

Capítulo 15: Abuso, encubrimiento y necesidad de una reforma de la Iglesia y la teología

Werner G. Jeanrond

En este artículo analizo la relación entre la convicción católica romana de poseer, proclamar y hacer valer interpretaciones doctrinales inmutables e infalibles de la revelación divina y de la fe, y el consiguiente clima creado en torno al poder, el sistema y el sometimiento administrativos que ha contribuido a facilitar y encubrir el abuso de niños y adultos vulnerables en la Iglesia. El hecho de que la auto comprensión doctrinal del Magisterio católico romano no reconozca ninguna posibilidad *sistémica* de error, fallo y abuso ha hecho que el fracaso de la Iglesia sea una «imposibilidad» estructural (*Catecismo*, núm. 888-896). Este modo de comprender la doctrina y su proclamación por parte de una jerarquía clerical formada por varones encontraron su máxima expresión en el Concilio Vaticano I (1869-1870). De ahí que algunas admisiones de fracaso eclesiales verdaderamente sinceras —más allá del mero lamento por los abusos cometidos por responsables y miembros de la Iglesia— a menudo no se hayan tomado en serio. Si la Iglesia como tal no puede equivocarse o fallar, tampoco puede pedir perdón de manera válida, ni tampoco puede aspirar a restaurar la confianza perdida sin canales transparentes de crítica y autocrítica. Las expresiones individuales de vergüenza ante miles de delitos atroces contra niños y adultos vulnerables no bastan para restablecer la credibilidad en la Iglesia institucional, en su misión de proclamar el Evangelio y en su liderazgo. Así pues, la brecha percibida entre el Evangelio y la Iglesia ha aumentado drásticamente.

Esta incapacidad sistémica para equivocarse y fracasar ha dificultado especialmente que las víctimas y supervivientes de abusos vean denuncia, escucha y reconocimiento de sus experiencias. Sus relatos de abusos han evidenciado que la institución consideraba su experiencia imposible o posible solo con respecto a los agresores. Los individuos pueden fallar, la

Iglesia como tal no. En consecuencia, las reacciones oficiales a los relatos de abusos que iban apareciendo mostraron primero una gran preocupación por individualizar los abusos y proteger a la institución contra cualquier intento de identificar las dimensiones sistémicas del fracaso clerical en la Iglesia. Este afán por mantener la imagen de una institución intachable agravó aún más la situación de las víctimas y supervivientes de abusos en la Iglesia.

Sin embargo, el gran número de casos de abusos registrados y publicados en los últimos veinte años por una serie de comisiones de investigación en muchos países, como Australia, Estados Unidos de América, Canadá, Alemania, Irlanda, Francia, Reino Unido y Polonia, ha hecho imposible no investigar y debatir las dimensiones potencialmente *sistémicas* de los abusos en la Iglesia. Reconocer y examinar el fracaso *sistémico* podría ayudar a abrir espacios nuevos y vitales para que las víctimas y los supervivientes busquen la sanación y se relacionen de nuevo con la Iglesia en el futuro¹.

En primer lugar, me ocuparé de la necesidad de escuchar la voz de las víctimas y los supervivientes en la Iglesia y de situar sus voces en el centro de la Iglesia y de la teología. En segundo lugar, hablaré de la división entre el clero y los laicos en la Iglesia y de qué modo superar esta división podría ayudar a restaurar la confianza en la Iglesia y en su misión. Por último, señalaré la primacía de la praxis cristiana del amor como marco apropiado para reconocer las heridas de las víctimas y supervivientes de abusos, y para responder al reino de Dios que está por llegar.

Las voces de las víctimas y los supervivientes de abusos en la Iglesia

En los últimos tiempos, las publicaciones teológicas han comenzado a centrarse en la naturaleza *sistémica* de los abusos físicos, sexuales,

¹ Tomáš Halík, «‘With a Sorrowful Heart’... – the Scandal of Abusive Priests», *The Tablet*, 2 de octubre de 2021, 8–11.

espirituales y administrativos en la Iglesia católica romana². Además, cada vez hay más declaraciones de supervivientes y víctimas de abusos que se han hecho públicas³. Sin embargo, aún queda pendiente una reflexión en profundidad sobre el lugar y el papel de las víctimas y los supervivientes en cualquier futura disposición de la Iglesia católica romana. Es comprensible que la atención inicial de la Iglesia y la sociedad se haya centrado en las estrategias de prevención de los abusos y en la identificación de sus posibles causas y manifestaciones. La prevención, por supuesto, es de la máxima urgencia. Ahora bien, persiste la impresión de que los niños, mujeres y hombres que han sufrido los abusos y han sobrevivido a ellos han sido en gran medida ignorados en las reflexiones en curso sobre la prevención y las medidas relacionadas con la reforma de la Iglesia. Me parece que debemos preguntarnos si un debate sobre los modelos más apropiados de Iglesia podría ser veraz y justo sin la debida consideración a las víctimas y supervivientes de abusos. ¿Qué clase de Iglesia sería aquella en la que las víctimas y los supervivientes de abusos no recibieran una atención particular, un reconocimiento urgente, la asistencia necesaria y alguna forma de reparación y compensación? ¿Por qué alguien querría pasar por alto a las víctimas y supervivientes de abusos a la hora de planificar la reforma de la Iglesia? ¿Por qué se da esta amnesia eclesial en lugar de promover una cultura adecuada del recuerdo que reconozca y respete a las víctimas y supervivientes de abusos en la Iglesia?

² Magnus Striet y Rita Werden, eds., «Preface», en *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2018), 7-14. Véase también Hans Zollner, SJ, «Kirchenleitung und Kinderschutz: Theologie im Kontext des Kinderschutzgipfels 2019», en *Nicht ausweichen: Theologie angesichts der Missbrauchskrise*, ed. Matthias Remenyi y Thomas Schärfl (Ratisbona: Pustet, 2019), 189-200, 190s., y Klaus Mertes, SJ, «Vorwort», en Doris Wagner, *Spirituellder Missbrauch in der katholischen Kirche*, 2ª ed. (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2020), 6.

³ Véase, por ejemplo, Barbara Haslbeck, Regina Heyder, Ute Leimgruber y Dorothee Sandherr-Klemp, eds., *Erzählen als Widerstand: Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche* (Münster: Aschendorff, 2020). Véase también la definición de «abuso» de Haslbeck, Heyder y Leimgruber, 15: «El abuso es una compleja red de factores individuales y sistémicos, de formas teológicas, psicológicas y estereotipadas tradicionales de leer [*Lesarten*] lugares, espacios y personas que actúan». Traducción propia.

Teniendo esto en cuenta, merece la pena considerar cómo la teología ha tratado otras atrocidades a gran escala. En relación al Holocausto—un fenómeno único e incomparable—se ha argumentado que no hay camino posible para la sociedad, la cultura, la Iglesia y la teología (dentro y fuera de Alemania) sin las víctimas⁴. Johann Baptist Metz abogó por el establecimiento de una «cultura anamnética» en la que todas las víctimas del Holocausto y del asesinato y la opresión nazis recibieran el debido reconocimiento y la restauración de su dignidad humana⁵. En términos generales, Metz defendió la necesidad de comprometerse con los recuerdos dolorosos a la hora de abordar el futuro humano.

La subyugación de los pueblos comienza cuando se les arrebatla la memoria. Toda colonización tiene aquí su principio. Y toda resistencia a la opresión se nutre del poder subversivo del sufrimiento recordado. Esta memoria del sufrimiento se levanta siempre contra el cinismo moderno de la política del poder⁶.

Del mismo modo, no hay salida para la Iglesia y la teología sin recordar a las víctimas y supervivientes de abusos, sin escuchar sus voces y tomar en serio sus experiencias, sin invitarles a considerar y comentar las propuestas de prevención de abusos y de reforma de la Iglesia, y sin revisar y reajustar la estructura de la Iglesia a través del prisma de su experiencia.

Los diversos intentos de eludir o silenciar a las víctimas y supervivientes de abusos revelan el malestar sistémico de una Iglesia y sus dirigentes que se enfrentan ahora a un grupo de personas que, por su propia existencia, desafían cualquier imagen y pretensión de pureza institucional, infalibilidad

⁴ Véase el debate y las referencias correspondientes en Werner G. Jeanrond, *Reasons to Hope* (Londres/Nueva York: T&T Clark, 2020), 103–107.

⁵ Johann Baptist Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997* (Maguncia: Grünewald, 1997), 149–155.

⁶ Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, trad. y ed. J. Matthew Ashley (Nueva York: Crossroad, 2007), 106.

tradicional, mera continuidad apostólica e inocencia moral⁷. Inicialmente, las víctimas y supervivientes de abusos que, tras mucho sufrimiento, ansiedad, dolor y vergüenza, acabaron reuniendo fuerzas para alzar la voz y revelar la naturaleza de sus respectivos abusos no se encontraron con una Iglesia que les escuchara y les mostrara empatía y amor. Por el contrario, muchas autoridades eclesíásticas los consideraron principalmente alborotadores: al fin y al cabo, estas personas han evidenciado el grave fracaso y el colapso sistémico de la Iglesia. En lugar de ocuparse de las víctimas, las jerarquías eclesíásticas se apresuraron a ocuparse de los propios abusadores, es decir, de los miembros del clero que, según se decía, ahora necesitaban más que nunca el perdón por sus actos vergonzosos⁸.

Estos actos se identificaron en términos de incumplimiento de la promesa de celibato clerical y no en términos de lo que se había hecho realmente a las víctimas. En consonancia con esta valoración jerárquica, la Santa Sede formuló normas y reglamentos más severos para restaurar la santidad de la vida sacerdotal y el cumplimiento clerical de los sacramentos, como el *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* (2001)⁹. Se consideró necesario actuar para proteger el orden sistémico de la jerarquía, el clero y los laicos en la Iglesia. Las víctimas y los supervivientes fueron, en el mejor de los casos, testigos de la necesidad de endurecer y restaurar la estructura de poder existente en la Iglesia, a saber, papa, obispos y sacerdotes, mientras que los laicos continuaron siendo un grupo en su

⁷ Para más información sobre los distintos intentos de eludir o silenciar las voces de las víctimas y supervivientes de abusos en la Iglesia, véase, por ejemplo, Doris Reisinger y Christoph Röhl, *Nur die Wahrheit rettet: Der Missbrauch in der katholischen Kirche und das System Ratzinger* (Múnich: Piper, 2021), esp. 211–221.

⁸ Véanse, por ejemplo, las reflexiones de víctimas y supervivientes de abusos, como Kai Christian Moritz, «Theologie—es geht weder mit ihr noch ohne sie», en *Nicht ausweichen*, eds. Remenyi y Schärfl (Ratisbona: Pustet, 2019), 32–37.

⁹ En el contexto de la reflexión sobre el abuso sexual de una joven por parte de su sacerdote local, la insistencia del papa Benedicto en que «debemos hacer todo lo posible para proteger el don de la sagrada eucaristía contra los abusos» dio ocasión a muchas preguntas. Jan Feddersen y Philipp Gessler, *Phrase unser: Die blutleere Sprache der Kirche* (Múnich: Claudius, 2020), 79s. (Traducción propia).

mayor parte pasivo que debía ser guiado, instruido y protegido por sus autoproclamados pastores¹⁰.

Sistémicamente, esto tiene «sentido»: al atender y perdonar a los agresores, el sistema eclesiástico esperaba mantener su estructura tradicional y su imagen pública, mientras que escuchar los relatos de las víctimas y los supervivientes podía conducir a desestabilizar la imagen pública y el orden interno de la Iglesia. Por lo tanto, según esta lógica, la verdadera amenaza para el sistema imperante no procede de los agresores, sino de las propias víctimas y supervivientes de los abusos.

Sin embargo, el hecho es que, en primera instancia, no son los abusadores, sino sus víctimas y supervivientes, así como sus respectivas familias y grupos de apoyo, quienes han perdido la confianza en la Iglesia, en sus autoridades, en sus estructuras y en su proclamación de las verdades eternas. Además, la misión de la Iglesia en el mundo se ha visto profundamente comprometida por muchas otras personas dentro y fuera de la comunidad eclesial. La confianza de las víctimas, de los supervivientes de abusos y de la opinión pública solo podrá recuperarse mediante una forma radicalmente distinta de ser Iglesia. Por ello, para la Iglesia del futuro es de vital importancia que se anime activamente a las víctimas y supervivientes de abusos y a todos los entornos afectados a participar en el proceso de revisión del discipulado cristiano, en el ejercicio del poder en la Iglesia y en el consiguiente proceso de reforma. Las estrategias meramente retóricas para apaciguar a las víctimas en particular y a los laicos en general ya no servirán¹¹.

Incluso para la teología, el abuso masivo de seres humanos en la Iglesia marca un evidente cambio de época. En vista de los terribles abusos de

¹⁰ Doris Reisinger, «Religiöse Eigenlogik und ihre Konsequenzen: Eine Analyse der katholischen Mehrdeutigkeit des Missbrauchsbegriffs», en *Gefährliche Theologien: Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, ed. Doris Reisinger (Ratisbona: Pustet, 2021), 58–76.

¹¹ Para un análisis de la historia reciente de las estrategias retóricas de pacificación, véase Norbert Lüdecke, *Die Täuschung: Haben Katholiken die Kirche, die sie verdienen?* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2021).

niños, hombres y mujeres en la Iglesia, la teología no puede volver a sus antiguos programas y formas tradicionales de pensar. Por el contrario, tal y como piden explícitamente algunas víctimas y supervivientes, la teología debe reflexionar de forma autocrítica sobre su propia implicación—que lleva ya mucho retraso—en la Iglesia donde el abuso sexual, espiritual, físico y teológico se ha convertido en una realidad generalizada en contradicción directa con las exigencias centrales del discipulado cristiano¹².

Una anécdota de mi experiencia personal ilustra el significado de estos puntos. Hace algún tiempo, tuve ocasión de hablar con un sacerdote católico romano condenado por abuso de menores. Había sido condenado y castigado en un tribunal civil de justicia por un delito que, estando de servicio nocturno en un internado, había cometido contra un menor. No obstante, este monje sacerdote y profesor no podía aceptar que el mero hecho de tocar los genitales de un niño dormido representara ante todo un acto sexual. La teología que le habían enseñado consideraba los actos sexuales solo en términos de coito entre un hombre y una mujer. Por consiguiente, para este abusador, tocar de noche a un niño en un internado no equivalía en absoluto a una actividad sexual y, a su juicio, nunca debería haberse considerado un delito. Así, este sacerdote no comprendió el hecho de que había violado la integridad humana y sexual y el derecho a la autodeterminación de una persona joven. La conciencia, la teología y la ética sexual del sacerdote permanecieron prácticamente intactas a pesar de la denuncia del chico, la acción policial subsiguiente y la sentencia del tribunal civil. No cabe la menor duda de que la teología y la ética sexual que guiaban los pensamientos y las acciones de este sacerdote no le habían proporcionado ninguna protección contra sus impulsos sexuales. La historia de este abusador, por tanto, está íntimamente ligada a una moral sexual obsoleta y falsa proclamada por el Magisterio y enseñada en las

¹² Véase Wolfgang Beinert, «Gottesmissbrauch», en *Nicht ausweichen*, eds. Remenyi y Schärfl, 203–215.

facultades y seminarios católicos romanos¹³.

Así pues, cuando las víctimas de abusos sexuales clericales piden ahora una mejora radical de la teología católica romana en general y de la teología moral en particular, es difícil argumentar en otra dirección¹⁴. Exigen situar al ser humano en el centro de la reflexión teológica sobre los abusos en la Iglesia, en lugar de defender y mantener el sistema eclesial existente y su integridad e infalibilidad doctrinales. Además, las víctimas y los supervivientes instan a los teólogos autocríticos a alejarse por completo de la obsesión por la pureza doctrinal y a valorar más profundamente la buena nueva que los Evangelios describen como la anunció Jesucristo a las víctimas y a los que sufren por igual.¹⁵ Por último, se preguntan cómo puede restablecerse la confianza sin una nueva apertura de la Iglesia al don del amor de Dios, que, con todo, requiere primero una confesión genuina y veraz de culpabilidad¹⁶.

En consecuencia, los teólogos y líderes eclesiásticos deberían dejar de sacrificar una vez más a las víctimas y supervivientes de abusos en el altar de la integridad eclesial y de la pureza de una jerarquía de varones. En su lugar, deberían cambiar el sistema de poder patriarcal en la Iglesia promoviendo las medidas necesarias de transparencia, cooperación, justicia y crítica en el espíritu del Evangelio¹⁷. Más que creer en la vocación sacerdotal otorgada por Dios para estructurar y organizar la Iglesia en el mundo, los teólogos podrían concentrarse en una praxis del amor en respuesta a las exigencias

¹³ A este respecto, véanse también las reflexiones de Hans-Joachim Sander, *Anders glauben, nicht trotzdem: Sexueller Missbrauch der katholischen Kirche und die theologischen Folgen* (Ostfildern: Grünewald, 2021), 84–86.

¹⁴ Moritz, «Theologie», 35.

¹⁵ Moritz, «Theologie», 36–37.

¹⁶ Moritz, «Theologie», 37. Véase también Klaus Mertes, *Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen: Damit die Aufarbeitung des Missbrauchs am Ende nicht wieder am Anfang steht* (Ostfildern: Patmos, 2021).

¹⁷ Cf. Ute Leimgruber, «Frauen als Missbrauchsbetroffene in der katholischen Kirche? Wie Missbrauch tabuisiert und legitimiert wird», en *Gefährliche Theologien*, 119–136, esp. 131.

del sacerdocio de todos los bautizados¹⁸. Además, una teología crítica y autocrítica tendría que recordar a los cristianos su responsabilidad hermenéutica colectiva de interpretar la revelación divina en la Iglesia. Cualquier titular de un cargo en la Iglesia, clérigo o laico, tiene la responsabilidad de ejercer conjuntamente esta responsabilidad hermenéutica con un espíritu transparente, cooperativo, crítico y autocrítico. Por lo tanto, la formación de una estructura de poder absolutista en la Iglesia no debe justificarse con referencia a una instrucción o revelación dada por Dios a un grupo selecto de personas de la Iglesia. Aunque este no es el lugar para revisar y discutir en detalle la invención del laicado en la Iglesia, es necesario recordar algunos aspectos de este desarrollo¹⁹.

Superar la división entre clero y laicado en la Iglesia

El término «laico» (en griego *laikos*) aparece por primera vez hacia el año 100 d. C. en la carta de Clemente Romano a la comunidad de Corinto. Aquí, el término se refiere a uno de los «fieles ordinarios», a diferencia de un diácono o un presbítero. No obstante, no se generaliza su uso hasta el siglo III, cuando las estructuras particulares del ministerio ya están bien establecidas en todas las comunidades cristianas. La continua diferenciación de un triple ministerio especial—obispo, presbítero y diácono—durante los cuatro primeros siglos tuvo consecuencias más implícitas que explícitas para todos aquellos cristianos que no ocupaban ningún cargo específico. Estos constituían el cuerpo general de los fieles, aunque ello no significa que no tuvieran ninguna función en la

¹⁸ La Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, sigue siendo muy ambigua sobre el significado y las implicaciones del «sacerdocio de todos los creyentes» (LG 10), e insiste repetidamente en la estructura jerárquica de la Iglesia en la que los pastores sirven a los laicos (LG 37).

¹⁹ Véanse las reflexiones sobre la aparición del «laicado» en la Iglesia cristiana de Alexandre Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église* (París: Centurion, 1984), y Werner G. Jeanrond, «One Church: Two Classes? The Lesson of History», en *Pobal: The Laity in Ireland*, ed. Seán MacRéamoinn (Dublín: Columba Press, 1986), 22–34.

organización ministerial de la Iglesia. Gran parte, si no la mayoría, de la labor misionera de los primeros tiempos la realizaba el cristiano normal que trabajaba o viajaba²⁰. Las mujeres cristianas eran responsables de la mayor parte de la educación espiritual de los niños, y todos los cristianos bautizados tenían funciones en la vida litúrgica de la Iglesia y en su organización como, por ejemplo, en la elección del líder de la comunidad, el obispo²¹.

Ahora bien, el término «laico» pasó a identificar cada vez más a quienes no tenían ningún trabajo o servicio en particular, o ya no se les permitía tenerlo. Así pues, la aparición del «laicado» es el resultado implícito del desarrollo explícito del ministerio y de la identidad clerical. Sin embargo, debido a la elección del clero y especialmente del obispo por parte de todo el pueblo, los dos grupos emergentes de clérigos y laicos no estaban de hecho separados entre sí. El liderazgo era una autoridad otorgada por la comunidad cristiana²². Las «ordenaciones absolutas», es decir, las ordenaciones fuera de un contexto comunitario, siguieron siendo teológica y eclesiológicamente impensables durante mucho tiempo. Se introdujeron por primera vez en la Edad Media.

El cristianismo no se desarrolló en el vacío. Por consiguiente, no es de extrañar que las imágenes y los modelos organizativos judíos y grecorromanos influyeran en la configuración de las Iglesias cristianas. Así, el clero llegó a adoptar el rango y el estatus de los empleados públicos. Su estatus aumentó aún más, ya que a menudo representaban el único grupo instruido e influyente que subsistió tras las convulsiones que siguieron a la desaparición del Imperio romano. Bajo la influencia de la filosofía en la Antigüedad tardía, se utilizaron distinciones ontológicas para separar al clero del resto del pueblo de Dios no solo en cuanto a su *función*, sino también en cuanto a su *ser* ordenado. La noción de un sacerdocio cultural se sumó a esta separación entre los dos grupos de la Iglesia, sobre todo a la luz de las espiritualidades generadas por los movimientos monásticos

²⁰ Norbert Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, 2ª ed. (Düsseldorf: Patmos, 1986), 38.

²¹ Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, 96s.

²² Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, 100.

emergentes. La imaginación jurídica del mundo medieval completó el desarrollo de una Iglesia ordenada jerárquicamente, con el papa y los obispos en la cúspide y las masas de hombres y mujeres incultos en la base²³.

El cambio en la forma de entender la eucaristía, que pasó de ser un culto comunitario a una actividad ritual realizada por un sacerdote, fue de la mano del cambio de un liderazgo comunitario a un oficio sacerdotal ritualista. Ya no es la comunidad cristiana la que celebra, sino solo el sacerdote con una comunidad reducida a la condición de espectadora. Mientras que en la Iglesia primitiva el ministerio era una función del pueblo de Dios, ahora el pueblo se ha convertido en una función del ministerio. Mientras que en las primeras comunidades todos los dones surgían del mismo Espíritu, ahora se cree que solo el clero posee el Espíritu en plenitud²⁴.

No se trata aquí de afirmar que la estructura de clero-laicado imperante en la Iglesia fuera simplemente el resultado de una ambición clerical cada vez mayor, convenientemente respaldada por sofisticados argumentos teológicos. Deseo subrayar más bien la complejidad de un proceso en el que la práctica administrativa y litúrgica y la imaginación teológica de género se fusionaron lentamente, ayudadas también por las presiones dinámicas de un sistema educativo desigual, de los desarrollos políticos y de una forma de entender el culto. No obstante, es notable observar cómo se perdieron en la Iglesia algunas de las ideas e iniciativas teológicas y sociales más originales del cristianismo primitivo y cómo, irónicamente, muchos de los absolutismos legales y culturales cuestionados por Jesús resurgieron lentamente y mostraron un grado de poder absoluto desconocido hasta entonces. A partir del siglo IV, la alianza y la simbiosis acríticas entre la Iglesia y el Estado apoyaron aún más este desarrollo de la identidad clerical cristiana. Además, cuando la interpretación de los textos de la Biblia pasó de ser un ejercicio comunitario a una tarea y responsabilidad especial del clero, la inspiración cristiana básica para la transformación teológica,

²³ Véase también Jürgen Werbick, «Laie», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª ed., vol. 6 (Friburgo de Brisgovia/Basilea/Viena: Herder, 2009), 589–594.

²⁴ Werbick, «Laie», 591s.

espiritual y social se convirtió en un libro cerrado para la mayoría de los cristianos hasta la época de la Reforma protestante²⁵. El rechazo de la jerarquía por parte de la mayoría de los movimientos modernos de emancipación, en particular el movimiento feminista, junto con la definición de la infalibilidad papal en 1870, aumentaron aún más el sentimiento de que la Iglesia católica romana representaba una forma de monarquía absolutista por voluntad divina. El ejercicio del poder en la Iglesia escapaba a la preocupación y al control más amplio de los fieles discípulos de Jesucristo.

Este panorama ha cambiado un poco desde el Concilio Vaticano II. Los textos bíblicos han entrado ahora en los hogares católicos y en la imaginación católica. La educación teológica se ha hecho más accesible a hombres y mujeres. El triunfalismo clerical y el clericalismo en general han sido puestos en tela de juicio en algunas partes de la Iglesia, de manera más notoria por el propio papa Francisco, quien dijo: «Uno de los peligros más graves, más fuertes hoy en la Iglesia es el clericalismo»²⁶. Pese a ello, el Concilio no ha modificado la principal división ontológica ni la separación eclesial entre clérigos y laicos. Es más, la estructura del poder clerical masculino en su conjunto y su problemático soporte teológico han permanecido en gran medida intactos. La Iglesia posconciliar no han sabido adoptar bien las nuevas aperturas del Concilio para restablecer la confianza en una Iglesia inclusiva²⁷. A pesar de la alentadora afirmación del Concilio sobre el apostolado común de todos los cristianos, la muy arraigada estructura jerárquica masculina de estilo medieval sigue existiendo. A menudo se desconfía de los laicos cultos, sobre todo ahora

²⁵ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (Londres: SCM Press, 1994), 159–182.

²⁶ Papa Francisco, «Discurso del santo padre Francisco a los participantes en el Capítulo General de la orden de los clérigos regulares de Somasca», Boletín de la Oficina de Prensa de la Santa Sede, 30 de marzo de 2017, www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/march/documents/papa-francesco_20170330_capitolo-chierici-somaschi.html.

²⁷ Knut Wenzel, *Das Zweite Vatikanische Konzil: Eine Einführung* (Friburgo de Brisgovia/Basilea/Viena: Herder, 2014), 190.

que estos tienen acceso al mismo nivel de formación teológica que el clero. A veces, los cristianos laicos, sobre todo las mujeres, están incluso mejor formados que el clero, y este hecho ensancha aún más la brecha y aumenta la desconfianza entre ambos grupos.

Es un privilegio estar vivo hoy en día, cuando las mujeres cristianas, hasta ahora ontológicamente consideradas como el eterno laicado de la Iglesia, están cuestionando las posiciones teológicas de una jerarquía patriarcal y reclaman la plena participación en todos los asuntos del discipulado cristiano y en la organización de la Iglesia. Sin embargo, en lugar de «completar» la existente jerarquía masculina añadiendo la hasta ahora inexistente participación femenina, me parece más oportuno dejar que la crítica feminista ayude a desenmascarar la insuficiencia generalizada del modelo ministerial que sigue funcionando en la Iglesia actual y que ha proporcionado el marco idóneo para el abuso espiritual, administrativo, físico y sexual, y su encubrimiento²⁸. Así pues la relación entre los laicos y el clero sigue siendo, en última instancia, una cuestión sobre el correcto modo de entender la vocación de la Iglesia en el mundo globalizado actual.

En vista de la distribución ampliamente desacreditada del poder y la responsabilidad en la Iglesia y de la incapacidad sistémica para reconocer la conexión entre un sistema de poder y el encubrimiento del abuso a menores y adultos vulnerables, la Iglesia se enfrenta hoy a un dramático problema de credibilidad. «Los abusos sexuales siempre tienen lugar en sistemas y en sus complejas cadenas causales, especialmente en aquellos cuyas relaciones de confianza en combinación con asimetrías de poder son fundacionales para el propio sistema. Y toda sociedad necesita tales sistemas»²⁹. El abuso de poder constituye un «mal uso» y, como tal, no apunta aún a un fallo de un sistema, sino que presupone un uso correcto del poder. No obstante, el sistema católico romano de ejercicio del poder

²⁸ Véase el intento de superar estos patrones eclesiales por parte de Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Prophet of Divine Wisdom-Sophia», en *Negotiating Borders: Theological Explorations in the Global Era*, ed. Patrick Gnanapragasam y Elisabeth Schüssler Fiorenza (Delhi: ISPCK, 2008), 59–76.

²⁹ Mertens, *Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen*, 67.

está construido sobre bases monárquicas y paternalistas. Hoy en día, ya no se puede imaginar ni justificar un uso *correcto* de dicho poder, y menos aún con referencia a Jesucristo y su proclamación de la praxis del amor de Dios. Al contrario, el poder absoluto puede conducir a la corrupción absoluta³⁰. Por lo tanto, se necesita con urgencia una nueva forma de ejercer el poder en la Iglesia.

¿Cómo puede restablecerse la confianza en una Iglesia traumatizada por su fracaso, pero aún poco preparada para escuchar a las víctimas de abusos y atender sus experiencias y preocupaciones?³¹ ¿Cómo puede organizarse de nuevo la Iglesia para promover relaciones de confianza entre unos líderes que, en general, han ignorado a las víctimas de abusos y, en cambio, han defendido su propia autoridad «divinamente otorgada» en cuestiones de fe y moralidad? «La confianza crítica implica la capacidad de juicio crítico, que a su vez presupone condiciones que permiten el ejercicio del juicio crítico. Dondequiera que la naturaleza de las instituciones particulares bloquee sistemáticamente el ejercicio del juicio crítico, no puede ni debe surgir la confianza»³². Con respecto a la reforma de la Iglesia, es obvia la necesidad de un nuevo clima en su interior que apoye el ejercicio del juicio crítico por parte de todos sus miembros. La atención de la Iglesia debe reorientarse, pasando de estar centrada en su propia situación a volcarse hacia los *otros*, las víctimas y los supervivientes de los abusos y su necesidad de justicia y reparación³³.

La primacía de la praxis del amor

Los cristianos estamos implicados en una cuádruple red de relaciones de amor interdependientes y dinámicas: con el prójimo, con Dios, con el

³⁰ Mertes, *Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen*, 68.

³¹ Dieter Steinman, «Diskussion über Missbrauch ohne die Opfer», *Saarbrücker Zeitung*, 19 de mayo de 2022, www.saarbruecker-zeitung.de/saarland/saarbruecken/saarbruecken/diskussion-ueber-missbrauch-in-katholischer-kirche-ohne-die-opfer_aid-69919763.

³² Martin Hartmann, *Vertrauen: Die unsichtbare Macht* (Fráncfort del Meno: Fischer, 2020), 135. Traducción propia.

³³ Mertes, *Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen*, 26, 39.

universo como creación divina y con nuestro propio yo. El abuso espiritual, físico y sexual en la Iglesia daña esta red de relaciones. Cualquier forma de abuso es un pecado contra el don divino del amor y perturba la dinámica transformadora del amor divino y humano. El abuso interfiere en los procesos de participación humana en la propia eternidad de Dios. Más que intentar restablecer el respeto por cualquier aspecto supuestamente infalible del orden eclesiástico, lo que parece más urgente es una sanación de las relaciones que permita procesos de participación para los niños y adultos cuya subjetividad y capacidad de acción se han visto gravemente comprometidas y dañadas³⁴. En otras palabras, lo que se necesita en una Iglesia marcada por los abusos es recuperar una praxis del amor de la que pueda surgir una nueva confianza, en lugar de restablecer un orden jerárquico de poder totalizador.

Las pretensiones de la jerarquía masculina y célibe de gobernar la Iglesia se han demostrado incapaces de inspirar el necesario proceso de curación de las heridas de víctimas y supervivientes. Organizar programas de prevención de abusos, dejando de lado a las víctimas y supervivientes y sus dolorosas experiencias con el poder eclesiástico, no haría más que instrumentalizar y victimizar a las víctimas una vez más³⁵. No promovería la justicia y la reparación ni conduciría a un nuevo clima de confianza; no liberaría el potencial del amor; no desintoxicaría el entorno eclesiástico en el que se permitió que se produjeran abusos y que en gran medida quedaran impunes; no apoyaría los procesos de curación física y espiritual. La praxis del amor en la Iglesia solo puede promoverse mediante actos auténticos de amor, respaldados por una teología adecuada. Esto incluiría, en primer lugar, la atención a las víctimas y a los supervivientes; en segundo lugar, la reevaluación teológica de todos los cargos, funciones y servicios en las comunidades cristianas, y, en tercer lugar, una nueva visión corporativa del discipulado cristiano en la Iglesia.

El orden tradicional según el cual la fe es lo primero, apoyada por la

³⁴ Mertes, *Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen*, 41, subraya que trabajar con víctimas de abusos significa trabajar con relaciones («*Aufarbeitung ist Beziehungsarbeit*»).

³⁵ Reisinger, *Spirituellem Missbrauch in der katholischen Kirche*, 183.

esperanza y el amor, debe invertirse: la praxis del amor ha de ser lo primero. El amor puede inspirar esperanza y conducir a la confianza y a la fe³⁶. Así, cualquier búsqueda de formas más auténticas de discipulado cristiano requerirá la conversión continua y la transformación de todos los miembros de la Iglesia, no solo del clero. Todos deben estar dispuestos y animados a participar más plenamente en la praxis cristiana del amor. Se requieren procesos de educación continua sobre el don divino del amor que respondan a los fundamentos bíblicos del amor, a los desarrollos históricos del amor, a su potencial teológico, ambigüedades y distorsiones, a sus actores, a su íntima conexión con la justicia y la verdad, y a sus expresiones concretas en contextos y horizontes cambiantes³⁷. Los cristianos no creen en el amor, pero se comprometen en la praxis del amor. No creen en la sanación, pero participan crítica y autocríticamente en procesos de sanación y desintoxicación en la Iglesia.

Hacer que la Iglesia dependa de un modelo de servicio clerical históricamente forjado que ha demostrado ser incapaz y a menudo inadecuado para atender a los cristianos de hoy y que se ha convertido en la ocasión de tantos abusos equivale a una blasfemia³⁸. Es necesario desarrollar nuevas formas de ministerios masculinos y femeninos en la Iglesia, de acuerdo con las necesidades reales de servicio en las comunidades cristianas en las diferentes culturas y contextos de la Iglesia global. La praxis compartida del amor puede restaurar la confianza en la Iglesia y en sus expresiones de esperanza y fe; puede ayudar a imaginar nuevas y mejores formas de servicio sacerdotal en la Iglesia.

Sin embargo, el amor no debe confundirse con la simple emoción ni con aspirar a una especie de sentimiento romántico de armonía dichosa. El amor es más bien la praxis de tratar con la diferencia humana y con la

³⁶ Para un argumento sobre la prioridad del amor sobre la esperanza y la fe, véase Jeanrond, *Reasons to Hope*, 179–194.

³⁷ Para un análisis de la compleja noción de una praxis cristiana del amor, véase Werner G. Jeanrond, *A Theology of Love* (Londres/Nueva York: T&T Clark, 2010). (En Español: *Teología del amor*, trans. Isidro Arias Pérez [Santander: Sal Terrae, 2013].)

³⁸ Cf. también Beinert, «Gottesmissbrauch», 213.

diferencia radical de Dios. El amor es un trabajo duro, pero un trabajo inspirado por la promesa de la presencia transformadora de Dios en nuestras vidas. Así pues, el amor es el auténtico punto de conexión con Dios y con la alteridad de Dios. La praxis del amor humano siempre permanecerá inacabada, precisamente porque negocia la alteridad y la diferencia entre nosotros, en Dios, en el universo divino y en nuestro propio yo en desarrollo³⁹. El don de Dios del amor «permanece» (1 Cor. 13,13), pero nuestras respuestas a este don divino son débiles y a menudo vagas, equivocadas y confusas. De ahí que los cristianos necesitemos un acompañamiento en el amor que permita a nuestra capacidad de amar desarrollarse y cooperar con Dios, entre nosotros y, lo que es más urgente, con las víctimas de abusos en nuestra propia comunidad cristiana.

Ahora bien, una cultura cristiana de acompañamiento mutuo también requiere estructuras de transparencia, responsabilidad y justicia. ¿Nos ayudamos mutuamente a desarrollar nuestra respectiva capacidad de amar? ¿Buscamos el poder en ese acompañamiento o tratamos de empoderar a las personas a las que acompañamos? ¿Cuál es la mejor manera de organizar estructuras que nos ayuden a acompañarnos unos a otros en favor de la praxis mutuamente transformadora del amor en nuestras comunidades? ¿Cómo podemos formarnos y prepararnos adecuadamente unos a otros para esa praxis del amor y la consiguiente labor de acompañamiento? ¿Qué recursos espirituales y teológicos tenemos a nuestra disposición para fortalecer la praxis cristiana del amor? ¿Cómo podemos aprender de los discípulos cristianos de otras Iglesias? ¿Cómo podríamos entablar un «diálogo inter-amor» con personas de otras tradiciones religiosas y no religiosas?

Ninguna praxis genuina del amor puede producir jamás una especie de unidad del amor, ya que por naturaleza el amor encuentra, experimenta y reconoce la diferencia y la alteridad. No obstante, como cristianos, actuamos con la promesa del Espíritu unificador de Jesucristo, que no debe confundirse con un espíritu restrictivo del amor que impone armonía,

³⁹ Cf. Jeanrond, *A Theology of Love*, 1–23.

unidad o unificación. El don del amor de Dios sigue siendo dinámico y transformador. Infunde en cada uno de nosotros un deseo y un anhelo por los demás y por la alteridad humana y divina. Motiva formas de comunidad en las que la diferencia y la alteridad son bienvenidas y en las que todos los miembros reconocen su capacidad para contribuir tanto a su propio desarrollo como al desarrollo de la comunidad cristiana dentro del proyecto global divino de creación y reconciliación. En un proyecto así, no hay espacio para «laicos» en el sentido de personas sometidas, alienadas, desvinculadas o no implicadas. No hay lugar para espectadores que se limitan a mirar cómo se desarrolla el reino de Dios. Por el contrario, la praxis cristiana del amor es una praxis inclusiva, sus fronteras son permeables y su centro divino desea atraer a todas las personas de buena voluntad sin someterlas a doctrinas de unidad absoluta, pureza espiritual y conformidad total. Esta praxis no se basa en pretensiones doctrinales de aprobación, adhesión y sumisión a una serie atemporal de postulados veraces y sus respectivos protagonistas. Una vez más, el poder de la praxis del amor reside en su potencial atractivo para invitar a la gente a venir y ver cómo nos amamos los cristianos y, especialmente, cómo tratamos a las víctimas y supervivientes de los abusos que hay entre nosotros.

La praxis cristiana del amor exige estructuras, funciones, cargos y servicios adecuados. Así pues, las necesidades y formas institucionales de una Iglesia comprometida con una praxis del amor en respuesta a la invitación de Dios en Jesucristo y en el Espíritu diferirán necesariamente de las necesidades y formas de una Iglesia construida sobre un catecismo que irradia un poder inamovible⁴⁰.

Conclusión: amor a las víctimas y reforma de la Iglesia

«[L]a Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y

⁴⁰ Para un estudio de las instituciones del amor, véase Jeanrond, *A Theology of Love*, 173–204.

procura servir en ellos a Cristo» (*Lumen gentium*, núm. 8). Este claro compromiso con los pobres y afligidos expresado por el Concilio Vaticano II podría guiar la necesaria reforma de la Iglesia tras la crisis de los abusos, sobre todo en lo que respecta a aquellas personas cuyos abusos en y por parte de la Iglesia han causado su aflicción y sus heridas. «Los supervivientes y las víctimas de abusos deben estar en el centro de nuestra preocupación»⁴¹. La sanación de las heridas de estas víctimas y supervivientes de abusos seguirá siendo el principal criterio para juzgar si la Iglesia católica romana está en camino hacia una auténtica renovación y reforma en respuesta a la llamada de Dios en Cristo a embarcarse en un viaje de amor, esperanza y fe.



Werner G. Jeanrond ha enseñado Teología Sistemática en las universidades de Dublín (Trinity College), Lund, Glasgow, Oxford y Oslo. Natural de Sarrebruck (Alemania), estudió Teología, Literatura, Filosofía y Ciencias de la Educación en las universidades del Sarre, Ratisbona y Chicago. Sus libros y artículos sobre hermenéutica y teología, sobre la Iglesia y la reforma eclesial y sobre las virtudes teologales del amor, la esperanza y la fe se han traducido a muchos idiomas.

⁴¹ Halík, «'With a Sorrowful Heart'», 8.