

LA RELIGIOSIDAD ADOLESCENCIAL

1. Las transformaciones del pensamiento religioso
 2. Los aspectos emotivos y afectivos de la religiosidad adolescente
 3. Religión y moral en la experiencia del adolescente
 4. La dimensión social de la religiosidad adolescente
 5. La concepción de Dios
 6. La duda religiosa en la adolescencia
-

En concomitancia con las transformaciones puberales, aparecen en la vida religiosa del adolescente algunos síntomas indudables de nuevas dificultades; el equilibrio de la edad precedente deja el lugar a una religiosidad que parece hacerse, al menos para muchos, cada vez más problemática. Tras el análisis de algunos hechos más evidentes se ha llegado a definir esta nueva fase como un período de «crisis» religiosa. En los umbrales de esta edad (hacia los catorce años) se asiste de hecho a la progresiva disminución de la práctica religiosa, a la creciente desconfianza hacia la religión institucionalizada, a la difusa problematización de las creencias, expresada, sobre todo, en la duda que envuelve la «verdad» que proviene de las instituciones.

No es fácil interpretar este conjunto de síntomas, entre otras razones porque faltan investigaciones suficientemente amplias y profundas y metodológicamente correctas; de los datos empíricos y teóricos que poseemos parece desprender-

se en todo caso que el significado de la «crisis» debe ser entendido en términos de *revisión crítica de la religiosidad*, abierta a una pluralidad de resultados, que van desde la restructuración profunda al abandono definitivo.

Ya en los comienzos de este siglo, la teoría general del desarrollo psíquico, expuesta bajo la iniciativa de S. Hall, concebía la adolescencia como un «nuevo nacimiento», un período de tempestades emotivas originadas por los impulsos violentos de la pubertad. En este sentido, Starbuck y otros estudiosos de Clark School interpretaban la crisis de esta edad en términos de «conversión», fenómeno atribuido al trastorno provocado por los cambios fisiológicos. Pero pronto esta línea interpretativa era abandonada; Hollingworth, en el 1928, avanzaba la hipótesis de que tal vez la crisis dependiese de la maduración intelectual más que del desequilibrio hormonal, y E. T. Clark, en el 1929, observaba que la forma más ordinaria de conversión religiosa era la de un «despertar» progresivo de una nueva religiosidad. En realidad, *el concepto de conversión aplicado a la adolescencia* puede ser útil todavía, con dos condiciones: que se le considere un «proceso lento y gradual» y no necesariamente rápido y radical; y que no se aplique indiscriminadamente a todos los adolescentes (Carrier, 1960). La revisión crítica a que nos referíamos antes, se reduce para algunos a una conversión gradual como preludio de una reconquista fundada en una religiosidad personal, para otros se configura como una conversión repentina, y para otros, finalmente se encamina hacia formas más o menos radicales de indiferencia, marginalidad, abandono de la religión.

En este sentido se puede decir que la revisión adolescencia de la religiosidad refleja, a nivel psicológico, *los mismos procesos de secularización* de los modelos religiosos tradicionales que ocurren a nivel socio-cultural. También en este diverso contexto, en efecto, se verifica la caída de la religión sacral (connotada por elementos mágicos, supersticiosos, utilitaristas, etc.) y se plantean nuevos modos de situar los modelos religiosos dentro del contexto cultural (recuperación de una religiosidad purificada, privatización, desaparición de los modelos religiosos, etc.).

Permanece abierto el problema de la *individuación de los factores implicados en este proceso* de revisión de la religiosidad infantil; como veremos con más detención seguidamente, la «crisis» religiosa de la adolescencia se halla en estrecha dependencia de la maduración cognoscitiva, de la profundización del mundo motivacional, del ensanchamiento de las experiencias emotivas, afectivas, sociales, del proceso de emancipación del núcleo familiar, etc. También *el rol del marco cultural* en donde adviene la crisis parece ser ambivalente; si se supone que tal marco está en fase de secularización, podemos imaginar que pueda funcionar como acelerador de la crisis, pero al mismo tiempo no podemos excluir que atenúe algunas de las resonancias psicológicas negativas que la «crisis» provocaba en otros tiempos en el adolescente. En un ambiente donde la religión es un hecho considerado como marginal (o a lo más confinado a la esfera de lo privado) los conflictos y las dificultades que se le atribuyen, vienen minimizados, la crisis desdramatizada y el eventual resultado negativo (es decir, la indiferencia, el agnosticismo, el ateísmo) fácilmente absorbido por el sujeto y por el ambiente.

En determinados contextos sociales, la neutralidad religiosa es un factor privilegiante y relevante para una fácil inserción en el mundo del trabajo, de la política, de los negocios.

Aun conociendo la extrema complejidad de los factores en juego, intentaremos indicar algunas líneas constantes de la evolución religiosa de este período.

1. LAS TRANSFORMACIONES DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

En la adolescencia se verifican profundas transformaciones en el pensamiento religioso. El desarrollo cognoscitivo y el correlativo descubrimiento de las posibilidades de la razón, la ampliación del campo de sus conocimientos, favorecida por las crecientes estadísticas de escolaridad y por la difusión de los mass-media, el descubrimiento del pluralismo ideológico y cultural típico de nuestra época, la interiorización progresiva de la mentalidad racionalista que subyace en el

progreso científico y tecnológico, inciden profundamente en la religiosidad que el adolescente ha heredado de la niñez. Globalmente los efectos más evidentes parecen ser los siguientes:

1. *Subjetivación de la religiosidad* bajo el impulso del egocentrismo cognoscitivo adolescente; el adolescente tiende a *construirse la propia religión*, sobre la base de las motivaciones «personales» adquiridas en el confrontamiento y el rechazo de la religiosidad infantil, que está en cambio condicionada por el aprendizaje realizado en la familia, en la iglesia, en la escuela (Goldman, 1964, 239-241, Loukes, 1961). Este proceso es ambivalente: permite, por una parte, fundar «críticamente» la experiencia religiosa dándole *mayor base motivacional*; y por otra, acentúa la *polémica contra las formas institucionales* de la religión, que aparecen sustancialmente al adolescente como formas antagonistas y negadoras de la religión «personal».

2. Conflicto entre *pretensión totalizante* del pensamiento religioso y *pretensión totalizante* del pensamiento científico, racionalista y positivista; el adolescente percibe la visión religiosa en el mundo que proviene de la experiencia infantil, como incapaz de sostener la confrontación con la «novedad», la «funcionalidad» y la «coherencia» de la visión científica (Goldman, 1964, 239-241 y *passim*).

3. *Relativización del pensamiento religioso* basada en el pluralismo cultural y en el pragmatismo funcional; el adolescente puede comenzar a considerar la religión como una de las posibles soluciones a los problemas de la vida, no la única. De aquí el impulso hacia una progresiva marginalización del pensamiento religioso, cuando otras circunstancias lo favorecen.

4. Toma de conciencia de la *disfuncionalidad de la religiosidad infantil* en relación a las nuevas tareas de maduración y de crecimiento de la personalidad adolescente. De aquí la posibilidad de un rechazo y abandono de tal religiosidad cuando no sea posible una recuperación sustancial (Allport, 1950, 52).

Es preciso anotar que las transformaciones a las que hemos hecho alusión son propiciadas también por problemáticas emotivas, afectivas, motivacionales; por esto, la tarea que se impone al adolescente (reestructuración del pensamiento religioso infantil) no puede resolverse sólo mediante un «suplemento» de informaciones capaz de proporcionar motivaciones racionales de la conducta religiosa proporcionadas al desarrollo cognoscitivo. En la revisión del pensamiento religioso pesan, a menudo, tanto en sentido positivo como en el negativo, las opciones a veces irracionales, siempre connotadas emotiva y efectivamente, que el adolescente va realizando (Goldman, 1964, 239-240).

Como hemos subrayado ya repetidas veces, *el éxito de esta revisión es incierto*; el proceso aparece cargado de dudas, comprometido por la cesación del aprendizaje de nociones religiosas (ver McDowell), condicionado por la supervivencia de componentes anímicos, antropomórficos, mágicos.

En los sujetos en los que el interés por la problemática religiosa persiste, favorecido por las circunstancias ambientales (familia, grupo, escuela, comunidad eclesial), la revisión se resuelve en una *progresiva recuperación de la religión* como factor de integración de la personalidad, que es percibido por el adolescente como muy funcional para los procesos de maduración. Dado el carácter sustancialmente subjetivo de esta recuperación, en virtud de la orientación egocéntrica del pensamiento adolescencial, se puede dar el caso en el que la religión sea valorada por el adolescente *únicamente en relación a los propios problemas de adaptación física y ambiental*. Tal concepción claramente funcionalista, contiene un peligro de «fijación» no distinto, en resumen, a los ya comprobados en otros momentos del desarrollo. En realidad, una religiosidad relativizada únicamente a los problemas de una personalidad en desarrollo pierde la capacidad de dar a la existencia un significado global, que deriva precisamente de su carácter transfuncional. Una vez más la autenticidad de la conducta religiosa se identifica con su tensión hacia la trascendencia; ella es verdadera psicológicamente, *en la medida en que reenvía al otro*, como a su fuente de significado y de madurez.

Hay que tener en cuenta también que el carácter sustancialmente subjetivo del proceso de revisión de la religiosidad da origen a una pluralidad de «posturas religiosas» (casi en dirección hacia una articulación idiomórfica, es decir, muy personalizada de la religiosidad), que, a veces, puede hacer parecer inútil e imposible la tentativa de describir las constantes de esta fase de desarrollo.

2. LOS ASPECTOS EMOTIVOS Y AFECTIVOS DE LA RELIGIOSIDAD ADOLESCENCIAL

La religiosidad del adolescente posee, a menudo, una fuerte connotación emotiva y afectiva. La acentuación subjetiva de toda la experiencia del adolescente proyecta además sobre su religiosidad la exigencia de recuperar su significado vital para el mundo de los afectos, que en este estadio se viene enriqueciendo y diferenciando.

La relación entre religiosidad adolescente y problemas afectivos es complejo; analizando más de cerca esta relación, se observan recíprocos influjos, más o menos acentuados en este o aquel sujeto, según los momentos del desarrollo. En esquema, podemos decir que los casos más frecuentes son los siguientes:

1. *La religión como canal expresivo de la afectividad.* La riqueza de la afectividad adolescente puede encontrar en la religión una ocasión privilegiada para expresarse y madurar. No por casualidad se ha observado que los adolescentes acompañan su experiencia religiosa con rasgos «participativos», «intuitivos», «sentimentales» de la religiosidad fundada en el «deseo» de Dios, que vemos en algunos primitivos o en algunos místicos (Vergote, 1967, 163). Por lo demás, la adolescencia registra, tanto en los muchachos como en las muchachas, sentimientos bastante parecidos a los que Maslow ha llamado «peak experiences», o experiencias de vértice, como *el deseo y la nostalgias de lo Absoluto, de lo Puro, de lo Sublime o la sensación viva de una sacralidad difusa o el sentimiento oceánico de la relación con el todo.* Estas experiencias, afines al sentido estético que también en esta edad se desarro-

lla bastante, tienen una estrecha conexión con formas maduras de religiosidad adulta (Kupky, 1924; Allport, 1950, 35). Ellas explican la posibilidad de supervivencia, en ciertos casos, especialmente entre los adolescentes, de la religiosidad fundada simplemente en bases emotivas y afectivas, aun cuando apenas existan motivaciones racionales del compromiso religioso. La religión, según algunos autores de hoy, es para algunos adolescentes más una elección axiológica y vitalística que una opción intelectual consciente; el hecho es que ellos ven en la religión una ocasión única para expresar su rica afectividad.

Es evidente que esta acentuación unilateral de la experiencia religiosa puede constituir un precedente ambivalente en relación a los futuros desarrollos del comportamiento religioso; si la religión no es integrada en las otras fases y niveles de la conducta, camina necesariamente a un comportamiento privado de motivaciones adecuadas y expuesto, por ello mismo, a experiencias traumatizantes cuando lleguen las crisis.

Otro contexto psicológico en el cual es posible canalizar la emotividad hacia formas religiosas es *la vulnerabilidad típica de quien afronta nuevas experiencias vitales*; los problemas de la identidad personal, la exigencia de dar un sentido al propio compromiso y al propio proyecto de vida, la problematicidad del descubrimiento del sexo, las incógnitas de la elección vocacional y otras circunstancias de cada día pueden cargarse de connotaciones emotivas más bien negativas.

Los estímulos provenientes de estas experiencias emotivamente intensas pueden conducir a una creciente necesidad de «significado» existencial; en estos casos, la religión no funciona sólo como «respuesta» a la necesidad de estabilización emotiva del individuo; va mucho más lejos de la sola necesidad: puede aparecer no sólo como solución de cada uno de los problemas, sino también como solución global de la existencia. En otros casos, sin embargo, *la vulnerabilidad* estimula sólo *la aceptación pasiva y conformista* de la religiosidad tradicional como válvula de escape provisional (Stewart, 1967, 292-297). Semejante religiosidad está así destinada a desaparecer con la consecución de una mayor seguridad, en la edad adulta.

2. *La religiosidad como factor de estabilización emotiva.* En muchos casos, el adolescente puede recurrir a la experiencia religiosa para disminuir algunas tensiones emotivas, difícilmente reducibles de otro modo. Como observa P. G. Grasso (1960, 161), la religión influye «presentando una visión total de la realidad y del sentido de la vida; en ella toman su justa proporción y se desdramatizan hasta los sucesos dolorosos y perturbadores; reforzando las motivaciones para la resistencia y la certeza de la victoria, manteniendo la conciencia atenta a la presencia divina coadyuvante y perdonadora; ofreciendo medios poderosos (aun desde el punto de vista psicológico) para fortalecer, confortar y calmar el ánimo del joven». También Clark (1958, 117) afirma que algunas prácticas religiosas desempeñan un papel fundamentalmente positivo en la conservación del equilibrio emotivo de la personalidad (igual piensan Van Driessche, 1967, Sor Laurence, 1966, y Blanchard, 1955).

El recurso a la religión como factor de estabilización de la emotividad, aunque sólo se reduzca a la motivación del compromiso religioso, puede revelarse a la larga insuficiente e inadecuado. A medida que el adolescente aprende a manejar la propia emotividad con medios adecuados, decae el fin principal del recurso a la experiencia religiosa. Aun en este caso, la funcionalización de la experiencia religiosa para fines de naturaleza psíquica mortifica la peculiaridad de la experiencia misma, que es la de trascendencia y la alteridad.

3. *La religiosidad como factor de inestabilidad emotiva.* Puede suceder, por el contrario, que el adolescente interprete la religión como un factor que acentúa el «stress» emotivo, unido a algunos descubrimientos y experiencias típicas de la adolescencia. Esto ocurre, sobre todo, en relación al sentimiento de culpa que surge de la quiebra de algunos proyectos de autorrealización moral, cuando tales proyectos estén basados únicamente en motivaciones moralísticas y pseudo-religiosas. También sucede esto, sobre todo, en relación a la excesiva culpabilidad, proyectada por una religiosidad desviada respecto a ciertos comportamientos sexuales de la adolescencia. En el primer caso, la religión no hace más que acentuar el sentido de culpa narcisista (frustración de las pro-

pías veleidades moralísticas); en el segundo, ensalza el carácter un tanto ambivalente del tabú (es decir, de una conducta prohibida por sacralizada y, en cuanto tal, capaz de suscitar gran culpabilidad). Se observará a este respecto que el tabú es objeto ambivalente de horror y de fascinación y que su infracción se caracteriza por cierta compulsividad. De aquí la relación verificable entre religión, sexo y tabú, cuando la religión es un comportamiento compulsivo y el sexo haya sido «tabuizado».

De todos modos, sea en el caso de la culpabilidad narcisista, o en el de la culpabilidad originada por el tabú, *no se da una verdadera culpabilidad religiosa*: falta, en efecto, la conciencia de haber roto la trayectoria que lleva al hombre fuera de sí mismo, hacia el reconocimiento del otro, en una perspectiva de amor. Tal culpabilidad está fundada sobre la religión del padre edípico, que es la religión de la ley, del temor y de la represión (cfr. Vergote, 1967, 129-133; Gilen, 1956; Snoeck, 1948; Gilen, 1965).

Es innegable que la interpretación freudiana de la religión infantil encuentra aquí una confirmación significativa, al menos referida a aquellos sujetos marcados por una forma de religiosidad arcaica, no madurada aún a través de la experiencia de las etapas sucesivas.

La conexión entre religión y conducta narcisista o entre religión y tabú conduce necesariamente al adolescente a interpretar *la religión como un obstáculo serio al propio desarrollo*, en cuanto ella se opone a tendencias que le parecen coherentes con el propio desarrollo afectivo, emotivo, fisiológico. La conexión antitética de la religión al sexo (y muchas veces agotando en esta antítesis toda su función) se resuelve necesariamente en una visión negativa de la religión misma, que es entendida sólo como freno, represión, bloqueo. Este es el motivo por el que, a veces, el adolescente, no pudiendo ya soportar la tensión emotiva que proviene de la culpabilidad, abandona la práctica y rechaza la censura religiosa; y esto viene muy facilitado por la creciente capacidad de manipular las propias emociones con medios psicológicos más maduros y por la consideración realística (ahora también socialmente de-

rivada) sobre la «inevitabilidad» de ciertas conductas culpables.

3. RELIGION Y MORAL EN LA EXPERIENCIA DEL ADOLESCENTE

Hemos aludido ya a las relaciones entre religión y sentido de culpa en algunas conductas morales emotivamente importantes del adolescente. En este contexto se quiere analizar de modo más general la conexión existente entre desarrollo moral y desarrollo religioso.

La característica esencial del desarrollo en esta edad parece ser el paso *de la heteronomía parental-ambiental a la autonomía racional*; en otras palabras, el adolescente se aparta progresivamente de una conciencia moral fundada en los mandatos-prohibiciones provenientes de los padres o del mismo ambiente en que vive inserto, para orientarse hacia una conciencia moral fundada en una *motivación racional de los comportamientos*. Muchas veces semejante autonomía del pensamiento moral pasa a través de una fase transitoria de conformismo con el grupo de coetáneos, pero se orienta lentamente hacia una valoración de la bondad o no bondad de las acciones *basada en principios generales y universales* (acaso anclados en una visión metafísica del hombre). La religión entra en relación con este esfuerzo de autonomía moral de diversos modos:

1. La religión como soporte de la autonomía moral

Para algunos adolescentes, la visión religiosa del hombre y del mundo puede servir de soporte a la autonomía moral. Las antiguas motivaciones de origen parental («es malo porque está prohibido por los padres») o de origen social («es malo porque está prohibido por el grupo o por la sociedad») son sustituidas por la nueva motivación racional y religiosa («es malo porque va contra el orden establecido por Dios para la realización del hombre»). Es evidente que esta motivación puede presentarse entremezclada con otras motivaciones arcaicas (es malo porque está «prohibido» por Dios) que pre-

sentan el esquema parental transferido a la imagen dilatada de la persona divina. Ya hemos dicho, sin embargo, que *el recurso a motivaciones metafísicas y religiosas* denota siempre una *concepción relativamente madura de la moralidad adolescencial*; en este caso, en efecto, el soporte religioso no es buscado simplemente por su función psicológica de sostén del moralismo narcisístico o como compensación en la frustración y en la culpabilidad. El recurso a la motivación religiosa pertenece, en cambio, a la esfera de los «significados» y como tal se coloca, a nuestro juicio, a nivel de autenticidad religiosa, como ya hemos indicado varias veces. En estos casos, por lo demás, la motivación religiosa así entendida tiende a eliminar otras valencias menos positivas de la religión referida al desarrollo moral: queremos referirnos al equívoco vínculo que se crea entre religión y culpabilidad en términos de tabú y que ya hemos analizado antes.

2. La religión como soporte del moralismo narcisista del adolescente

Diversa es la cuestión cuando el esfuerzo moral del adolescente está marcado por un idealismo moralístico, que premia la tendencia egocéntrica y narcisista del sujeto. En este caso la religión está asociada al esfuerzo de realización de los ideales presuntuosos del adolescente; es decir, *las prácticas religiosas son funcionalizadas como medio de autorrealización moral*, con el resultado de *reducir la religión a moralismo* y exponerla a rápida decadencia cuando la tendencia narcisista tiende a desaparecer (Vergote, 1967, 131-132; Gilen, 1965). En efecto, se verifica pronto, en la mayoría de los casos, el fracaso moral; el ideal se reestructura, surge un realismo mucho más equilibrado, la religión es separada de la tensión moral y considerada inútil si no disfuncional, respecto al crecimiento y a la identidad psicológica. Las «prácticas» que antes servían de estímulo y sostén, ya no tienen ningún significado. Se ha observado, además, que, si en el ideal moral tenía cabida cualquier meta de tipo religioso (no son tan raros los casos de pseudo-misticismo adolescencial; cfr. Tejera, 1969), pronto es abandonada y considerada como un resto de épocas arcaicas del desarrollo. Desde este momento la moralidad se hace o «laica» o «auténticamente religiosa».

3. La religión en relación con el sentimiento de culpabilidad

Hemos aludido ya en otro contexto a las relaciones entre religiosidad y culpabilidad psicológica, subrayando, sobre todo, la componente emotiva del proceso.

Aquí queremos analizar el origen de tal relación.

La culpabilidad psicológica (sea la que proviene del narcisismo, sea la del tabú) requiere de ordinario, una serie de comportamientos que tiendan a disminuir el nivel de tensiones proveniente de la frustración. La religión puede proporcionar los medios para aliviar semejante tensión: en efecto, ella posee ritos purificadores, exalta el sentimiento del perdón y de la misericordia, libera de las «pasiones», etc. Sucede, sin embargo, que la conexión entre fracaso y recurso a prácticas religiosas puede hacerse compulsiva y nace así un círculo vicioso: *cuanto más aumenta la culpabilidad más aumenta la religiosidad como comportamiento in-culpante y tanto más aumenta de nuevo la culpabilidad*. Como ya notaba Freud en *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, el efecto in-culpante de acciones compulsivas es sólo ilusorio; el comportamiento compulsivo aumenta en realidad la tensión, resultando así disfuncional en el plano emotivo.

La raíz de esta falsa relación entre culpabilidad psicológica y religión consiste, pues, en la utilización funcionalista de la religión.

Es importante recordar que la relación entre las dos conductas viene también reforzada por la excesiva estigmatización, por parte de la religión, de algunas conductas (sobre todo sexuales) que se cargan así de culpabilidad. Principalmente para los varones, quienes viven las cargas sexuales con una componente típicamente agresiva.

Se puede concluir en definitiva que la relación entre religión y culpabilidad es muy ambigua por el hecho de que la religión está llamada a resolver de modo inadecuado un sentimiento de culpabilidad que ella misma, en determinadas circunstancias, ha contribuido a crear.

Es evidente que cuando el adolescente toma conciencia de la ambigüedad de tal unión (es decir, cuando adquiere seguridad y decide superar la culpabilidad) abandona la religión para evitar las consecuencias del tabú.

4. LA DIMENSION SOCIAL DE LA RELIGIOSIDAD ADOLESCENCIAL

Los procesos de socialización del adolescente vienen sustancialmente incrementados en esta fase del desarrollo e inciden, necesariamente, sobre la religiosidad. La progresiva inserción en grupos distintos del familiar y escolar favorece la interiorización de modelos de comportamiento cada vez más nivelados a la amplia sociedad que rodea al joven.

De la presencia más o menos importante de modelos religiosos relevantes en la sociedad (y en los grupos frecuentados) depende, en gran parte, la supervivencia de la misma religiosidad individual; *de hecho, es improbable que pueda sobrevivir un comportamiento privado que no tenga al menos implícitamente cierto soporte en una experiencia de grupo.*

Pero podemos analizar con más detención algunas de las modalidades típicas de la religiosidad adolescente en relación con el desarrollo social:

1. Caída de la religiosidad del padre

Los impulsos hacia la autonomía se hacen cada vez más precisos en este período, con frecuencia acompañados de auténticos conflictos con los adultos del núcleo familiar. La imagen del padre como imagen-recuerdo está claramente en decaimiento, entre otras razones por hallarse comprometida por el descubrimiento de sus limitaciones (y su correlativa desmitización) y por la crisis general del símbolo cultural del padre, es decir, de la autoridad en la sociedad occidental (Mitschenlich, 1963). Así disminuye *la capacidad estructurante de la imagen en sentido religioso*; en cierto sentido, esto significa el fin del complejo de Edipo.

Por esto, podemos decir que el rechazo de la religión es, ante todo, un rechazo de la imagen paterna, sobre todo, cuando ella encarna el símbolo de una autoridad que bloquea y niega al adolescente el derecho a la emancipación.

A veces, la negación de la religión del padre no deriva de la decadencia del símbolo paterno, sino de la percepción de la retoricidad de las conductas religiosas familiares; en otras palabras, el adolescente llega a descubrir que los valores religiosos que tradicionalmente han enseñado sus padres no hallan ninguna correspondencia vital en su existencia diaria; han sido solamente medios empleados para fines educativos (o mejor, para la manipulación y la represión de la personalidad infantil). El rechazo de la religiosidad significa, por lo mismo, *apertura hacia nuevas perspectivas de liberación y de autorrealización*, basada en valores distintos de los de la tradición familiar.

Hay que notar, además, que *para muchos* adolescentes *la disminución de la religiosidad paterna no constituye un verdadero trauma*; se trata simplemente de una normal conclusión de una época de la vida que deja su puesto a otras conductas más adecuadas a los problemas actuales del desarrollo; la religión del padre es sustituida por otra religión, con gran esfuerzo adquirida en el conjunto de las transformaciones cognoscitivas, afectivas, emotivas, morales y sociales de esta fase.

Se observa también, finalmente, que la religión del padre puede ser sustituida, en muchos adolescentes, *por una vuelta a la religión «materna»*, caracterizada por tonos intimísticos, participativos, afectivos; pero semejante vuelta, en esta edad, es un factor de trastornos del desarrollo, si se piensa que el adolescente está llamado ahora a enfrentarse con el vasto ambiente circundante y que, por lo mismo, no puede cerrarse por mucho tiempo en su individualismo exclusivista.

2. La comprobación de la religión en el grupo

La desatelicización del núcleo familiar va acompañada por una paralela re-satelicización en torno a grupos nuevos, generalmente de muchachos de la misma edad. Esta inserción tie-

ne como fin ampliar las experiencias y con ellas el aprendizaje de valores y modelos; al mismo tiempo confiere seguridad y confianza, hace disminuir la culpabilidad y el ansia de frustración, ofrece un «status» basado en una relación paritaria. Esta nueva situación de interacción social posee también la función de *poner a comprobación ya los valores morales de la precedente fase de socialización, ya los que se van descubriendo e interiorizando ahora*. En cuanto a la religiosidad, se presentan dos consecuencias o situaciones. Puede ocurrir que el adolescente se inserte en un grupo que le ofrece muchas satisfacciones, pero que no da importancia a *los valores religiosos* (cosa cada vez más frecuente en una sociedad en vía de secularización); en este caso es bastante probable que el adolescente prefiera permanecer fiel al sentido de afiliación al grupo, relegando la conducta religiosa a la categoría de conducta privada o marginal.

También puede ocurrir que la afiliación religiosa se sobreponga a la racial y familiar, como por ejemplo en la minoría hebrea (Rosen, 1965).

En una perspectiva más amplia, se puede esperar que *la religión privada, sin una adecuada relevancia en las experiencias de grupo, esté destinada a desaparecer lentamente*.

En otros casos, en cambio, el adolescente se halla inserto en grupos que dan *mucha importancia a la componente religiosa*; se mantendrá fiel en la medida en que el grupo responda a la gama más amplia de sus comportamientos psicológicos (que hemos analizado antes) y elabore la experiencia religiosa en el sentido de aquella revisión crítica» que es la dimensión esencial de la religiosidad adolescente. A este respecto hay que añadir que precisamente por sus cualidades gratificantes, el grupo ejerce sobre el joven adolescente una fuerte presión en sentido conformístico; la orientación general de los valores de grupo (religiosos o no religiosos) tienden por tanto a reflejarse aun acriticamente en la experiencia de cada uno. Esto pone en evidencia el riesgo de superficialidad y extrinsecidad en una opción religiosa que sea fruto, sobre todo, de los condicionamientos colectivos (Siegman, 1962)

3. El conflicto entre opuestas pretensiones totalizantes

El descubrimiento del pluralismo cultural es característica de este período de desarrollo. El adolescente se halla frente a una *pluralidad de mensajes, competitivos entre sí*, que asumen con frecuencia una pretensión totalizante. Las distintas instituciones, grupos de poder y de presión, movimientos o partidos, iglesias y asociaciones, presentan su cuadro de valores, maximizando su alcance como «lugares de referencia» y «universos de significado» exhaustivos. Esta especie de competencia tiene un primer efecto, el *de relativizar las varias propuestas*, poniéndolas, en teoría al menos, en el mismo plano. Así se le quita a esta o aquella propuesta cultural, la pretensión de colocarse en el vértice de la importancia social; y esto afecta directamente a la religión, que en el pasado gozaba en las sociedades occidentales de gran relevancia socio-cultural. Además, se observa que, más allá de la relativización de las propuestas de valores, *gozan de especial privilegio las que poseen o el soporte ideológico de la «Weltanschauung» prevalente o el apoyo de los grupos de poder dominante*. Sucede, en definitiva, que los valores religiosos son con frecuencia considerados irrelevantes como modelos colectivos de comportamiento, y no gozan ya de los soportes sociológicos que poseían en otros tiempos en la sociedad occidental.

La consecuencia inmediata es que el adolescente comienza a percibir la posibilidad de ponerse en absoluta libertad de opción frente a la propuesta de valores religiosos; desaparecida la presión conformante de la familia y, tal vez, de la escuela, venida a menos la facilitación representada por una cultura orientada religiosamente, el adolescente se halla en situación de una elección que no está predeterminada por el sentido religioso. Si escoge orientar la propia existencia en sentido religioso (y esto ocurrirá definitivamente en las fases sucesivas de su desarrollo), no lo hará ciertamente, en la mayoría de los casos, presionado por el ambiente, que impele más bien al conformismo en sentido opuesto. Esto explica la prevalente desafección religiosa de muchos jóvenes, pero muestra también la mejor «calidad de las opciones» religiosas de los menos.

Digamos, de todos modos, que la desafección religiosa, precisamente por estar madurada en relación con la creciente irrelevancia social de la religión, mira principalmente a la «religión de iglesia», es decir, a la iglesia en cuanto institución; *no prejuzga, probablemente, una orientación o un interés religioso, que perdura al menos a nivel de lo privado* (ver Rusconi, 1969; Luckmann, 1969). Esto es tanto más verdadero cuanto más se compara con las tendencias intimistas y subjetivistas de la religiosidad adolescente.

Analizados así algunos aspectos sectoriales de la religiosidad adolescente, presentamos seguidamente, a título ejemplificativo, la exposición de dos típicas conductas religiosas, en las cuales se reflejan globalmente muchas de las características enumeradas.

5. LA CONCEPCION DE DIOS

La característica más evidente de la religiosidad adolescente es la multiplicidad de formas en las que halla su expresión; tenemos una prueba de ello en la *gran variabilidad de las concepciones de Dios*, que en esta fase se individualizan y articulan al máximo (Harms, 1944). Se observa, además, que mientras los conocimientos que miran a Dios alcanzan en este período el nivel que perdurará inmutable generalmente toda la vida, las actitudes religiosas se van especificando poco a poco en el futuro (McDowell, 1952; Goldman, 1964).

Es ésta una fase de *espiritualización* de la imagen de Dios (es decir, de la última purificación de los componentes mágicos, animistas, antropomórficos de la edad precedente), pero es, sobre todo, según Deconchy (1967) una *fase de interiorización*. En efecto, en estos años, la concepción de Dios viene filtrada a través de los registros de la rica subjetividad individual (ya a nivel cognoscitivo ya a nivel afectivo). Esta acentuación es señalada por casi todas las investigaciones realizadas, en especial las de Thun (1963), Rochedieu (1962), Stewart (1967), Babin (1963), Smet (1953). Con más precisión, Deconchy recalca algunas dominantes semánticas privilegiadas, como los temas del «diálogo con Dios», del «Dios mío»,

del «Dios en-relación», de la «duda y abandono», del «temor, obediencia y sumisión». Dios ya no es concebido como un ser lejano y abstracto, sino que es particularmente «sentido» como partícipe de las dinámicas vivas del psiquismo individual. Algunos autores hacen notar justamente que este modo de concebir la relación con Dios, además de ser sustancialmente una conducta reactiva, es también muy ambivalente. En efecto, mientras por una parte, el adolescente puede buscar en su encuentro con Dios una satisfacción a su necesidad de intercambio, de encuentro amistoso y proyectivo con un Tú fidelísimo, de apoyo en una fuerza capaz de «exorcizar» el mundo y de facilitar la adaptación a lo real; por otra, puede rehusar el encuentro con Dios cuando lo percibe como obstáculo a la afirmación del propio yo (Deconchy, 1967, 205-217).

Desde el momento que la consecución de la identidad personal es la tarea principal del desarrollo adolescente, la presencia de Dios puede ser rechazada o aceptada, según sea percibida como funcional o no para esta búsqueda.

El proceso de la interiorización señalada por Deconchy es interpretada por Babín en términos de *naturalidad, egomorfismo, eticidad*.

La «naturalidad» define aquella característica del pensamiento adolescente por la cual la concepción de Dios es el *resultado natural de un proceso que va del hombre a Dios a través de las directrices de tendencias espontáneas* y no por la revelación; de aquí surge la dificultad de muchos temas específicamente «cristianos» y «católicos», presentados por la institución eclesial.

En cuanto a la figura de Cristo, el carácter de naturalidad es puesto de relieve por las investigaciones de Claerhout y Declercq (1970): éstos afirman que los adolescentes se inclinan por los aspectos «inmanentes», unidos a su humanidad: Cristo es un hombre bueno, fuerte, sereno, amigo de todos. Importan, en cambio, bastante menos la doctrina que enseña, su naturaleza divina, la revelación, etc. Por eso se habla de Dios a partir de consideraciones sobre lo creado; Cristo es el ordenador del mundo, el arquetipo de toda belleza, el incomprendible, el inconmensurable; el sentimiento religioso se pre-

senta estrechamente unido al desarrollo estético, a las tendencias místicas y contemplativas (Kupky, 1924; Allport, 1955, 55; Nosenga, 1953, 724; Barbey, 1964).

El «egomorfismo», en cambio, tiende a estructurar la concepción de Dios partiendo de las *condiciones y de las tendencias psicológicas del sujeto*. Esto significa, por una parte, que el sujeto está comprometido en una relación de tipo personal, vital con Dios, pero que, por otra, corre el riesgo, a menudo, de caer en el subjetivismo emocional que reduce a Dios a las dimensiones de las propias necesidades.

El egomorfismo actúa especialmente a través de un *proceso de idealización*, basado en el narcisismo afectivo, que lleva al adolescente a poner en Dios las perfecciones que él desea para sí. Dios se convierte, en cierto modo, en la utopía del yo. El impulso para semejante idealización puede provenir, sobre todo, de la exigencia de realizarse a sí mismo en una identidad sólidamente adquirida, y de las reacciones de compensación ante las frustraciones de la vida, en particular ante la soledad afectiva.

Babin observa, además, una diferencia notable entre las idealizaciones de los muchachos y las de las muchachas. El muchacho tiende prevalentemente a idealizar el propio yo en un Dios visto como Meta, Llamada, Modelo al que tender. La muchacha en cambio, idealiza su relación con el hombre; y Dios es sentido como el Confidente y el Amigo ideal (Gruber, 1956 y 1957).

La diversidad de direcciones de esta idealización en los dos sexos se pueden explicar por las diferentes estructuras de su personalidad y, en último análisis, por las modalidades diversas según las cuales se ha vivido el complejo de Edipo.

La precedente hipótesis explica también las *acentuaciones con que es concebida en los dos sexos la paternidad de Dios*; la muchacha, más sensible a una relación de persona a persona (estructurada por el complejo de Edipo: conquista de padre), traslada inconscientemente a Dios su necesidad de encontrar seguridad en el Padre y en el hombre ideal. La paternidad de Dios se prolonga en la confianza, el diálogo, el

amor. Oberwiller, en un estudio sobre una muestra de adolescentes suizas (1964), observa que la idealización del padre terreno en un Padre sumamente amable, puede suceder tanto en sentido de una exaltación de las mejores dotes del propio padre, como en el de reacción a las frustraciones sufridas por parte de la falta de una figura paternal. El muchacho, en cambio, hecho para ver en el padre un modelo y una ley de crecimiento, más sensible a los problemas de la afirmación del yo y del éxito social, está más inclinado a subrayar en Dios-Padre los atributos de Creador, Señor, Custodio de la ley, etc. (Babin, 1963).

La *eticidad*, finalmente, expresa la tendencia a *sobreponer las aspiraciones subjetivas de realización moral a las instancias propiamente religiosas*. Por ella, la llamada moral es sentida como una invitación a la plena realización del yo según las posibilidades inscritas en la naturaleza, más que como exigencia de adhesiones a la llamada y a la conversión, según es presentada por la revelación cristiana.

Según Castiglioni (1940), confirmado por Andreani-Dentici (1952), en los adolescentes los estímulos éticos pueden apelar a lo divino más fácilmente que los cosmológicos-naturalísticos, a diferencia de cuanto los autores han comprobado en los pre-adolescentes.

La incidencia de los imperativos éticos sobre la concepción de Dios presenta importantes problemas. El moralismo típico de la primera fase de la adolescencia, del que ya hemos hablado, se presenta muy acentuado en los sujetos que han recibido una formación religiosa más intensa; son ellos precisamente los que experimentan las tensiones provenientes del fracaso moral, la culpabilidad psicológica, el hundimiento de la imagen de un Dios legislador-juez, demasiado unida a los impulsos narcisísticos.

Naturalidad, egomorfismo, eticidad: se nos muestran como tres aspectos complementarios de una única dimensión que, con Deonchy, hemos llamado «interiorización».

La ambigüedad de este proceso deriva de ser *demasiado funcional a las exigencias del yo, hasta el riesgo de desviar*

la actitud religiosa de su intencionalidad específica. La interiorización está abierta tanto a perspectivas de una religiosidad personal y vital (y en este caso nos hallamos en una etapa de la génesis de la madurez religiosa) como también a su aniquilación en el subjetivismo emocional, a medio camino entre alienaciones ilusoriamente satisfactorias y reacciones de desilusión y rebelión.

6. LA DUDA RELIGIOSA EN LA ADOLESCENCIA

La problemática de la duda en la adolescencia tiene ya su historia; como hemos dicho en un trabajo anterior (Milanesi, 1965), se han preocupado de la duda religiosa en la adolescencia casi todos los autores más importantes, desde S. Hall a G. W. Allport, desde E. D. Starbuck a W. H. Clark. Los temas sobresalientes de esta discusión responden sustancialmente a estos puntos: extensión del fenómeno de la duda, su definición, su significado en el ámbito de la religiosidad del adolescente.

Vayamos por partes:

1. La extensión del fenómeno de la duda en la adolescencia

Desde los que atribuían a la duda el papel de «síntoma» privilegiado de la crisis de la adolescencia, hasta los más avanzados investigadores contemporáneos, se suele afirmar que *la duda es un fenómeno muy extendido entre los adolescentes*. W. H. Clark (1958, 138) observa que el 63 por 100 de un grupo de muchachas estudiantes protestantes afirman haber tenido dudas religiosas. Grasso (1954, 169-170), en una encuesta realizada entre 2.000 estudiantes italianos, observa que el 7,1 por 100 afirma estar angustiado por el problema religioso (y el autor piensa que se trata de dudas «graves»), mientras que otra parte alícuota imprecisa se manifiesta con dudas más ligeras. Parecidos resultados son los expuestos por P. M. Castellví (1965) y G. Zanoni (1964) sobre dos muestras de jóvenes obreros y de estudiantes romanos, respectivamente. En una reciente investigación nuestra sobre el «status» de la enseñanza de la religión en Italia (Milanesi, 1973), hemos

averiguado, sobre una muestra de 23.954 adolescentes (16-17 años de edad media), que el 46,27 por 100 tienen dudas sobre algunas verdades particulares y el 6,03 por 100 sobre todos los contenidos de la fe (aparte, naturalmente, de otros, que se declaran ateos, indiferentes, agnósticos —en total, el 8,63 por 100— o bien, «en fase de búsqueda» —el 8,09 por 100).

En conjunto, se puede decir que la duda «grave» alcanza a una parte limitada de adolescentes, mientras la duda superficial o «ligera» abarca a una fuerte minoría. Otro problema importante es el de la delimitación, al menos aproximativa, de los límites cronológicos del nacimiento del fenómeno. Braido-Sarti han podido comprobar en su estudio (1967) la existencia de dudas religiosas aun en la pre-adolescencia. Parece, pues, poderse afirmar, basados en las investigaciones que conocemos, que en la mayor parte de los casos, la duda profunda y seria se manifiesta, sobre todo, hacia el final de la pre-adolescencia y, probablemente, con cierto adelanto en las muchachas respecto a los muchachos.

Los problemas de la delimitación y definición de la duda religiosa y de su función en el psiquismo adolescente muestran las mayores divergencias observadas analizando los resultados de algunas investigaciones sobre los temas que estudiamos.

2. La definición de la duda religiosa

Durante mucho tiempo las investigaciones sobre la duda religiosa han oscilado entre una definición «cognoscitiva» y una definición «tendencial», según se acentuaban los elementos «intelectuales» (la duda como conflicto a nivel de las creencias) o los elementos «emotivos y afectivos» (la duda como racionalización de dificultades morales). Actualmente, se tiende a considerar la duda religiosa de la adolescencia como una *ruptura de la integración de la conducta religiosa, que implica niveles cognoscitivos, motivacionales, valorativos, operacionales*. Teniendo presente la complejidad de los elementos que envuelve, es quizá mucho más realístico hablar de una tipología de la duda, como hacen muchos autores (Allport, 1950; Clark, 1958; Gruehn, 1956; Guitard, 1952 y 1954).

Allport, en especial, habla de una *duda intelectual* que deriva de la dificultad de comprensión de las verdades religiosas y de su carácter dogmático (ver también Clark, 1958). Hay una *duda-conflicto* que nace del sentido de culpa unido a conductas no compatibles con las creencias. Hay una *duda-dificultad* unida a la necesidad de abandonar la religiosidad realístico-mágica de la edad precedente, no acompañada de un adecuado suplemento de informaciones y motivaciones. Hay otra duda en conexión con las *violaciones de las expectativas del sujeto*, derivadas de las desilusiones sufridas en la pretensión de que la religión debe responder a las necesidades inmediatas del yo.

Hay otra duda que es una *racionalización de la crisis* religiosa, que emplea, a nivel de motivación, la *crítica a las incongruencias y contradicciones de la Iglesia-institución*. Hay, finalmente, una *duda científica* cuyo origen es el conflicto entre mentalidad racionalista y positivista y las exigencias de la fe.

Otros tipos de duda se refieren más propiamente a la experiencia del adulto (ver Allport, 1950, 105 y ss.).

Para completar este cuadro descriptivo, hay que considerar los *contenidos, los motivos, las ocasiones de la duda*, como sugieren, en especial, las indagaciones de Castellví y Zanoni (ver Milanesi, 1965). Del conjunto de los datos disponibles (que sólo son, por otra parte, indicativos y no generalizables) parece inferirse que la duda se centra sobre todo en torno a los *contenidos de la eclesiología y de la escatología* y más genéricamente en torno a temas específicamente «cristianos» y «católicos». Temas menos afectados por la duda son los de la existencia histórica de Jesús, la existencia de Dios, la primacía del amor en la religión cristiana, la creación, etc.

En cuanto a los motivos de la duda, muchos están unidos a la *polémica anti-institucional*; se racionaliza la propia situación de incertidumbre apelando a las incongruencias, errores, faltas de la Iglesia y, sobre todo, de los hombres de Iglesia. Son raros los motivos sacados de dificultades típicamente intelectuales.

Las ocasiones o factores del nacimiento de la duda son acentuados de distinto modo en las encuestas respectivas. En la sub-muestra de los obreros tienen una particular incidencia las *relaciones con compañeros* ya orientados negativamente en el hecho religioso, *las lecturas, el cine*; en la sub-muestra de los estudiantes, en cambio, tienen particular relieve, entre otros factores, la *presencia negativa de personas irreligiosas* (compañeros, profesores, padres), también las *lagunas de la enseñanza religiosa* y el *contenido arreligioso o anti-religioso de algunas disciplinas escolares*, como la Historia, la Filosofía, etc. (Milanesi, 1965).

En cuanto a la incidencia de una enseñanza defectuosa de la religión, se tienen también amplias confirmaciones, aunque ciertamente indirectas, por una reciente encuesta que ya hemos citado antes (Milanesi, 1973).

Del conjunto de las notas expuestas hasta ahora parece deducirse que la duda religiosa deba considerarse como una conducta compleja que subraya sustancialmente la *fase de transición de la adolescencia*, a causa de las numerosas ambivalencias del desarrollo psíquico de esta edad. Los distintos «saltos cualitativos» que se verifican a nivel de maduración intelectual, afectiva, motivacional, moral, social, exigen un período más bien largo de reajuste. La duda indica de modo evidente la característica de «fluidez» de esta fase, marcada por el proceso de revisión de la religiosidad infantil y abierta a las opciones definitivas de la edad siguiente.

3. El significado de la duda en el desarrollo religioso del adolescente

Ya en 1958 Clark, adelantando la distinción entre duda positiva y duda negativa, subrayaba el significado polivalente de la duda en relación al desarrollo global de la personalidad religiosa del adolescente.

La duda positiva sería, en efecto, la expresión segura de una religiosidad ya bien estructurada y creativa, encaminada a realizar una elección estable de los valores religiosos. Es la duda de la persona que busca una mayor profundización

de la verdad; es, por eso mismo, de naturaleza eurística y desempeña una función de posterior maduración del individuo.

La duda negativa es un síntoma evidente de una personalidad religiosamente en crisis; se manifiesta en las personas que tienen a sus espaldas un pasado religioso lleno de dificultades y problemas sin resolver, preludio ya de soluciones negativas en el desarrollo religioso futuro (indiferencia, agnosticismo, ateísmo).

De la distinción de Clark se deduce una primera conclusión; y es que no se puede analizar el significado de la duda religiosa si no se la sitúa en *relación con la precedente «historia religiosa» del individuo*. La duda se define como componente positivo o negativo, según que se inserte en una personalidad normalmente desarrollada desde el punto de vista religioso o comprometida por una excesiva problemática sin resolver, arrastrada desde el período del desarrollo infantil. Estando la duda unida al proceso de revisión de la religiosidad infantil, es claro que no podrá orientarse en sentido positivo y constructivo *si la revisión se halla comprometida por relevantes restos de magismo, antropomorfismo, ritualismo, etc.*; en estos casos la duda refleja la dificultad de adquirir una religiosidad más madura y más adaptada a las exigencias de la nueva edad. En otras palabras, la duda representa en tal caso, la señal evidente de que el desarrollo religioso se detiene en los niveles infantiles.

Hay que tener en cuenta una segunda advertencia: el significado de la duda religiosa en la adolescencia se puede precisar en relación al cuadro total de las actuales condiciones dentro de las cuales se va desenvolviendo la maduración religiosa del adolescente. En otras palabras, la evolución positiva de la duda *depende del conjunto de los factores que animan la investigación de una religiosidad adecuada*: informaciones proporcionadas al desarrollo intelectual, superación del moralismo narcisista, y por lo mismo, de la culpabilidad pseudorreligiosa que a veces la acompaña, recuperación de motivaciones suficientes en relación con la práctica religiosa y la afiliación, ejemplaridad del grupo familiar, eficiencia y

gratificación religiosa de los grupos de los compañeros de la misma edad, recuperación de una imagen positiva de la institución, superación de los aspectos negativos del proceso de secularización, etc. Si todo esto no existe en el ambiente concreto en el cual el sujeto va realizando su experiencia de revisión crítica de la religiosidad, la duda puede representar el primer paso hacia una progresiva recesión del interés religioso y el primer momento de desintegración de la actitud religiosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Además de Braido-Sarti (1967), Allport (1950), Carrier (1960), Goldman (1964), Vergote (1967), Clark (1958), Grasso (1954 y 1960), McDowell (1952), Deconchy (1967), Milanese (1965), véanse para este capítulo:

1. ANDREANI-DENTICI, O., Contributi allo studio dell'esperienza religiosa nell'adolescente, *Rivista di Psicologia*, 1952, luglio-diciembre, 173-174.
2. BABIN, P., *Dieu et l'adolescent*, Lyon, Éd. Du Chalet, 1963.
3. BARBEY, L., *L'orientation religieuse des adolescents*, Paris, L'École, 1962.
4. BLANCHARD, P., Réactions contemporaines devant la confession, *Lumen Vitae*, 10 (1955), 311-335.
5. CASTELLVÌ MASJUAN, P., Il dubbio religioso nella tarda adolescenza, *Orientam. Pedag.*, 12 (1965), 1, 3-52 e 12 (1965), 2, 227-248.
6. CASTIGLIONI, G., Ricerche sul sentimento religioso di adolescenti, *Arch. di Psicol. Psichiat. e Psicoterap.*, 2 (1940), 78-142.
7. CLAERHOUT, J.; DECLERCO, M., L'idée du Christ chez les adolescents, *Lumen Vitae*, 25 (1970), 67-88.
8. CLARK, E. T., *The Psychology of the Religious Awakening*, N. Y., Mac Millan, 1929.
9. GILEN, L., *Das Gewissen bei Jugendlichen*, Göttingen, Hogrefe, 1956.
10. GILEN, L., *Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen*, Münster, Aschen-dorff, 1965.
11. GRUBER, A., Évolution religieuse chez les jeunes gens et les jeunes filles à 17 ans, *Lumen Vitae*, 12 (1957), 312-323.
12. GRUBER, A., *Jugen din Ringen und Reifen*, Wien, Herder, 1956.
13. GRUEHN, W., *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Konstanz, Bahn, 1960 (1.ª ed. 1956).
14. GUITTARD, L., *L'évolution religieuse des adolescents*, Paris, Spes, 1952.
15. GUITTARD, L., *Pédagogie religieuse des adolescents*, Paris, Spes, 1954.
16. KUPKY, O., *Kind und Religion*, Paderborn, 1924. (Trad. ingl. de W. C. Trow: *The Religious Development of Adolescents*, N. Y., Mac Millan, 1928).
17. HOLLINGWORTH, L. S., *The Adolescent Child*, en Murchison C. (ed.), *A Handbook of Child Psychology*, Worcester, Clark Univ. Press, 1933.
18. LAURENCE, Sr., The Sacrament of Penance; an Investigation, *Clergy Rev.*, 51 (1966), 112-121.
19. LOUKES, H., *Teenage Religion*, London, SCM Press, 1961.
20. LUCKMANN, T., *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, N. Y., Mac Millan, 1967 (1.ª ed. 1963).

21. MILANESI, G. C., *Giovani studenti italiani di fronte all'insegnamento della religione; un contributo sociologico*, en *Scuola e Religione*, vol. II, «Situazione e prospettive in Italia», Torino-Leumann, LDC, 1973.
22. MITSCHERLICH, A., *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München, Piper, 1963.
23. NOSENGO, G., *L'adolescente e Dio*, Roma, UCIIM, 1953.
24. OBERWILER, J., *La physionomie religieuse de la grande adolescente de l'enseignement secondaire libre*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1964.
25. ROCHEDIEU, E., *Personnalité et vie religieuse chez l'adolescent*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962.
26. ROSEN, B. C., *Adolescence and Religion*, Cambridge, Schenkman, 1965.
27. RUSCONI, G. E., *Giovani e secolarizzazione*, Firenze, Vallecchi, 1969.
28. SIEGMAN, A. W., Personality and Socio-Cultural Variables Associated with Religious Behavior, *Archiv für Religionspsych.*, 7 (1967), 96-104.
29. SMET, W., Tendances affectives et croyance en Dieu, *Lumen Vitae*, 8 (1953), 105-117.
30. SNOECK, A., *De psychologie van het Schulbewustzijn*, Antwerpen-Utrecht, Standard, 1948.
31. STEWART, C. W., *Adolescent Religion*, Nashville-N. Y., Abingdon Press, 1967.
32. TEJERA DE MEER, M., Un caso di religiosità patologica, *Oriental. Pedagog.*, 16 (1969), 6, 1434-1445.
33. THUN, T., *Die religiöse Entscheidung der Jugend*, Stuttgart, Klett, 1963.
34. VAN DRIESSCHE, G., La confession des adolescents, *Lumen Vitae*, 22 (1967), 309-334.
35. ZANONI, G., *Il dubbio religioso nella tarda adolescenza. Ricerca psicologica in ambiente operaio a Roma*, Roma, 1964 (tesis no publicada).

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

1. ALETTI, M., *La concezione di Dio nell'adolescente*, Milano, 1971 (tesis no publicada).
2. BABIN, P., *Les jeunes et la foi*, Lyon, Éd. du Chalet, 1961.
3. BRIEN, A., Mentalité technique et enseignement religieux, *Lumen Vitae*, 13 (1958), 665-684.
4. BROWN, L. B., Quelques attitudes sous-jacentes dans les prières pour demander des faveurs, *Cahiers de psychologie religieuse*, IV, 67-86, Bruxelles, Lumen Vitae, 1967.

5. DELOOZ, P., La foi des élèves de l'enseignement de l'État en Belgique, *Nouv. Rev. Théol.*, 73 (1961), 21-42.
6. DELOOZ, P., Une enquête sur la foi des collégiens, *Nouv. Rev. Théol.*, 71 (1949), 1045-62.
7. DELOOZ, P., *La foi des jeunes filles de l'enseignement secondaire catholique en Belgique*, Bruxelles, Foyer Notre Dame, 1957.
8. DELOOZ, P., Une nouvelle enquête sur la foi des collégiens en Belgique, *Nouv. Rev. Théol.*, 87 (1963), 466-514.
9. DECONCHY, J. P., Dieu et les images parentales. Masculinité et féminité; un nouveau chiasme, *Cahiers de Psychologie religieuse*, IV, 89-96, Bruxelles, Lumen Vitae, 1967.
10. GODIN, A.; COUPEZ, A., Les images de projection religieuse; une technique d'évaluation du psychisme religieux, *Lumen Vitae*, 12 (1957), 269-283.
11. GODIN, A., Images projectives religieuses; révision des normes et analyse statistique complémentaire, *Lumen Vitae*, 16 (1961), 245-248.
12. GOUYON, P., La foi des lycéens catholiques en France, *Nouv. Rev. Théol.*, 72 (1950), 1028-1049.
13. GRASSO, P. G., *I giovani stanno cambiando*. Risultati di ricerca psicologica nel quadro giovanile di valori, Zürich, PAS Verlag, 1963.
14. GRUBER, A., Adolescents et adolescentes; traits différentiels d'évolution religieuse, *Recherches et Réflexions*, C. P. R. I., Bruxelles, Lumen Vitae, 1965, pp. 112-124.
15. MAURER, A., Adolescent Attitudes toward Death, *Journ. of Gen. Psychol.*, 104 (1964), 75-90.
16. NOSENGO, G., *La vita religiosa dell'adolescente*, Roma, AVE, 1954.
17. ROBINSON, M., Les images projectives religieuses; résultats d'une application collective, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 249-262.
18. SCHOLL, M. E.; BEKER, J., A Comparison of the Religious Beliefs of Delinquent and Non-Delinquent Protestant Adolescent Boys, *Religious Educat.*, 53 (1964), 250-253.
19. ZAVALLONI, R., *Sugli atteggiamenti religiosi dei giovani d'oggi*, en *Educazione e società nel mondo contemporaneo*, Brescia, La Scuola, 1964, pp. 567-622.