece repetir el mismo esquema del Vaticano I cuando afirma, en cierre de párrafo, que «los apóstoles, para que el Evangelio se mantuviera siempre vivo e íntegro en la Iglesia, dejaron como sucesores a los obispos, «entregándoles su propio cargo del magisterio» (*ibid.*). El párrafo siguiente se abre con la afirmación de que «la predicación apostólica, expresada de un modo especial en los libros sagrados, debe ser conservada por transmisión continua hasta al final de los tiempos» (*DV* 8). Pero en el momento en que se va a describir el dinamismo originado por la predicación, *DV* 8 pone el acento no sobre el Magisterio, sino sobre la Iglesia que «en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que ella cree». Si este dinamismo, de hecho, coincide con la Tradición, la cual «va creciendo en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo», los factores de tal dinamismo de la Tradición son los creyentes mismos, quienes crecen en la «*perceptio* tanto de las cosas como de las palabras transmitidas», sea por medio de la contemplación y el estudio, sea mediante la experiencia cristiana misma que se convierte en fuente de conocimiento. En el texto redactado por la comisión teológica no aparecía la predicación de los pastores que transmite «toda lo que contribuye a la vida santa y al incremento de la fe del Pueblo de Dios». Quien conoce el proceso de redacción de la *Dei Verbum* sabe que se trata de un añadido solicitado por el aula, que rompe la lógica interna del texto: el intento de los redactores era de poner aquí en evidencia «la obediencia de la fe» del Pueblo de Dios, alimentada por la Palabra de Dios continuamente anunciada e ilustrada por el Magisterio, cuya función, sin embargo, es explicada después como forma de servicio al Pueblo de Dios.

La intención aparece clara en el desarrollo del discurso: después de haber explicado en *DV* 9 «la mutua relación entre la Sagrada Escritura y la Tradición», en *DV* 10 se dice en efecto que «el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo». La unidad entre la obediencia de la fe del Pueblo de Dios y el ejercicio del «carisma seguro de verdad de los obispos» es el *incipit* de *DV* 10:

«La sagrada Tradición y la sagrada Escritura constituyen el único sagrado depósito de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia; adhiriéndose a él, todo el Pueblo santo, reunido por sus Pastores, persevera constantemente en la ense-

ñanza de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en la oración (cfr. Hch 2,42), de modo que en el conservar, practicar y profesar la fe transmitida, se realiza una singular convergencia en el sentir entre obispos y fieles [*singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio*]» (DV10).

El texto, que muchos comentarios reducen a un párrafo de transición, describe de hecho cómo tiene lugar la transmisión del depósito revelado y, por lo tanto, el dinamismo de la Tradición: es el Pueblo de Dios - *tota plebs sancta Pastoribus suis adunata* - el sujeto al que es confiado el «sagrado depósito de la Palabra de Dios», que transmite conservando, practicando y profesando la fe que ha recibido y continuamente recibe en la predicación.

3. El giro copernicano del concilio Vaticano II

En el texto citado se reflejan en síntesis los elementos de mayor novedad de la eclesiología conciliar. Si ya el hablar de «único sagrado depósito de la Palabra de Dios» constituido por la Tradición y de la Escritura (con la inversión de los términos, porque la primera contiene la segunda), representa un distanciamento de la idea del *depositum fidei* (el conjunto de las verdades reveladas), el hecho de confiar tal depósito a la Iglesia hace más evidente el alejamento del cuadro de la teología de escuela que identificaba Iglesia y Magisterio, confiando a este último toda función activa en la transmisión de la Revelación. Si esto no bastara, el texto, antes de introducir la función del Magisterio, describe el papel del Pueblo de Dios en este proceso de transmisión con fórmulas que evocan de cerca el capítulo II de *Lumen gentium* sobre el Pueblo de Dios, en particular las afirmaciones de *LG* 10 sobre el sacerdocio común, y de *LG* 12 sobre el *sensus fidei* de la totalidad de los bautizados.

Justo aquel capítulo ha producido el así llamado «giro copernicano» en eclesiología, no tanto por las afirmaciones en sí mismas, que atraviesan toda la tradición doctrinal de la Iglesia, cuanto por su colocación, antes del capítulo sobre la constitución jerárquica de la Iglesia. Como se sabe, durante la segunda sesión del concilio fue solicitada la redacción de un capítulo que tratase lo que era común a todos los bautizados antes que tratar lo que los diferenciaba. Del capítulo III del *schema compendiosum* fue desincorporado el largo párrafo sobre el sacerdocio universal de los fieles, subdividido en tres párrafos que constituyen hoy la sección 10-12 de *Lumen gentium* sobre el ejercicio del sacerdocio común. De este modo ya no existe la diferencia de funciones y estados de vida que definían a la Iglesia como *societas inaequalium*, sino que es el principio de igual dignidad de todo los bautizados el que caracteriza a la Iglesia como Pueblo de Dios, en el que «común es la dignidad de los miembros en virtud de su regeneración en Cristo, común es la gracia de ser hijos, común la llamada a la perfección, una sola la salvación, una sola la esperanza y la indivisa caridad» (*LG* 32).

El «giro copernicano» está todo aquí, y no radica en una inversión de la pirámide, que consistiría en el traslado de poderes desde la jerarquía a los fieles,

en una lógica democrática que vendría a reemplazar a aquella monárquica: Por el solo hecho de invertir la relación, anteponiendo al ministerial el sacerdocio común, queda, en cambio, radicalmente debilitado en su raíz el modelo piramidal de Iglesia, que tenía en la jerarquía no solo el elemento, sino el principio que lo caracterizaba, y que tenía en la diferencia entre clérigos y laicos su criterio estructurante. El texto es muy conocido, pero merece la pena volver a escucharlo y percibir en él la fuerza del impacto sobre la estructura y sobre los equilibrios de la eclesiología piramidal:

«Cristo, Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cf. *Hb* 5,1-5), ha hecho del nuevo Pueblo de Dios "un reino de sacerdotes para Dios, su Padre» (*Ap* 1,6; cf. 5,9-10). Los bautizados, en efecto, son consagrados mediante la regeneración y la unción del Espíritu Santo, para ser una casa espiritual y un sacerdocio santo, y poder así ofrecer en sacrificios espirituales todas las obras del cristiano, y anunciar los prodigios de Aquel que de las tinieblas los llamó a su admirable luz (cf. 1 P 2,4-10). Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabando juntos a Dios (cf. Hch 2,42-47), ofrézcanse a sí mismos como oblación viva, santa y grata a Dios (cf. Rm 12,1) y den en cualquier parte testimonio de Cristo, y den también razón, a quienes lo pidan, de la esperanza de la vida eterna que hay en ellos (cf. 1 Pe 3,15)» (*LG* 10).

Se trata, bien mirado, de un texto casi elemental; pero su impacto sobre la eclesiología piramidal - si efectivamente es puesto en práctica – es, como poco, devastador. Las consecuencias se perciben todas en la segunda parte del párrafo: si «el sacerdocio común y el sacerdocio jerárquico, aunque difieran no tanto por grado sino por esencia, son ordenados, sin embargo, el uno al otro, en cuanto que el uno y el otro participan del único sacerdocio de Cristo» (*LG* 10), viene a instituirse una relación constitutiva entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial que los vincula (tomando en préstamo el lenguaje nupcial) de modo indisoluble. En otras palabras, la recuperación del sacerdocio común, en lugar de sustituir al sacerdocio ministerial, activa una circularidad entre las dos formas de participación en el sacerdocio de Cristo, que lleva a relativizar la presencia y la función del sacerdocio ministerial, el cual existe en la Iglesia en razón de y, por tanto, al servicio del Pueblo de Dios. Como si dijéramos que, fuera de esta relación, no se da ejercicio del ministerio ordenado, que en la Iglesia es – y finalmente vuelve a ser - la forma más radical del servicio eclesial.

De este modo, *Lumen gentium* afirma la precedencia de la vida teologal sobre las funciones, de la gracia sobre el actuar pastoral. Pero el concilio no se limita a esto: con fuerza también afirma una capacidad activa del Pueblo de Dios como participación en las funciones de Cristo Sacerdote, Rey y Profeta. *LG* 11 describe el ejercicio la función sacerdotal de este Pueblo: cada uno de los sacramentos son descritos de tal manera que se pone de manifiesto «el carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal, actualizado a través de los sacramentos y de las virtudes»; *LG* 12 desarrolla, en cambio, la participación del Pueblo de Dios en la función profética de Cristo, con la referencia

al *sensus fidei* y a los carismas que «el Espíritu distribuye entre los fieles de todo orden y grado». Para la perspectiva en el ámbito de la catequesis, es sobre todo la referencia al *sensus fidei* la que está llena de implicaciones; pero antes de explicitarlas, es necesario cumplir un último paso, de carácter eclesiológico. Si, en efecto, el capítulo sobre el Pueblo de Dios pone en cuestión la eclesiología piramidal, ¿qué eclesiología propone el concilio?

4. ¿Qué modelo eclesiológico?

Para decirlo con una fórmula sintética, se acostumbra a repetir que el Vaticano II ha pasado de la Iglesia Católica romana a la Iglesia Católica o Universal: lo demostraría *LG* 13, donde precisamente se plantea la universalidad y unidad del Pueblo de Dios. Si los textos conciliares parece que utilizan como sinónimos los dos adjetivos - católica y universal -, no parece justificada la lectura de quien deduce a partir de un modelo universalista de Iglesia que la referencia a las Iglesias particulares/locales fuera irrelevante para el concilio. Basta con releer LG 13 para darse cuenta de lo contrario: en el momento de aclarar las consecuencias de la catolicidad, el texto dice de hecho que «cada una de las partes ofrecen sus propios dones a las otras partes y a la Iglesia entera, de tal modo que el todo y cada una de las partes saquen ventaja del hecho de comunicarse todos entre sí y de tender en unidad hacia la plenitud», evidentemente escatológica; se percibe aquí la concepción de Pueblo de Dios en camino hacia el Reino. Cuando luego va a detallar en qué consiste la circularidad entre las partes y el todo, más allá de la diversidad de funciones y estados de vida, el concilio subraya sobre todo la relación entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal: «en la comunión eclesial existen legítimamente las Iglesias particulares, que gozan de tradición propia, sin quitar nada al primado de la cátedra de Pedro que preside en la comunión universal de la caridad, garantiza las legítimas diversidades y simultáneamente vigila para que lo particular no sólo no dañe a la unidad, sino que más bien la sirva» (*LG* 13). Es como decir que la catolicidad es dada por la circularidad continua - por la «mutua interioridad», se dirá seguidamente - de universal y particular.

La misma lógica se encuentra en el momento de aclarar -en el ámbito del discurso sobre la colegialidad episcopal- «las mutuas relaciones de cada uno de los obispos con sus Iglesias particulares y con la Iglesia universal»: «El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el perpetuo y visible principio y fundamento de unidad tanto de los obispos como de la multitud de los fieles. Por su parte, cada obispo es el principio visible y el fundamento de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a partir de cuales existe la una y única Iglesia católica» (*LG* 23). Cada Iglesia particular es entendida aquí como «*portio Ecclesiae universalis*», la cual es coherentemente descrita como «cuerpo místico de Cristo, que es también el cuerpo de las Iglesias» (*ibid.*).

Esta idea de la Iglesia como *corpus Ecclesiarum* depende por otra parte de un cambio fuertemente querido - perseguido – por el aula conciliar: aquella relativa

a la sacramentalidad del episcopado. En un párrafo bastante laborioso, inicialmente pensado como base por una definición dogmática, y que conserva intacto el tono solemne, el concilio afirma cuanto sigue:

«Enseña el santo sínodo que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, aquella, es decir, que la práctica litúrgica de la Iglesia y la voz de los santos Padres llama sumo sacerdocio o cumbre del ministerio sagrado. Además de la función de santificar, la consagración episcopal también confiere las funciones de enseñar y regir, las cuales, sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ser ejercidas sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio. Pues de la Tradición, en efecto, que se expresa especialmente en los ritos litúrgicos y en la práctica de la Iglesia, tanto oriental como occidental, resulta con evidencia que con la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, por lo cual los Obispos, de modo visible y eminente, hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actúan en su persona» (*LG* 21).

El texto provoca una doble serie de consecuencias, sobre el plano sacramental y sobre el eclesial. En el primer caso, las afirmaciones sobre el sacramentalidad del episcopado – que, por otra parte, retoman la teología de los Padres - determinan la necesidad de repensar la teología tridentina del orden, sobre todo en referencia a los grados, reducidos a tres (episcopado, presbiterado y diaconado) y pensados sobre el doble registro del *sacerdotium* (obispo → presbíteros) y del *ministerium* (obispo → diaconos); la superación de la solución escolástica de la doble *potestas* - *ordinis* e *jurisdictionis* - en favor del esquema de los *tria munera* diferentemente participados por el obispo y los presbíteros; la recuperación del presbiterio como cuerpo de presbíteros al servicio de una Iglesia particular, con el obispo como principio y fundamento de unidad. En el segundo caso, la consecuencia más decisiva es la imposibilidad de considerar al obispo como un funcionario del papa y, por tanto, la diócesis como una circunscripción administrativa de la Iglesia universal: si el obispo es *vicarius et legatus Christi* con «potestad propia, ordinaria e inmediata» (cfr *LG* 27), la «*portio Populi Dei*» a él confiada es, a todos los efectos, «una Iglesia particular, en la cual está presente y actúa [*inest et operatur*] la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica» (*CD* 11).

La afirmación de *Christus Dominus* ratifica no solo en el plano sacramental, sino también en el canónico, todo cuánto ya *Sacrosanctum concilium* dedujo de la recuperación de la *lex orandi*:

«El obispo tiene que ser considerado como el gran sacerdote de su rebaño, de quien, en cierto modo, deriva y depende la vida de sus fieles en Cristo. Por eso, es necesario que todos den máxima importancia a la vida litúrgica de la diócesis que se desarrolla en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral, persuadidos que la principal manifestación de la Iglesia se tiene en la participación plena y activa del Pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración entorno al único altar, presidida por el obispo rodeado de su presbiterio y de los ministros» (*SC* 41).

Desde este espléndido icono de la Iglesia se puede volver a partir para extraer las debidas consecuencias sobre la dimensión eclesial de la catequesis.

5. «Singularis Antistitum et fidelium conspiratio»

El primer subrayado se refiere a la nota del texto arriba citado, que remite a Ignacio de Antioquía: se trata de la confirmación –en caso de que fuera necesario–, de que la descripción de la Iglesia propuesta por *Sacrosanctum concilium* es la de los primeros siglos, que se expresó en la *communio Ecclesiarum*. No era la intención del concilio recuperar ese modelo sin más; su elección indica la voluntad de no limitarse a la imagen eclesiológica del segundo milenio, sino de conjugar los dos modelos - el de la comunión de los Padres y el universalista introducido por la Reforma gregoriana - en un horizonte original que tuviese en cuenta todo el camino de la Tradición. Por lo tanto, vale la pena recordar, al menos por contraste, los principios que gobernaban los dos modelos eclesiológicos.

En los primeros siglos, la vida de cada comunidad giraba en torno al obispo, principio de unidad de su Iglesia: de él dependía la celebración eucarística, centro de toda la vida de la comunidad; era responsable de todos los aspectos de la vida eclesial, desde la iniciación cristiana hasta la disciplina penitencial y la praxis ministerial; él era siempre el que se ocupaba de los pobres, sobre todo a través de los diáconos; él era el sumo sacerdote, el maestro, el pastor de su rebaño. Antes de la paz de Constantino, cuando la Iglesia estaba organizada territorialmente por el propio emperador, cada Iglesia tenía su praxis litúrgica y penitencial, pero también su símbolo de fe: el hecho de que generalmente coincidieran no es signo de un proceso impuesto desde arriba, sino de un consenso atribuido a la acción del Espíritu Santo, que protegía a la *Catholica* - la totalidad de las iglesias *toto orbe diffusae* - en la profesión de la misma fe.

Para medir la distancia desde el marco eclesiológico del segundo milenio, basta recordar el caso de las *litterae communionis*, es decir, las cartas que las Iglesias intercambiaban testimoniando la respectiva fe. El caso más emblemático era el de un miembro de una comunidad que, poniéndose en camino, debía proveerse de una carta del obispo en la que era resumida la fe y la disciplina de esa Iglesia, leyendo la cual el obispo de la comunidad de acogida podría o no admitir al peregrino a la mesa eucarística, basándose en la correspondencia de los respectivos símbolos. Por el contrario, desde Trento en adelante, la Iglesia ha impuesto un catecismo universal, que debía enseñarse a todos, en todas partes, de la misma manera. La decisión, que sería totalmente incomprensible e incluso escandalosa en el primer

milenio (incluso después de la organización de la Iglesia en diócesis, metrópolis y patriarcados), está totalmente justificada dentro de la lógica de la Iglesia universal - de la Iglesia Católica Romana, que proponía a todos los fieles la misma lengua, el mismo rito, la misma doctrina, por otra parte, explicada de la misma manera a través de los esquemas y conceptos de la *philosophia perennis*.

La dificultad de recepción que, desde su primera aparición, ha registrado el *Catecismo de la Iglesia Católica*, ciertamente no por su contenido, sino por la lógica misma que lo regula como instrumento, no debe entenderse necesariamente como un signo de falta de obediencia; es más bien un indicio del cambio de modelo eclesiológico, en el que los episcopados nacionales y las Iglesias locales, madurados en la conciencia de su identidad y responsabilidad, asumen un papel decisivo en la transmisión de la fe. Lejos de ser una reivindicación que va a tocar equilibrios de poder ya consolidados desde siglos, la solicitud corresponde al marco eclesiológico trazado por el Vaticano II: de acuerdo con el concilio. «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones [*congregationibus*] locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias» (*LG* 26); los obispos, que de esas Iglesias son el principio y fundamento de la unidad, «son los pregoneros de la fe..., maestros auténticos, que están dotados de la autoridad de Cristo, que predican al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida, y la ilustran bajo la luz del Espíritu Santo, extrayendo del tesoro de la Revelación cosas nuevas y viejas (cf. *Mt* 13, 52), la hacen fructificar y con vigilancia apartan de su grey los errores que la amenazan» (cf. *2Tm* 4,1-4) (*LG* 25).

De esta forma el concilio, sin querer resucitar el modelo eclesiológico de los primeros siglos, recupera sus instancias dentro del marco de la eclesiología conciliar. En este horizonte, cada Iglesia no solo tiene el derecho, sino en cierto sentido, el deber de encontrar su propia manera de transmitir la fe. Esto lo exige la misma naturaleza de la Iglesia particular como «*portio Populi Dei* que se confía a un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio», que está «unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía» (*CD* 11). El hecho de que las Iglesias particulares «gozan de tradiciones propias» (*LG* 13) muestra cómo cada Iglesia está llamada a "particularizar" el mensaje del Evangelio en un anuncio y una catequesis que reflejan su identidad y su historia.

El Papa Francisco ha insistido particularmente en este punto, desarrollándolo en términos de cultura. Si «la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe» (*EG* 115), de ello se sigue que «el cristianismo no

tiene un único modelo cultural, sino que, "permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado» (*EG* 116). Si esto vale para cada pueblo en general, vale con mayor razón para cada Iglesia particular, que del único Pueblo de Dios diseminado por toda la tierra constituye una *portio* arraigada en una tierra que produce frutos diversos: «Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes» (*EG* 122).

6. La Iglesia particular, sujeto de la catequesis

La conclusión de toda la argumentación es vinculante: cada Iglesia particular no solo debería - el condicional es de obligación, vistas ciertas tendencias a la centralización - repensar y actualizar en términos originales el *Catecismo de la Iglesia Católica* o los catecismos nacionales, sino que debería desarrollar un proyecto de catequesis propio, sobre todo un camino propio de iniciación cristiana, que plasme la identidad cristiana de sus miembros. Solo de esta manera se puede superar ese *déficit* de pertenencia eclesial que tiende a resolverse en las militancias más dispares en grupos y movimientos, precisamente a causa de una idea demasiado débil de Iglesia local.

Es necesario afirmar con fuerza que cada Iglesia tiene su propia identidad precisa, dada por su historia, sus tradiciones y sus costumbres: al ser interrogado, el pasado de cada Iglesia nos presenta una gran cantidad de rostros - de santos, sobre todo, pero también de generaciones y generaciones de creyentes -que han encarnado el Evangelio, una variedad de vocaciones, de carismas, de ministerios, de prácticas individuales y comunitarias que dan testimonio de su eficacia y fecundidad perennes. Pero esta identidad viene dada también por su presente, por tantos que pertenecen a la *portio Populi Dei*, rica en nuevos carismas, ministerios y vocaciones; por los proyectos que esta Iglesia inicia, por cómo los realiza o los descarta, tomando aquí y ahora decisiones en nombre del Evangelio; por cómo responde a los desafíos del mundo en el que vive y es capaz de «dar razón de la esperanza de la vida eterna» (*1Pt* 3,15).

Todo esto debería entrar en el proyecto catequético, al cual habría que aplicar los criterios de la evangelización dictados por el Papa Francisco en *Evangelii gaudium*:

«Cada Iglesia particular, porción de la Iglesia católica bajo la guía de su obispo, también está llamada a la conversión misionera. Ella es el sujeto primario de la evangelización, ya que es la manifestación concreta de la única Iglesia en un lugar del mundo, y en ella "verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica" (*CD* 11). Es la Iglesia encarnada en un espacio determinado, provista de todos los medios de salvación dados por Cristo, pero con un rostro local» (*EG* 30).

Y dicho proyecto nunca debería ser un producto de laboratorio elaborado por un grupo selecto de especialistas: «sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea sólo receptivo de sus acciones» (*EG* 120). Ciertas propuestas catequéticas elaboradas de forma teórica naufragan pronto debido a la falta de contacto con la realidad y las vivencias del Pueblo de Dios, construidas como estaban sobre teorías académicas. Esto no significa que los especialistas sean destituidos de todo rol en favor de un protagonismo indiferenciado del Pueblo de Dios, sin ninguna atención a las competencias, a las funciones, ni a los carismas con los cuales el Espíritu enriquece a la Iglesia. Significa más bien que deben ponerse al servicio de ese Pueblo, que es un sujeto activo de la transmisión de la fe, como dice claramente el Concilio:

«La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. *1 Jn* 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando "desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos" presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente "a la fe confiada de una vez para siempre a los santos" (*Jd* 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. *1 Ts* 2,13) » (*LG* 12).

Se vuelve así al «depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia» (*DV* 10), desde el cual se puede inferir la forma eclesial de la transmisión de la fe, y por lo tanto el modelo de la catequesis: mientras que *LG* 12 configura el ejercicio del *sensus fidei* según una clara dependencia del Magisterio - *sub ductu sacri Magisterii, cui fideliter obsequens* -, *DV* 10 sustituye esta relación asimétrica con una fórmula que se refiere no tanto a los distintos sujetos que transmiten el depósito de la fe, sino a la Iglesia misma como *tota plebs sancta Pastoribus suis adunata*. El

texto no habla tanto de las funciones en abstracto - el *sensus fidei*, el Magisterio - y de las respectivas competencias, sino del proceso de transmisión *in actu exercito*, que la Iglesia realiza en cuanto congregada por sus pastores. Como diciendo que la transmisión se lleva a cabo por una relación de circularidad continua entre el pueblo de Dios y sus pastores, entre el *sensus fidei* y el Magisterio, que da lugar a esa *singularis conspiratio* invocada por el Magisterio como argumento para las definiciones dogmáticas.

Bien mirada, sin embargo, esta circularidad no se produce entre una *plebs* cualquiera y pastores genéricamente entendidos: el dinamismo de transmisión-recepción descrito por *DV* 10 se lleva a cabo en la Iglesia particular, en razón de la relación constitutiva entre la *portio Populi Dei* y su pastor asistido por su presbiterio. Este pueblo puede «creer, practicar y profesar la fe transmitida», porque siempre se alimenta de la fuente de la Palabra de Dios, predicada por su pastor, «dotado de la autoridad de Cristo, que predica al pueblo que le ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida» (*LG* 25). Aparece aquí la importancia de la elección del concilio de invertir la perspectiva sobre el Magisterio, destacando la predicación antes que el magisterio infalible, al que *LG* 25 confiere el carácter de extraordinariedad. Una predicación ininterrumpida y fecunda del Evangelio, ligada a la vida del pueblo de Dios, a su historia, a sus fiestas, a sus tradiciones y a los eventos que jalonan su historia sedimenta y estructura un modo original de comprender y testimoniar el Evangelio.

7. Conclusiones

Todo esto se puede entender como Tradición. Quizás el uso del término puede ser excesivo para una experiencia eclesial que no parece ir más allá de las tradiciones humanas; pero si el dinamismo de la Tradición consiste en el hecho que «la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree» (*DV* 8), este es válido para cada Iglesia. Y si la Iglesia es «el cuerpo de las Iglesias», la Tradición puede ser descrita como una sinfonía de tradiciones, donde cada una trae un acorde, un tono, una línea melódica en particular a la complejidad coral. Así fue sin duda en el primer milenio: si Agustín podía oponer a las posiciones sectarias de los herejes la «*singularis christianorum populorum concordissima fidei conspiratio*», fue porque toda la *Catholica*, es decir la totalidad de las Iglesias en comunión unas con otras, compartían la misma fe apostólica. El canon leriniano - «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*» - se hace evidente cuando se entiende en el horizonte

de la *communio Ecclesiarum*. En este horizonte, como la *Catholica* es el *corpus Ecclesiarum* (que no es la suma de las Iglesias, si no que no es más que las Iglesias que le pertenecen), y cada Iglesia es la misma *Catholica* presente en un lugar determinado, así la Tradición es el depósito de la fe de la *Catholica*, que no es otra que la fe de las Iglesias. Tampoco esto significa que el *depositum fidei* sea una especie de mínimo común múltiplo de lo que las Iglesias creen, sino que es la misma fe de la Iglesia expresada en una forma peculiar por cada Iglesia.

La «*singularis Antistitum et fidelium conspiratio*» de *DV* 10, tomada literalmente de la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* de Pío XII, que justificó el dogma de la Asunción de María al cielo, interpretado a la luz del adagio agustiniano, permite no solo visualizar la función distinta y complementaria del *sensus fidei* y del Magisterio, sino además pensar la Iglesia particular como sujeto de transmisión de la Revelación. Transmisión que no pretende ser una repetición fija de la verdad que creer, sino como la entrega, la transferencia de un patrimonio de fe. Tomando el ejemplo del canto, en lugar de un coro al unísono que interpreta una melodía, se puede hablar de un coro polifónico, que suena más completo y armonioso con la voz de cada Iglesia, que lleva en la partitura su timbre, su tonalidad, su ritmo.

Una fórmula que ahora se ha establecido en el lenguaje eclesial puede resumir esta idea de la Tradición de una Iglesia particular: la "espiritualidad diocesana". Es esta espiritualidad la que caracteriza profundamente el modo y las formas, los lenguajes y las prácticas con las que cada Iglesia recibe y transmite el «Evangelio vivo» de generación en generación. ¿Qué tradición sería en Aragón sin la Virgen del Pilar? ¿Cómo sería la vida cristiana, sin todo lo que se ha desarrollado en torno a esta fiesta a lo largo de los siglos? Se podrá purificar, las prácticas pueden renovarse; pero nunca será posible prescindir de ella, si no queremos secar una raíz, romper una continuidad, desfigurar o cambiar una identidad.

Todo esto puede y debe caracterizar la catequesis de una Iglesia. No se trata de una forma de defensa localista de tradiciones menores, que la globalización tiende a borrar; o de algún reclamo autonomista en clave religiosa. Más bien se trata de custodiar - no solo para ella sino también para otros - una riqueza única que no puede ser reemplazada por un producto en serie. Nos sirven como ejemplo las semillas no modificadas, que, a diferencia de las transgénicas, garantizan más cultivos y no agotan la tierra, y además el campesino no se ve obligado a volver a los ricos de turno para comprar otras semillas si quiere garantizar el pan a su familia De esta manera, el cristianismo se desvanece y se empobrece, hasta

que ya no da fruto. Incluso hoy en día, el reto es que los surcos de esta tierra permitan, en la manera de vivir actual, el nacimiento y el desarrollo de una buena vida cristiana, fácilmente reconocibles por sus colores y sabores inconfundibles, por sus frutos que se valoran de manera diversa al precio de mercado.

El desafío de transmitir este patrimonio compromete a la Iglesia en primer lugar, no a la parroquia, ni a los movimientos, las asociaciones, los grupos: todos pueden y deben ser protagonistas del proceso de transmisión, como parte de esta Iglesia y en la condición de caminar en esta Iglesia. Todo lo que se hace sin y - ¡Dios no lo quiera! - contra la Iglesia particular, aunque sea en un reclamo justificado a la Iglesia universal, a la larga empobrece el patrimonio de la fe de una Iglesia y afecta su propia identidad; identidad que puede protegerse con una fuerte conciencia de pertenencia a la propia Iglesia «en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica» (*CD* 11).

Este desafío - la tradición de la Iglesia lo atestigua – no lo debe responder cada Iglesia aisladamente, en una especie de reclamación autonómica: si la condición de vida de cada Iglesia es la *communio Ecclesiarum,* en virtud del cual « cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia» (*LG* 13), el modo concreto para desarrollar un camino de Iglesia encarnada en la historia es el de la comunión y el intercambio entre Iglesias vecinas, que existen en un mismo territorio (entendido no sólo en sentido geográfico, sino también en el cultural) y comparten el mismo patrimonio de fe. Desde este punto de vista, hablar de Aragón, y de las Iglesias particulares que están en esta región, que comparten un mismo modo de *sentire Ecclesiam,* es mucho más que una elección de necesidad en un momento en que se hace necesario hacer frente a la escasez de ministros ordenados, la columna vertebral del modelo tridentino de la Iglesia. Estar obligados por necesidad a reconsiderar la Iglesia puede ser una gran oportunidad – un *kairós* – y no un inconveniente. Hacerlo juntos puede ser una opción que garantice el futuro a las diócesis de Aragón, llevando a la madurez un pueblo que, desde las raíces de una historia cristiana extraordinaria y extraordinariamente rica de frutos, pueda mirar con confianza a las estaciones tal vez menos ricas en cantidad, pero no en calidad. Es el desafío que nos indica el Papa Francisco, cuando en *Evangelii gaudium* habla de Iglesia misionera: cada Iglesia particular es sujeto de la catequesis, porque es ella

«el sujeto primario de la evangelización, ya que es la manifestación concreta de la única Iglesia en un lugar del mundo y en ella verdaderamente está presente y obra la Iglesia de Cristo que es una, santa, católica y apostólica (*CD* 11).

Es la Iglesia encarnada en un espacio determinado, provista de todos los medios de salvación dados por Cristo, pero con un rostro local» (EG 30).

En este desafío, el CRETA se encuentra en una posición estratégica, como "lugar" donde escuchar y dar voz a la historia, a la experiencia, a las expectativas y a las esperanzas de las Iglesias que peregrinan en Aragón. No se trata solo de impartir una enseñanza teológica que luego se caracteriza por una especialización en catequética; se trata de desarrollar un *sentire Ecclesiam* que anuncie el Evangelio y forme a la vida cristiana según la manera de diálogo entre Dios y el hombre que se ha enraizado en esta tierra y que a este pueblo le ha dado identidad y fisonomía cristianas. Se trata de ponerse al servicio de la Iglesia: ¡de esta Iglesia! Gracias.