

Capítulo 1: Abuso sexual en la Iglesia y violación de la «agencia vulnerable»

Michelle Becka

Las causas de los abusos sexuales en la Iglesia son múltiples. El abusador es el responsable. Hay causas sistémicas y estructurales que favorecen la violencia sexualizada e impiden su reprocesamiento. También hay una teología que oculta o incluso justifica algunos de los factores que favorecen dicha violencia. Se podría decir mucho sobre cada una de estas dimensiones personales, estructurales y teológicas¹.

Este estudio se centra en una de las causas del abuso sexual: el desprecio por la dignidad de la persona y, especialmente, por su autodeterminación. Los abusadores desprecian la autodeterminación de la persona. Además, la tradición moral-teológica ha ignorado a menudo este aspecto de la dignidad. Aunque el respeto por la autonomía relacional y vulnerable de la persona humana se ha convertido recientemente en uno de los fundamentos de la ética teológica, todavía se presta muy poca atención en el debate de la Iglesia a la violencia sexual. Para abordar esta cuestión, el artículo procede en cuatro pasos. En primer lugar, basándose en un concepto creado por Hille Haker, se describe la agencia vulnerable que vincula la autonomía con la relacionalidad y la vulnerabilidad². En segundo lugar, se defiende que el principal problema moral de la violencia sexual es que viola esta agencia vulnerable, en contraste con otro punto de vista que la vería principalmente como una violación del voto de castidad. En tercer lugar, se habla de una cultura de la seguridad que, para proteger la agencia

¹ Un gran número de publicaciones recientes, que no pueden presentarse aquí, ilustran este tema. Las situaciones varían de una región a otra. La perspectiva de este artículo es europea, sobre todo alemana.

² Hille Haker, *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges* (Basilea: Schwabe Verlag, 2020).

vulnerable, requiere un cambio en la comprensión del poder, así como estructuras de control que sean transparentes. El artículo termina con advertencias contra la instrumentalización de las personas y acciones concretas a la hora de desarrollar estructuras para proteger la agencia vulnerable.

Autonomía, vulnerabilidad, agencia vulnerable

El supuesto básico de toda ética teológica es el ser humano como sujeto responsable. Como seres racionales, somos capaces de tomar decisiones y actuar en consecuencia. En virtud de esta capacidad, todo ser humano debe ser respetado por los demás, por un lado, y debe ser responsable de sus actos, por otro. Estas ideas están firmemente arraigadas en la teología moral y la ética social, por ejemplo, en el principio de la personalidad. Este principio fundamental de la doctrina social católica implica supuestos antropológicos básicos. Se remonta muy atrás en la tradición teológica y, a la vez, es muy actual en su interrelación entre individualidad y sociabilidad. El ser humano es un individuo y, como tal, es especial, único y dotado de razón. Al mismo tiempo, el ser humano, desde el sentido de la tradición que se remonta en particular a Aristóteles también, se considera un ser *social*. El ser humano es un individuo *y* está en relación con los demás. Como tal, la sociabilidad no está subordinada a la individualidad, como si uno fuera primero un yo al que de algún modo se añade un otro, sino que individualidad y sociabilidad comparten el mismo origen, porque sin una u otra no existe el yo.

Estas ideas pueden conectarse con los conceptos contemporáneos de autonomía y dignidad (sobre todo a través de la influencia de las teorías feministas, la filosofía de la alteridad y las teorías de la intersubjetividad, así como los conceptos de educación especial y otros), que ya no construyen la autonomía y la relacionalidad como opuestas entre sí, sino que las consideran interconectadas. En estos enfoques sigue existiendo el supuesto del sujeto moral autodeterminado y responsable, pero esta capacidad se relativiza. Siempre estamos condicionados por las estructuras y por los

demás. Hille Haker acuña el término *agencia vulnerable* en este contexto³. El concepto es de especial importancia porque expresa que la autonomía y la capacidad de acción, por un lado, y la vulnerabilidad y la relacionalidad, por otro, no pueden separarse. Van unidas. Este vínculo da al concepto de dignidad humana contornos más claros, en la medida en que se hace evidente lo que hay que respetar y proteger exactamente.

Influido de manera significativa por Kant, en la ética filosófica y teológica contemporánea, el concepto de dignidad humana está estrechamente relacionado con la autodeterminación⁴. Puesto que todo ser humano es esencialmente capaz de tomar decisiones y actuar de acuerdo con ellas y, por tanto, es un sujeto de responsabilidad, debe ser respetado como tal. Por consiguiente, en correspondencia con el imperativo categórico, tenemos que tratarnos unos a otros no como un medio para alcanzar un fin, sino siempre como un fin. El respeto incondicional es la actitud que corresponde a la dignidad. La instrumentalización, que convierte al otro en un objeto, es una falta de respeto y una violación de la dignidad. Asimismo, Kant subraya que a la dignidad humana no se le puede asignar un valor particular y comparable, como un precio, ya que «lo que tiene un precio puede ser sustituido por otra cosa como su equivalente; en cambio, lo que está por encima de todo precio y, por tanto, no admite equivalente, tiene una dignidad»⁵. Los seres humanos no son intercambiables; la dignidad exige que «los seres humanos sean respetados en su singularidad. Los seres humanos solo son comparables en su incomparabilidad, es decir, en su particularidad injustificable, que, sin embargo, debe ser respetada en todos y cada uno de ellos»⁶. Estas dos nociones han sido parte integrante del concepto de dignidad humana hasta nuestros días y también caracterizan la ética teológica.

³ Hille Haker, *Critical Political Ethics*, 135–168.

⁴ Me refiero principalmente a los discursos en lengua alemana, pero también es aplicable en otros ámbitos.

⁵ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed., trad. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 42–43.

⁶ Heiner Bielefeldt, *Auslaufmodell Menschenwürde?* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2011), 71.

Ahora bien, la idea de autodeterminación estaría excesivamente sobredimensionada si se pensara que, en nombre de la autonomía, uno puede defenderse de cualquier reclamo ajeno. Esta interpretación errónea debe contrarrestarse con la idea de que la propia libertad siempre termina en la libertad de los demás, porque esos otros también tienen derecho a ser respetados. Además, tal y como todos experimentamos, nuestra autonomía es limitada. En este contexto, la idea de autonomía humana y, por ende, el supuesto básico de sujeto responsable, deben defenderse y modificarse en la actualidad.

El concepto contemporáneo de dignidad basado en la autonomía es consciente de las limitaciones de esta. Incluye la relacionalidad y la vulnerabilidad. Esto es importante porque supera la oposición creada entre los que son autónomos (por ejemplo, las personas sanas, jóvenes, etc.) y los que supuestamente no lo son (por ejemplo, los enfermos, ancianos, etc.). Todas las personas son autónomas, todas pueden configurar espacios de acción más o menos amplios. Esta capacidad difiere a menudo en las distintas fases y situaciones de la vida, y para algunos grupos de personas las restricciones son mayores que para otros. Sin embargo, la autonomía total es tan ilusoria como la dependencia total. A menudo estos conceptos se presentan como mutuamente excluyentes: los conceptos de dignidad basados en la autonomía, por un lado, y la ética asistencial que hace hincapié en la dependencia, por otro. Pese a ello, no son opuestos. Aunque la capacidad de autonomía sea limitada, subsisten espacios de acción, y el ser humano sigue siendo un sujeto responsable que tiene derecho a la dignidad. Ahora bien, en condiciones de gran dependencia, reconocer, abrir y ampliar los pequeños espacios de acción se convierte en un reto especial. Toda autonomía debe ser respetada, incluso y sobre todo si parece pequeña.

Judith Butler ayuda a comprender este supuesto básico de un modo más profundo (aunque ella no habla de autonomía ni de dignidad humana)⁷. Butler señala que el otro es indispensable para mi propia historia

⁷ Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt* (Fráncfort: Suhrkamp, 2003), 34–45.

y, por tanto, para mi autoconstitución. Dependo de él o de ella porque tengo que ser reconocido por los demás para ser un sujeto. En esta dependencia se basa la vulnerabilidad. Mi expectativa puede ser defraudada, la confianza puede ser objeto de abuso y la dependencia puede no ser satisfecha. En consecuencia, si queremos hablar de autonomía, lo haremos bajo la condición de esta vulnerabilidad. La vulnerabilidad impregna toda autonomía. Como el sujeto solo existe a través de los demás y con los demás, estamos inmersos en la relacionalidad. Así pues, la relacionalidad y la vulnerabilidad se incluyen en el concepto de dignidad humana al igual que la autonomía. Y como el ser humano es especialmente vulnerable, hay que proteger su integridad. Estas premisas conducen a la expresión *agencia vulnerable*⁸.

Según el concepto de Haker, la vulnerabilidad comprende tres dimensiones. En primer lugar, la vulnerabilidad ontológica se refiere a la susceptibilidad antropológica del ser humano, es decir, a ser tocable por los demás y estar abierto al mundo (en un sentido totalmente positivo). Es significativa y caracteriza a todo ser humano. A través de ella, somos receptivos y sensibles a los demás. En segundo lugar, la vulnerabilidad moral se refiere a la susceptibilidad al daño infligido por otros. «Así como la vulnerabilidad ontológica es, ante todo, la susceptibilidad a cualquier dolor y sufrimiento, la vulnerabilidad moral es, ante todo, la susceptibilidad a ser dañado por otra persona»⁹. Estos daños son profundos porque afectan a la complejidad de la autoconstitución en la que dependemos de los demás. Esto, a su vez, también compromete la acción. El sujeto es al mismo tiempo un agente libre y vulnerable. Dado que la autodeterminación y la acción que configuran al ser humano están siempre en riesgo, requieren una protección especial. La dignidad de este sujeto combina ambas dimensiones: «Desde el punto de vista normativo, la dignidad no solo apunta al estatus del sujeto humano como agente libre y/o autónomo, sino que también reconoce la fragilidad de este estatus en

⁸ Haker, *Critical Political Ethics*, 136–167.

⁹ Haker, *Critical Political Ethics*, 139.

el mundo de las interacciones humanas, las estructuras sociales y las instituciones, que a menudo afianzan privilegios en lugar de garantizar la igualdad de derechos»¹⁰. Siguiendo en esta línea, la tercera dimensión, que es la vulnerabilidad estructural, aborda las estructuras que crean un entorno o unos códigos sociales que fomentan transgresiones. «La vulnerabilidad estructural se refiere a determinados estados de vulnerabilidad»¹¹. Es lo que Butler denomina «precariedad»: situaciones y estructuras en las que las personas carecen de la seguridad y libertad social que otros grupos tienen¹². Es un obstáculo importante para que las personas desarrollen cualquier sentido de su propia acción. Las personas ya no se sienten sujetos que pueden ser escuchados; son silenciadas o bien pierden toda apertura al mundo y, con ello, la capacidad de confiar. Por otra parte, la protección de la dignidad humana, entendida como agencia vulnerable, pretende garantizar que la receptividad al sufrimiento y al daño no destruya la libertad y la capacidad de interactuar. «La receptividad no es lo contrario de la acción, sino una dimensión esencial de la misma»¹³.

Categorizaciones teológicas del abuso sexual

Con respecto al abuso sexual de menores y adultos, estas consideraciones básicas son relevantes de varias maneras. El término *abuso* sexual no pretende sugerir que pueda haber algo así como un *uso adecuado* de otras personas. Por supuesto, no lo hay. Este término es difícil; se refiere al hecho de que en las diversas formas de violencia sexualizada se expresa una actitud fundamentalmente errónea hacia otra persona, a saber, no se respeta a una persona como tal, sino que *se la utiliza* y, por tanto, *se abusa de ella* para la satisfacción de las propias necesidades. Cuando se abusa de la propia posición de poder, la otra persona se convierte en un objeto.

¹⁰ Haker, *Critical Political Ethics*, 144.

¹¹ Haker, *Critical Political Ethics*, 145.

¹² Judith Butler, *Prekarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (Londres/Nueva York: Verso, 2004).

¹³ Haker, *Critical Political Ethics*, 158.

El abuso contradice convicciones éticas básicas, pero, al mismo tiempo, hay tradiciones y corrientes de pensamiento teológicas en las que no ha prevalecido el respeto por la autonomía de los demás. Tales líneas de pensamiento favorecen las relaciones abusivas: «Desde el principio, los comentarios y las declaraciones eclesíásticas oficiales sobre los casos de abuso hablaban con frecuencia de pecados contra el sexto mandamiento o, basándose de nuevo en el criterio del derecho canónico vigente, de faltas de los sacerdotes contra la castidad o la promesa de celibato»¹⁴. Al igual que el *Codes Iuris Canonici* (CIC) c. 1395 § 2, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (núm. 2351-2359) también concibe el abuso sexual y la violación como transgresiones del voto de castidad. El *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica* enumera en una serie—bajo el título de principales pecados contra la castidad y sin más diferenciación—«adulterio, masturbación, fornicación, pornografía, prostitución, violación, actos homosexuales» (núm. 492). Entender la violencia sexual como un pecado individual contra el sexto mandamiento impide comprender el núcleo del problema, es decir, que la gente desprecie la autodeterminación y la dignidad de otras personas, un desprecio que culmina en violencia.

Hasta cierto punto, la unilateralidad del derecho canónico puede explicarse por el hecho de que se caracteriza por el principio de no tomar en consideración tales delitos porque ya están penados por el derecho secular. Sin embargo, esta explicación tiene que ser evaluada críticamente, como señala Stephan Ernst, ya que no se aplica, por ejemplo, al homicidio¹⁵. Además, las consecuencias del desequilibrio del derecho canónico son de gran alcance y no deben ser ignoradas. Así, en el caso de los abusos sexuales, este principio condujo a «un remedio puramente

¹⁴ Konrad Hilpert, «Die Diskussion um den Missbrauch in der Theologie von 2010 bis 2020», en *Ohnmacht, Macht, Missbrauch: Theologische Analysen eines systemischen Problems*, ed. Jochen Sautermeister y Andreas Odenthal (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2021), 177.

¹⁵ Stephan Ernst, «“Ein Kleriker, der sich auf andere Weise gegen das sechste Gebot des Dekalogs verfehlt...” Anmerkungen aus moraltheologischer Sicht», en *Der Strafanspruch der Kirche in Fällen von sexuellem Missbrauch*, ed. H. Hallermann, Th. Meckel, S. Pfannkuche y M. Pulte (Würzburg: Echter, 2012), 188.

interno de la “molestia”, decidido según el propio criterio, a menudo exclusivamente subjetivo»¹⁶. Ernst destaca que incluso en la teología moral se ha tardado mucho tiempo en exponer con claridad en qué consiste exactamente la injusticia de la violación y de los abusos sexuales. Incluso en el importante *Handbook of Christian Ethics* de 1978 (editado por Hertz, Korff y otros), el abuso de menores no aparece en absoluto. En cuanto al delito afín de violación, Ernst lo diagnostica como una «taciturnidad extraña y espantosa»¹⁷ porque apenas se aborda el daño que se inflige realmente a la víctima. También en este caso la violación se considera principalmente un acto contra la castidad. Con el Concilio Vaticano II, cambiaron algunos presupuestos básicos de la doctrina de la Iglesia sobre la sexualidad, en la medida en que se considera consumada de forma responsable cuando está inmersa en una relación de amor personal (*Gaudium et spes*, núm. 49). La sexualidad se entiende como un medio de expresión de la persona, aunque las normas de prohibición (relaciones sexuales prematrimoniales, actos homosexuales, contracepción, etc.) siguen vigentes y ponen límites muy estrechos a esta expresión. No obstante, hay un cambio importante: «Que la sexualidad debe integrarse en el marco del amor personal significa, de hecho, a la inversa, que es éticamente inaceptable toda acción en la que se utilice egoístamente al otro como objeto u oportunidad para satisfacer las propias necesidades sexuales»¹⁸. Si esto se toma en serio, la violación y el abuso sexual son censurables no por la violación del mandamiento de la castidad, sino porque se convierte a una persona en objeto en contra de su voluntad. Aplicar esta conclusión de forma coherente en la práctica (pero también en la proclamación magisterial y en el derecho canónico) es una tarea pendiente.

La violación de las normas básicas de la ética cristiana es evidente. Al

¹⁶ Sabine Demel, «Moral ohne Recht—Recht ohne Moral? Über die Freiheitsordnung in Staat und Kirche», en *Zukunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre: Bausteine zu einer Antwort auf die Missbrauchsdiskussion*, ed. K. Hilpert (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2011), 257.

¹⁷ Ernst, «Ein Kleriker», 193.

¹⁸ Ernst, «Ein Kleriker», 197, con referencia a *Familiaris consortio*, núm. 24.

ignorar la voluntad de la «víctima»¹⁹ (o ni siquiera considerar que esta persona pueda existir y desempeñar un papel), no se la respeta como persona, sino que se la degrada e instrumentaliza. Es una violación del derecho a la autodeterminación, sobre todo del derecho a la autodeterminación sexual, y una explotación de la vulnerabilidad.

Hay que tener en cuenta que, en relaciones muy asimétricas, expresiones como «por voluntad propia» y «contra la propia voluntad» se difuminan. En particular, los niños y adolescentes que se sienten muy unidos a una figura de autoridad, por afecto o admiración, a menudo son incapaces de clasificar una agresión por parte de esta última. Desde el afecto (inicial) y el sentirse halagado hasta la confusión y el miedo, el shock, el asco y el odio a sí mismo, hay una gran variedad de reacciones posibles. Por lo general, la joven víctima no es capaz de evitar por sí misma la agresión ni hacer nada para contrarrestarla, ¡pero esto no es sinónimo de consentimiento o acto voluntario! Por ello, no puede aceptarse bajo ningún concepto que los abusadores hagan referencia a una falta de resistencia por parte de la persona abusada (posiblemente interpretada como consentimiento). Dado que la personalidad de los niños y adolescentes es sumamente vulnerable, no puede haber consentimiento con respecto a la edad y la posición de poder en las relaciones de carácter muy asimétrico. Son moralmente inaceptables. Además, las heridas infligidas a los niños y adolescentes suelen tener efectos más profundos²⁰. El desprecio de la capacidad de actuar (aún en desarrollo y, por tanto, muy

¹⁹ Para no revictimizar a los afectados, en este documento se ha evitado hasta ahora el concepto de *víctima*. Por otra parte, el concepto de víctima ha recibido una carga teológica muy fuerte. No puedo abordar aquí ninguna de las dos cuestiones. El hecho de que, a pesar de todo, hable de «víctimas» en este punto quiere indicar que estos contextos difíciles tampoco deben ser ignorados. Los abusadores convierten a otros en víctimas, es decir, en personas que se sienten impotentes. Hay que fortalecer a los afectados para que puedan ampliar su campo de acción—por pequeño que sea—y volver a empoderarse.

²⁰ Los menores son más vulnerables física y psicológicamente que los adultos. Por lo tanto, la violencia sexualizada tiene graves consecuencias para el desarrollo de la personalidad. Véase Jörg Fegert, «Sexueller Missbrauch an Kindern und Jugendlichen», *Bundesgesundheitsblatt—Gesundheitsforschung—Gesundheitsschutz* 50 (2007): 78–89.

vulnerable) de los niños y adolescentes pone en peligro el desarrollo posterior de la misma, el desarrollo de la personalidad en su conjunto y su capacidad para depositar la confianza en los demás. El daño causado a los jóvenes es inmenso. La teología moral y la enseñanza moral de la Iglesia deben decir abiertamente que el abuso es un mal y no trivializarlo relacionándolo con el sexto mandamiento. Hasta que el respeto y la protección de la agencia vulnerable no se conviertan en el eje de la moral sexual, la enseñanza de la Iglesia no podrá comprender ni analizar adecuadamente el abuso sexual.

Es necesario prestar mucha atención al punto en el que las relaciones en el ámbito pastoral se tuercen y se convierten en vulnerabilidad estructural. En las relaciones de confianza—a las que pueden pertenecer las relaciones pastorales, puesto que hablar de fe y de duda es algo profundamente personal—la persona es especialmente vulnerable. Uno se abre, confiando férreamente en un espacio seguro. El sacerdote tiene que mantener esta seguridad, que a su vez le da poder. Si se abusa de esta posición de poder, se comete una violación estructural que causa daños duraderos a la persona. «Pero si se abusa con descaro de esta intimidad, ¿a dónde debo dirigirme, buscando a Dios?»²¹ Esta es una de las preguntas que se hacen las víctimas de abusos sexuales. Es una pregunta teológica fundamental que va mucho más allá de lo que se puede tratar aquí. Asimismo, dirige nuestra mirada a las estructuras y formas de gestionar el poder.

Estructuras de poder que favorecen los abusos

La violencia sexualizada en la Iglesia no puede separarse de la responsabilidad y la culpa de los individuos, es decir, de los agresores y de quienes encubrieron los actos. Sin embargo, no se trata de casos aislados. Hay causas sistémicas y estructuras favorecedoras. La institución y quienes ocupan cargos de liderazgo tienen la responsabilidad de prevenir futuros

²¹ Kai Christian Moritz, «Theologie—es geht weder mit ihr noch ohne sie», en *Nicht ausweichen: Theologie angesichts der Missbrauchskrise*, ed. Matthias Remenyi y Thomas Schärtl (Ratisbona: Pustet, 2019), 36.

abusos y hacer frente a los abusos del pasado. Por lo general, esto no se hizo en el pasado. Con el encubrimiento de los abusos sexuales, los afectados fueron y son una vez más desatendidos. El bien o la reputación de la institución se antepone al respeto por la persona. El respeto por la agencia vulnerable no solo incumbe a los individuos, sino que requiere estructuras que permitan y apoyen este respeto. Requiere un manejo responsable del poder porque la violencia sexualizada por parte de sacerdotes es siempre un abuso de una posición de poder²². Así pues, prevenir futuros abusos, así como desvelar y afrontar los abusos existentes, requiere abordar el poder de forma reflexiva, responsable y controlada.

Las relaciones humanas siempre se caracterizan por el poder. El poder se refiere a la influencia sobre las acciones de los demás en la esfera personal y social. Según Max Weber, puede entenderse como la oportunidad de hacer valer la propia voluntad incluso frente a la oposición²³ o, según Arendt, como la capacidad de unir fuerzas con otros y actuar junto a ellos²⁴. Independientemente de que el poder se defina de esta manera o de otra muy distinta, da forma a la interacción humana. En consecuencia, no se trata de su existencia, sino de la forma en que se ejerce. El poder se configura de formas muy diferentes. En las relaciones entre posiciones desiguales, como las que existen entre el sacerdote y el niño, pero también entre el sacerdote y los laicos en general, la distribución del poder es asimétrica. El poder puede ser ejercido por uno sobre el otro de diferentes modos: «beneficioso, aceptable o abusivo»²⁵. No todo uso del poder es un abuso. En las relaciones asimétricas, también es posible que los más poderosos contribuyan a aumentar la capacidad de actuar de los menos

²² Este punto solo puede tratarse aquí brevemente. Véase Jochen Sautermeister y Andreas Odenthal, ed., *Ohnmacht, Macht, Missbrauch*; Stefan Kopp, ed., *Macht und Ohnmacht in der Kirche: Wege aus der Krise* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2020).

²³ Hannah Arendt, *Macht und Gewalt* (Múnich: Piper, 1970).

²⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2002).

²⁵ Hans Zollner, «Macht und Ohnmacht aus psychologischer und theologischer Sicht», en *Macht und Ohnmacht in der Kirche: Wege aus der Krise*, ed. Stefan Kopp (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2020), 31.

poderosos mediante el empoderamiento.

Ahora bien, en las relaciones en el ámbito pastoral el desequilibrio de poder se refuerza y se disfraza simultáneamente de diversas maneras. En este contexto, se suele hacer referencia a la noción de poder pastoral de Foucault. Este poder no se ejerce mediante la coacción directa, sino a través de poderosos relatos como el del pastor y el rebaño, y a través de prácticas como la confesión y el fomentar la disposición a dejarse guiar²⁶. La cercanía y la distancia, así como la heteronomía y la autonomía, se difuminan. En la guía permanente hacia la salvación, se encuentra inherente un control permanente. Aunque este poder pastoral, cuyos inicios Foucault sitúa en la Edad Media, haya cambiado y disminuido, sigue existiendo en parte una relación singular con la guía del alma caracterizada por la confianza, la dependencia y la obediencia. Es una de esas situaciones en las que esta franqueza especial va de la mano de una mayor vulnerabilidad. Es una vulnerabilidad que debe tratarse con suma delicadeza, porque es una vulnerabilidad en la que el peligro de abuso es sumamente alto. El desequilibrio de poder que no se refleja favorece el abuso. También favorece el silencio y la ocultación sistémicos: en multitud de informes los supervivientes dan testimonio de lo difícil que es hablar, porque no solo tienen que enfrentarse a muchos obstáculos psicológicos, sino también a la dificultad de ser escuchados y creídos por los demás²⁷.

Dada la complejidad de estos contextos, solo podemos señalar algunas líneas de actuación. La primera se refiere al discurso eclesial (y teológico). El poder fáctico en la Iglesia sigue estando oculto por un determinado uso del lenguaje: hablar de *servir* en lugar de ejercer el poder representa una idealización que amenaza con ocultar las estructuras asimétricas de poder existentes²⁸, lo cual facilita el abuso de poder. Porque

²⁶ Michel Foucault, *Ästhetik der Existenz* (Fráncfort: Suhrkamp, 2007), 81–104. Véase también Rainer Bucher, «Body of Power and Body Power: The Situation of the Church and God's Defeat», *Concilium* 40 (2004): 120–129.

²⁷ Moritz, «Theologie», 32–37.

²⁸ Hilpert señala que hay varios términos que pueden disfrazar las diferencias de poder, como hablar de «hermanos y hermanas»; véase Hilpert, «Die Diskussion um den Missbrauch», 185.

donde no hay poder, no se puede abusar de él; no supone ningún problema. En cambio, sería necesario percatarse de las estructuras de poder y del poder personal, y reflexionar sobre ello. Al igual que en otras profesiones en las que la interacción con personas en relaciones asimétricas es importante (como el trabajo social), la propia posición tendría que ser objeto de reflexión crítica como parte de una ética profesional. La autorreflexión forma parte de la profesionalidad. En segundo lugar, la propia asimetría de poder ha de ser cuestionada y desmantelada. Se trata de una cuestión eclesiológica de gran alcance, especialmente para la teología del ministerio. Desde el punto de vista de la ética social, hay otra exigencia de la división de poderes. Si la Iglesia ya no ignora los efectos de las estructuras de poder existentes, el siguiente paso tiene que ser el control adecuado de ese poder. El principio de la división de poderes también debe aplicarse en la Iglesia. Si el poder no se distribuye y se hace así controlable, no se podrá contener su mal uso y abuso. El silencio sistémico y el encubrimiento de los abusos sexuales se fomentan si los que pueden ejercer más poder son simultáneamente los que controlan ese poder, mientras que los laicos quedan en gran medida excluidos²⁹. Así pues, aunque la autorreflexión crítica sobre la propia posición de poder es un aspecto importante de la profesionalidad, el control del poder debe institucionalizarse al mismo tiempo mediante la división de poderes, la participación de los laicos, la transparencia y los órganos de control institucionalizados.

Incluso más allá del control del poder, las estructuras desempeñan un papel importante a la hora de abordar la violencia sexualizada. El concepto de «sociedad decente» de Avishai Margalit proporciona pistas importantes a este respecto³⁰. Para él, la ausencia de humillación es el mínimo de una sociedad decente. La humillación —el desprecio total y consciente de la persona— es una forma fuerte de instrumentalización. A

²⁹ Hilpert, «Die Diskussion um den Missbrauch», 184-185.

³⁰ Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung* (Berlín: Suhrkamp, 2012). Véase también Jochen Sautermeister, «Theologie unter dem Vorzeichen von Missbrauch in der Krise», en *Ohnmacht, Macht, Missbrauch*, 25.

Margalit no solo le preocupa que las personas no se humillen unas a otras, sino que subraya que las prácticas y estructuras sociales pueden ser en sí mismas humillantes, como en ciertas formas de sistemas penales. Una sociedad humana no ha de tener estructuras humillantes; es más, sus estructuras han de evitar la humillación. La violencia sexualizada es un abismo. Tiene que ver con prácticas que destruyen a las personas, que dejan *supervivientes*. Es un tipo de humillación, un tipo de instrumentalización y violación de la dignidad. Entonces, ¿dónde se desprecia y viola la agencia vulnerable? ¿Qué estructuras la protegen? ¿Qué estructuras y prácticas contribuyen a su violación? ¿Cómo puede evitarse la humillación? Estas son las preguntas que deben guiar la creación de una cultura de la seguridad. Ese es el criterio de prueba para las instituciones y las prácticas cotidianas. Porque: «No hay nada más importante que el ser humano. Está en el centro y debe estarlo»³¹.

Consecuencias de la prevención y consideración de los afectados

Para que la autodeterminación se tome en serio, en primer lugar, hay que dar espacio a las voces de los afectados y, en segundo lugar, hay que implicarlos en el desarrollo de directrices y medidas concretas de prevención. Se trata de cuestiones importantes, pero son complejas. Hay escollos a la hora de abordarlas. Me gustaría señalar dos de ellos. La participación y la prevención son demasiado importantes como para permitir que los afectados sean instrumentalizados (una vez más) y que la prevención se convierta en accionismo.

Las personas afectadas hablan por sí mismas; hay muchos ejemplos de ello en la zona de habla alemana³². Estas voces han de ser escuchadas, pero el camino es largo para muchas de ellas. Han sido silenciadas en numerosas

³¹ Moritz, «Theologie», 36.

³² Véase Barbara Haslbeck, Regina Heyder, Ute Leimgruber y Dorothee Sandherr-Klemp, *Erzählen als Widerstand: Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche* (Münster: Aschendorff, 2020).

ocasiones. Algunas han perdido el habla. Por lo tanto, es necesario considerar cuándo y cómo pueden y no pueden hablar los supervivientes. En un contexto muy diferente, pero bastante comparable, Gayatri Spivak cuenta la historia de Khan, un agricultor bengalí al que, para ilustrar sus difíciles circunstancias, se le pidió que hablara ante la ONU³³. Lo hizo, pero no pudo hacerse entender porque el marco en el que se le obligó a hablar era demasiado restringido. El tiempo de uso de la palabra era corto, su idioma no era el de los delegados —lo que no solo supuso un problema de traducción— y su mundo era demasiado diferente para hacerse entender. En paralelo, los organizadores cumplieron supuestamente con su deber. Al fin y al cabo, estaban escuchando a alguien afectado. Se necesita algo más para escuchar y comprender. Del mismo modo que no se puede presionar al agricultor para que se ajuste a un esquema preestablecido que, dicho sea de paso, permanece inmutable, tampoco se puede escuchar *en passant* a las víctimas de abusos en la Iglesia. Hace falta romper la rutina, hace falta tiempo y hace falta tolerancia con las distintas formas de lenguaje. Además, algunas cosas pueden seguir siendo incomprensibles para las personas que no han vivido experiencias similares. Es una tarea continua, no una tarea que puede tacharse rápidamente como completada.

Prevenir la violencia sexualizada en el futuro requiere trabajar en directrices y medidas concretas de prevención. En las diócesis alemanas existen actualmente diferentes programas de formación sobre la prevención. Es importante que estos programas existan, y muchas de estas medidas son buenas. Sin embargo, a veces surge una sensación de malestar. Cuando los responsables de grupos de jóvenes en campamentos juveniles no cogen en brazos a un niño que añora, por miedo a que se les pueda acusar de intrusismo, entonces las medidas se han pasado de la raya. Cuando en las instituciones asistenciales (para menores, ancianos, discapacitados, etc.) el difícil equilibrio entre cercanía y distancia lleva a evitar cualquier acercamiento, se pierden beneficios importantes. A veces cabe preguntarse si las medidas se orientan a quienes tienen más

³³ Gayatri Spivak, «Responsibility», *Boundary* 21, núm. 3 (1994): 19–64.

probabilidades de convertirse en abusadores. Las medidas de prevención no deben convertirse en un accionismo ciego destinado a mostrar que «estamos haciendo algo», pero sin hacer nada para cambiar las causas. Es difícil diseñar pautas y medidas de prevención con acierto. Es más fácil tener éxito si en su elaboración participan diferentes grupos de personas.

Asimismo, hay que distinguir entre las medidas de prevención específicas para cada grupo destinatario y la prevención en un sentido más general. Esta última tiene por objeto sensibilizar sobre las cuestiones de proximidad y distancia y sobre la vulnerabilidad de la persona. Hay que respetar al otro en su autonomía, y lo mismo vale para mí como para cualquier persona, incluido todo niño o niña. Cada uno debe ser respetado como un fin en sí mismo y no debe ser instrumentalizado, y la vulnerabilidad especial requiere una protección especial. Es la base de una cultura de la seguridad. Uno de los muchos retos que se plantean aquí es minimizar el riesgo de ser herido por otros, pero manteniendo al mismo tiempo una actitud abierta y receptiva. Así pues, el objetivo de la prevención general es el respeto y la protección de la agencia vulnerable de mí mismo y de los demás.



Michelle Becka es profesora de Ética Social Cristiana en la Facultad de Teología de la Universidad de Würzburg (Alemania). Se doctoró con una tesis sobre reconocimiento e interculturalidad en Tubinga y obtuvo su habilitación en Maguncia con una tesis sobre la ética en el sistema penal. Sus campos de investigación son los fundamentos de la ética social, la ética en el sistema penal, la ética de los derechos humanos, la ética y la migración, la interculturalidad y la teología latinoamericana. Es coeditora de la revista teológica internacional *Concilium*. Es también miembro de la comisión alemana de Justicia y Paz y responsable del grupo de trabajo sobre derechos humanos de dicha comisión.