

Evolución de la identidad en la sociedad tecnocrática:

II - La religión organizada (2.ª parte)

Por Juan Luis RECIO ADRADOS *

SUMARIO

Introducción.

1. La dialéctica autoridad-comunidad:
 - 1.1. El autoritarismo como obstáculo al desarrollo de la identidad comunitaria.
 - 1.2. El avance del movimiento comunitario en la Iglesia.
2. El futuro de la identidad y de la organización religiosa.

INTRODUCCION

En la primera parte de este artículo (*) vimos cómo la Iglesia-organización no siempre brinda al individuo la oportunidad de desarrollar una identidad más comprehensiva, ampliando sus grupos de referencia más allá y por debajo de su **status** socioeconómico. Esta identidad más comprehensiva implicaría la congruencia de la Iglesia-organización con el sistema proclamado de valores evangélicos. Dicho de otro modo, la Iglesia-organización persigue, a veces, valores distintos de los que normativamente debiera, porque se seculariza o adapta al sistema cultural vigente. Tal conducta revela un determinado grado de falta de integración o de inconsistencia cultural: no todos los valores que la organización considera específicos suyos se persiguen por igual, sino que algunos se transforman o sustituyen por los de la cultura ambiente. También, pero secundariamente, se da una inconsistencia de las normas con los valores que están destinados a realizar o hacer cumplir (1).

(*) Véase J. L. Recio Adrados: «Evolución de la identidad en la sociedad tecnocrática». II. «La religión organizada» (1.ª parte). REVISTA DE FOMENTO SOCIAL, núm. 123 (jul.-sep. 1976), 285-297.

(1) Seguimos a Remy y Estruch al definir los valores como objetivos del grupo a los que cada miembro se siente vinculado afectivamente. Las

Esta inconsistencia cultural, sin embargo, no es un fenómeno nuevo en la Iglesia-organización. Lo que sí es nuevo es que nuestra sociedad industrial está estructuralmente diferenciada y en ella no hay ya un único sistema de legitimación (como en la sociedad tradicional, en que éste era de carácter religioso), sino varios. Además, el *consensus* acerca de los valores y las normas es también mucho menor que en el pasado. En una sociedad en rápido proceso de cambio y diferenciación social, la legitimación de las estructuras de autoridad está en el centro de las transformaciones valorativas. Durkheim, que identificaba con exceso (pero no sin fundamento) la religión con los aspectos normativos de la sociedad, entendía la secularización como un cambio en la estructura de la autoridad en la sociedad y, consiguientemente, como una mutua autonomización de la ética y de las representaciones religiosas (2). En la sociedad moderna de la «solidaridad orgánica», con una atenuada conciencia colectiva, las auto-ridades y valores no son uniformemente aceptados y las formas religiosas son menos imperativas (3).

Por tanto, los riesgos de anomía y de esquizofrenia valorativa que amenazan a la identidad religiosa proceden tanto de la relativa inconsistencia cultural de la Iglesia-organización como del debilitamiento de las estructuras de autoridad por el cambio de las legitimaciones.

1. LA DIALECTICA AUTORIDAD-COMUNIDAD

1.1. El autoritarismo como obstáculo al desarrollo de la identidad comunitaria.

El gran número de sacerdotes con crisis de identidad religiosa indica la amplitud de la crisis de la Iglesia-organización. Como las encuestas del clero norteamericano y español, entre otras, han confirmado, la transformación de la concepción de la autoridad en la cultura moderna es uno de los factores determinantes de esa crisis, al contrastar con la concepción tradicional todavía vigente en amplios sectores de la Iglesia (4).

La desaparición de la sociedad patriarcal tradicional y su sustitución por una sociedad en que la economía de mercado es la institución predominante (donde el papel del individuo productor y consumidor cobra una importancia decisiva) es el fenómeno macrosociológico en que se inscribe la crisis de reevaluación de la autoridad en la Iglesia. Esta reevaluación ha conducido a un redimensionamiento de la autoridad, que consiste, por una parte, en una mayor atribución de funciones a la conciencia del individuo

normas son los medios racionales para alcanzar los valores. Las legitimaciones son los contenidos mentales cargados de significación afectiva que confieren sentido a la actuación del grupo, orientándolo hacia un determinado orden de valores. (J. Estruch: *La innovación religiosa*, Barcelona, Ariel, 1972, 60-62).

(2) Cf. J. Mathes: *Introducción a la sociología de la religión: Religión y sociedad*, Madrid, Alianza, 1971, 106.

(3) Cf. B. R. Scharf: *El estudio sociológico de la religión*, Barcelona, Seix Barral, 1974, 34-36.

(4) National Opinion Research Center: *The Catholic Priest in the United States: Sociological Investigations* (Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1972). *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes* (Madrid, B. A. C., 1971), 643-693.

y en un espíritu de fe inquisitivo, muy distinto del pasivo y conformista exigido por la autoridad tradicional, omnipresente y reivindicadora de perenne infalibilidad.

La crisis de autoridad, desde el punto de vista psicosociológico, se expresa en la Iglesia en el distanciamiento progresivo entre los órganos directivos y el pueblo fiel, en el que hay que incluir a los sacerdotes y religiosos en posiciones no directivas. En términos de alienación o marginación, esa crisis se manifiesta en la escasa participación activa de los fieles en las estructuras autoritativas de la Iglesia. Donahue distingue varios tipos de alienación: el reformismo, el abandono y el particularismo (5). El reformismo recurre a la transformación mediante procedimientos autoritarios de las estructuras establecidas. El abandono resulta de la apatía o negativa a participar en esas estructuras. La conducta particularista trata de crear nuevas formas de participación por procedimientos no autoritarios. Es un reto al gobierno absoluto de la Iglesia, y lleva a la formación, a nivel popular, de estructuras no oficiales. Entre las causas de la alienación, Donahue cuenta la excesiva centralización—reliquia de épocas pasadas—, la creciente ineficacia de las estructuras pastorales y un fenómeno social global (exterior a la Iglesia): la tendencia a ejercer mayor dominio sobre la propia vida, con la esperanza de llevar una existencia humanamente más valiosa, mediante la implantación de estructuras sociales adecuadas.

La concepción moderna de la autoridad ha facilitado a muchos sacerdotes y seglares la toma de conciencia del desplazamiento ocurrido en la Iglesia a lo largo de los siglos de un liderato carismático, ordenado a fomentar la solidaridad corporativa y fraterna, a un liderato burocrático. Este liderato, sin base en el Cristianismo neotestamentario, desanima la espontaneidad, participación y cooperación, con graves consecuencias para el rendimiento religioso comunitario y para la identidad individual. Schoenherr y Greeley han demostrado que el problema de la forma de autoridad influye notablemente en los planes de abandono del sacerdocio (6).

Aunque no es nuevo el liderato burocrático en la Iglesia, su legitimidad cada vez será más contestada al privatizarse y perder imperatividad lo religioso en la cultura secularizada y al crecer en importancia lo comunitario en la sociedad tecnocrática alienada, fenómeno pendular u homeostático del que ya nos ocupamos en la primera parte de este artículo. Mientras que la burocracia es una jerarquía de oficios, la comunidad puede concebirse como una coordinación de individuos que reconocen su igualdad fundamental y sus respectivas cualificaciones o carismas con que contribuyen a la consecución de los objetivos del grupo.

Carisma y burocratización son, para Weber, dos polos dialécticos, más bien que términos irreductiblemente opuestos. Michael Hill habla del carisma institucionalizado como de un carisma latente. Aduce el resurgir carismático en el siglo XIX en la Iglesia de Inglaterra y el hecho de que los titulares de los oficios carismáticos rutinizados dispusieron de un punto de apoyo frente a otras instituciones no eclesiales. Carisma de oficio es, para Hill, «la posesión despersonalizada de ciertas cualidades, cuya validez se

(5) B. Donahue, «Crisis de autoridad», *Concilium*, 114 (1976), 93-101.

(6) R. A. Schoenherr y Andrew M. Greeley: «Role Commitment Processes and the American Catholic Priesthood», *American Sociological Review*, 39 (June 1974), 3, 407-426.

objetiva por recurso a la autoridad del fundador» (7). Como es evidente que el mero ejercitar un oficio no implica la posesión de las cualidades requeridas para el mismo, el carisma de oficio no es la garantía de que un carisma personal siempre acompañará a un determinado oficio, sino la posibilidad que tiene quien ocupa un oficio de ejercitar un carisma equivalente al original, apelando a la tradición (autoridad del fundador) y a la ley que lo reconoce y legitima.

Por tanto, lo específico del carisma de oficio, visto desde el lado del que ostenta el oficio, es el disfrute de un título de legitimidad histórica que hace referencia al carisma original, permitiéndole ser fuente de ideas y obligaciones nuevas. Sin embargo, cuando el carisma de oficio está vaciado de todo contenido de cualidades personales, viene a reducirse su ejercicio a la autoridad basada en la legitimidad tradicional o en la racional-legal.

Si miramos al carisma de oficio desde la perspectiva de la institución en que se inscribe, hay que poner de relieve, con Weber, su separación de hecho de la cualificación del detentador de oficio y, como compensación, el énfasis en el aprendizaje de conocimientos especializados que sustituyen a las cualidades extraordinarias innatas del carisma original. El carisma queda así despersonalizado, al convertirse en un atributo de la institución y en un instrumento de control de ésta sobre sus miembros. Sigue inevitablemente algún grado de burocratización de la Iglesia y su adaptación a las condiciones mundanas de la sociedad en que vive (8).

Aunque la institucionalización del carisma es el atributo inevitable que la religiosidad ha de pagar por su inserción eficaz en las estructuras socio-culturales, no cualquier tipo de institucionalización ni de autoridad religiosa es compatible con los valores y legitimaciones que caracterizan a una época y a una sociedad determinadas.

Si en épocas de monopolio religioso los compromisos entre los poderes seculares y sacerdotales favorecían en notable medida la obediencia civil y religiosa de las masas, una religión sólo podrá reunir en el futuro a los hombres, según Legaut, «alcanzando a cada uno de ellos en la autenticidad de su ser y poniendo en juego todo lo que tiene de riquezas íntimas» (9), no mediante estrategias políticas o sociales.

Aunque beneficioso al comienzo de la vida espiritual, las «religiones de autoridad» serán superadas y consumadas a largo plazo, según Legaut, por la «religión de llamada». Esta religión llevará al hombre a descubrir lo que hay de más auténtico y profundo en él, haciéndole alcanzar una fe en Dios y una fidelidad que vayan más allá de la simple adhesión a una doctrina y de la estricta observancia a la ley. En la religión de llamada, la autoridad no es esencial, sino «indispensable», según Legaut (10). También podríamos

(7) M. Hill: **Sociología de la Religión** (Madrid, Cristiandad, 1976), 224.

(8) R. Bendix: **Max Webber: An Intellectual Portrait** (Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Book, 1962), 309-318.

(9) Marcel Légaut: **Pasado y porvenir del Cristianismo** (Estella, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1972), 268.

(10) **Ibidem**, 278-279. Legaut caracteriza a «las religiones de autoridad» como tradicionales, conservadoras, preocupadas por su seguridad, orientadas a la guía colectiva de sus fieles y a la extensión de su influencia social, apoyadas en el poder político y en la organización social. Son poco cultivadoras de la humanidad individualizada de sus fieles, promotoras de convicciones y prácticas vividas a medias y de la adhesión de sus fieles a una

llamarla funcional, en cuanto que es una exigencia de la inserción concreta de la religión en la sociedad. El aspecto funcional de la autoridad ha sido asimismo resaltado por Vergara Aceves, para quien «la autoridad (en la cultura moderna) reside en la comunidad toda y se entiende como la fuerza moral, legítima, que ejercita especialmente a través de todas sus instituciones, para organizar la cooperación, lograr sus metas y distribuir entre los miembros los frutos de la cooperación» (11). Como tal, la autoridad vendrá modificada cuando lo exija «lo esencial», porque «su fin es ayudar al hombre a "ser", y no lo puede hacer más que en un clima de libertad creadora» (12). Apoyado en su fe, Légaud prevé el funcionamiento de un mecanismo de equilibrio homeostático, cuando predice: «La era constantiniana permitió al Cristianismo desarrollarse como religión de autoridad, usando a discreción todos los medios que le permitía su reconocimiento oficial; en la actualidad se le presentan no se sabe cuántos siglos en los que no podrá ser más que religión de llamada, con exclusión de toda religión de autoridad.» El papel del jefe en la religión de llamada «no es tanto el de ser un resorte de gobierno como el de ayudar a cada uno de sus inferiores en la búsqueda de lo espiritual» (13).

La legitimación de la autoridad en la Iglesia Católica es primariamente de tipo «carismático de oficio», siendo su función la cohesión y coordinación de todos los carismas. En otras palabras, el ejercicio de la autoridad religiosa no tiene otra finalidad que la promoción de los valores cristianos o la construcción del Reino. El Reino se concibe como iniciativa de Dios que ofrece a los hombres la oportunidad de adherirse y colaborar en su obra. En la organización racional de las actividades y estrategias que promueven el Reino, es decir, en el nivel de las normas o de los medios, la autoridad que es consistente con el valor fundamental del Reino—la caridad—favorece la máxima expansión de los carismas individuales y reduce a un mínimo la coactividad. El conflicto surge cuando lo que para algunos miembros de la Iglesia es un valor del Reino, para otros sólo tiene carácter de norma.

La existencia de carismas funcionalmente contrapuestos, como el de la autoridad y el del profetismo, hacen también inevitables los conflictos intraclesiales. La instancia comunitaria parece ser la válvula de seguridad más en consonancia tanto con el espíritu neotestamentario como con los «signos de los tiempos». W. Kerber, profesor de la Facultad Filosófica jesuítica de Munich cree que «la Iglesia... habrá de revisar también sus propias estructuras organizativas internas para ver si son aún adecuadas a nuestra

disciplina uniforme y colectiva insuficientemente interiorizada, por lo que sus leyes resultan «espiritualmente homicidas». Se pliegan y adaptan a las corrientes y valores de su época. Las «religiones de llamada» están orientadas al ahondamiento personal, por lo que promueven la iniciativa y la búsqueda. Llevan al hombre poco a poco a encontrarse y a crearse a sí mismo, sin admitir las limitaciones de la mentalidad y la disciplina colectivas. Promueven una fidelidad tal en sus miembros que les hace descubrir la relatividad de las doctrinas y las leyes, sobrepasándolas bajo su responsabilidad. Son independientes frente a los valores de su época. Nacen día a día «bajo los pasos del sembrador», y su unidad procede mucho más de una inspiración común que del apoyo de la organización social y política (págs. 261-284).

(11) J. Vergara Aceves: «Entre ídolos e imágenes. Reflexiones latino-americanas sobre la vida religiosa y el compromiso social», en **Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner**, editado por A. Vargas-Machuca (Madrid, Cristiandad, 1975), 381.

(12) Légaud, *op. cit.*, 306.

(13) *Ibidem*, 306, 317.

época y se ajustan a la elevada exigencia moral de su autocomprensión. Lo que hoy causa escándalo no es tanto las debilidades de algunos representantes de la Iglesia como un retraso institucional en cuanto a los derechos de la libertad y la personalidad, que en el plano político son cosa obvia en todo Estado de derecho desde hace mucho tiempo... El documento del Sínodo episcopal de 1971, *De iustitia in mundo*, establece toda una lista de exigencias de la justicia, que también han de ser cumplidas dentro de la Iglesia en gracia a su credibilidad: entre ellas se cuenta expresamente el derecho a la libertad de opinión y de pensamiento y el derecho de cada uno a ser escuchado en un espíritu de diálogo» (14).

Cuando esas exigencias se hayan satisfecho, la Iglesia podrá ser la comunidad en que el hombre moderno encuentre su totalidad psíquica y su medida apropiada de «afectividad». La comunidad religiosa llegará entonces a ser signo de la ruptura con los poderes de este mundo, es decir, con todas las fuerzas que oprimen al hombre.

1.2. El avance del movimiento comunitario en la Iglesia.

Las comunidades de base representan una reacción frente a la inculturación excesiva de la Iglesia en el orden político-económico y en la cultura tecnocrática de las grandes organizaciones. En cuanto que sus miembros se sienten pertenecientes a la Iglesia oficial, las comunidades no son sectas. Su crítica anti-institucional les coloca a menudo en conflicto con los líderes de la Iglesia-organización cuyas acomodaciones con el orden establecido rechazan. En este sentido podríamos considerarlas cuasi-sectas, o más bien, grupos más o menos proféticos de la Iglesia-institución. La crítica más reciente de la institución eclesial en España, como comprometida con las clases dominantes, se hace en esas comunidades desde una ideología liberacionista que inspira una *praxis* de caridad política en solidaridad con los oprimidos, siendo su meta una sociedad sin clases, anticipo de la liberación escatológica.

Entre las «comunidades críticas», que son una manifestación de la «contracultura» y de la «nueva conciencia», despertada por el fracaso de la sociedad tecnocrática, las comunidades cristianas adoptan la «*praxis* de vida de Jesús» como criterio de su crítica y como meta de su movimiento de emancipación (15).

La evolución, bastante generalizada, desde los movimientos especializados de Acción Católica a las comunidades de base, refleja la tendencia creciente a la autonomía de las opciones políticas. Son los distintos grupos humanos los únicos sujetos capaces de hacer opciones morales verdaderamente encarnadas. La reivindicación de su autonomía coincide con un rechazo de la imposición de directrices aparentemente neutras y centristas que no tienen en cuenta la complejidad de las mediaciones y de los condicionantes de toda opción moral.

Tal evolución representa también un avance más en el proceso de distanciamiento del estilo jerárquico e impositivo en dirección hacia una Iglesia

(14) W. Kerber: «La Iglesia y la sociedad del mañana», *Concilium*, 110 (1975), 566.

(15) E. Schilleebeckx: «Teorías críticas y compromiso político de la comunidad cristiana», *Concilium*, 84 (1973), 49-66.

cuyo centro de gravedad esté en el pueblo entero de Dios con sus diversos carismas y ministerios. Según Rahner, nada en el Nuevo Testamento prohíbe el que la comunidad cristiana tenga un voto deliberativo en cuestiones cuya decisión tradicionalmente se juzgaba exclusiva competencia de la jerarquía eclesiástica. (16).

Se ha advertido que el peligro de las comunidades críticas pueda ser el elitismo y catarismo, al no prestar suficiente atención a los valores comunes con otros grupos cristianos, al mostrarse intolerantes hacia ellos y al cultivar escasamente la religiosidad popular. No cabe duda de que en España muchos de los militantes de los años sesenta han solucionado en ellas sus crisis de identidad cristiana y que los pequeños grupos de vivencia de fe serán para muchos, también en el futuro, la necesaria estructura de plausibilidad que alimente y medie su fe en la Iglesia oficial. Con el tiempo, nos acostumbraremos a la coexistencia tolerante de comunidades de fe de muy diversos matices en su orientación cristiana fundamental. Por otra parte, muchos de los individuos y grupos que voluntariamente se marginan de ciertos órganos y asociaciones de la Iglesia institucional, por creer que se han desviado de sus fines fundacionales, contribuyen con su marginamiento a provocar la reflexión de esos órganos. En consecuencia, la reforma y el cambio institucional es promovido no sólo por los miembros de la Iglesia-organización que se mantienen en relación con sus estructuras oficiales, sino también por los que tratan de promover los mismos fines institucionales alejándose de esas estructuras, aunque sintiéndose en comunión de fe con la Iglesia-organización. Estas importantes diferencias entre los distintos grupos cristianos inevitablemente causan nueva confusión al hombre actual que, desde una mentalidad burguesa, trata de aclarar y definir su identidad en una Iglesia monolítica que pertenece al pasado.

Hay, sin embargo, un extremismo que crea una confusión distinta de la que produce el inevitable pluralismo eclesial. Es el de aquellos grupos para los que la Iglesia es una organización revolucionaria más.

Los cristianos que sacralizan y absolutizan una fuerza social determinada o una forma, más o menos extrema, de lucha revolucionaria, no son los cristianos críticos de una Iglesia renovada, sino cristianos sectarios que quieren sustituir un modelo de dominación por otro. Estos grupos «pro-féticos», especialmente cuando los capitanean personalidades «autoritarias», corren el riesgo de caer en un leninismo elitista y sectario carente de perspectiva educadora (o de lo que Mao llamó la «paciencia revolucionaria»), al tratar de «mentalizar» sin tener en cuenta ni el ritmo ni la libertad de los sujetos. Dan escasa importancia al contacto con las masas y rara vez se dejan inspirar y aleccionar por ellas, reconociendo sus reales valores cristianos para educarlas a partir de los mismos.

Cuando se sucumbe a esta tentación en la creencia de que el fin justifica los medios (la organización elitista), el resultado final no puede ser más absurdo: se cae en una adulteración de signo contrario a la de quienes en el pasado instrumentalizaron la Iglesia en partidos y sindicatos confesionales.

(16) K. Rahner: **Cambio estructural en la Iglesia** (Madrid, Cristiandad, 1974), 149.

El movimiento de Cristianos por el Socialismo, que en sus primeros documentos parecía adolecer de este sectarismo, ha ido modificando sus posturas hasta llegar a un pluralismo tolerante que coincide en el fondo con las tesis de Guichard, a nuestro juicio difícilmente rechazables (17).

2. EL FUTURO DE LA IDENTIDAD Y DE LA ORGANIZACIÓN RELIGIOSA

A pesar de la inevitable privatización de la institución religiosa en la sociedad industrial, la fragmentada identidad del hombre actual—producto de la escasa integración de sus roles—puede ponerle en el futuro en el camino de la Iglesia en búsqueda de una legitimación total de su existencia, siempre que no encuentre en ella la excesiva institucionalización y burocratización de cuyos efectos alienantes viene huyendo. La definición de su identidad confusa pasa por la comunidad, pero por una comunidad que promueve cooperación y se dirige eficazmente—en su intento, si no en sus resultados—a los problemas de la Iglesia y de la sociedad.

Las comunidades son una respuesta a la anomía que resulta, según Luckmann, al evolucionar el modelo «oficial» de religión más despacio que las condiciones sociales objetivas que determinan los sistemas individuales de significación última predominantes en un determinado momento histórico.

Gracias a estas asociaciones cuasi-primarias, la identidad personal deja de ser un asunto exclusivamente privado. Por ser su base social más amplia que la familia, son capaces de fundamentar el sistema de significaciones últimas y prioridades del individuo, contribuyendo así a la integración de sus roles dentro de un contexto significativo para la biografía del mismo individuo. Parece que el movimiento comunitario logrará transformar progresivamente la organización legal-racional eclesial, cada vez más inadecuada como modelo de la Iglesia institucional, configurándola según una estructura orgánica que ve en el hombre un ser responsable, cuyo desarrollo es obstaculizado por la burocracia. También el movimiento ecuménico acentúa más las relaciones individuales que las fronteras institucionales, orientándose hacia una confederación de Iglesias de estructura organizativa más orgánica que burocrática. Su crecimiento dependerá no tanto de comisiones de expertos cuanto de un proceso de resocialización simultánea en valores comunitarios, a través de un diálogo y acción cooperativa de pequeños grupos en pro de objetivos comunes de humanización y experiencia religiosa.

La sugerencia de Benello de transformar la sociedad racionalizada en otra más comunitaria la creemos válida para la Iglesia, aunque a primera vista pueda suscitar aprehensiones (18). Hay una lógica clara en la nece-

(17) Véase el notable avance que supone en la línea de tolerancia el «Comunicado de Cristianos por el Socialismo de Cataluña y las Islas» (Barcelona, 30 enero 1976), sobre el documento del «I Encuentro de Cristianos por el Socialismo a nivel de toda España» (Ávila, enero 1973), en REVISTA DE FOMENTO SOCIAL, núm. 122 (abril-junio 1976), 196-197 y 173-180. Una aceptación matizada de las tesis de Guichard puede verse en la primera parte del presente artículo, en REVISTA DE FOMENTO SOCIAL, núm. 123 (julio-septiembre 1976), 291-297.

(18) Véase J. L. Recio Adrados: «Evolución de la identidad en la sociedad tecnocrática: I. Familia y gran organización», REVISTA DE FOMENTO SOCIAL, núm. 120 (oct.-dic. 1975), 377-390.

sidad de contar con poder mediante la densificación de la estructura grupal de la base o de los niveles medios y bajos de la gran organización. Y esta lógica es que los abusos del poder sólo se evitan al máximo mediante su dispersión en una pluralidad de grupos, lo cual vale tanto de la sociedad política como de la religiosa—sin que esto haga menos necesaria la autoridad—que, como ya dijimos, es ante todo una fuerza moral cuya función es organizar la comunidad religiosa para la cooperación fraternal. Esta variedad de grupos deben gozar de libertad y autonomía y adquirir un estilo de convivencia respetuosa que refleje su comunión en valores básicos. En el mundo actual la caridad se expresa en un diálogo tolerante entre las distintas tendencias y agrupaciones más que en aceptar unánimemente interpretaciones discutibles con que un poder monolítico trataría de silenciar las divergencias. Parece que la instancia doctrinal autoritaria sólo debe actuar para mantener y promover el núcleo de las creencias y valores básicos que son comunes a todos los grupos. Cuando excede estos límites, su actuación es más bien generadora de anomía contribuyendo a reprimir el desarrollo de los grupos y de las personas.

El liderato de la Iglesia en el movimiento comunitario actual favorecería el desarrollo de identidades más estables e inclusivas que, al cristalizar en torno al rol religioso como eje, integrarían la vida y el trabajo. Fiel a sus fines fundacionales, la Iglesia puede devenir la gran organización modelo en que la «afectividad» no se concentre en su cima, sino se distribuya a todos los niveles, suprimiendo la alienación y fomentando la iniciativa, autonomía y cooperación de todos sus miembros, su libertad, su eficacia causal y totalidad psíquica. Esta dinámica antiburocrática nacerá del cultivo de los valores radicales que su sistema de creencias inculca—justicia, amor, pobreza, servicio—y sería la mejor plataforma para ejercer una crítica evangélica y profética de la sociedad tecnocrática. Para ello la autoridad en la Iglesia habrá de ser aún más funcional y menos represiva que en ninguna otra organización. La inculcación de la Iglesia en la sociedad contemporánea, aunque inevitable, no puede ser una resignada adaptación a la cultura de los que dominan. Si los miembros de todas las clases sociales que se dicen pertenecer a la Iglesia tomasen como grupo de referencia en su conducta a los pobres y oprimidos—y, en este sentido, hiciesen una opción de clase plenamente evangélica—, la identidad cristiana automáticamente se haría más inclusiva y las estructuras de la Iglesia y de la sociedad se harían más comunitarias. La crisis de identidad del hombre actual y su alienación quedarían aliviadas gracias al disfrute de una cooperación más intensa entre los distintos grupos sociales. Decir que la Iglesia debe ser signo o sacramento de una sociedad sin clases, donde la desigualdad entre los hombres nunca tenga como origen la dominación y la explotación, equivale a desear que todos los que se comprometen en el esfuerzo liberador por desterrar la injusticia puedan un día sentirse en la Iglesia como en su propia casa.