

Capítulo 20: Misión, reforma y sufrimiento: el desafío de la crisis causada por los abusos sexuales en la Iglesia

Neil Ormerod

Es difícil imaginar algo tan opuesto a la misión de la Iglesia como la explotación sexual de los vulnerables. La promesa de la Iglesia de promover la misión de Jesucristo en el mundo suena a vacío ante las evidencias en materia de abusos que hoy conocemos. Dice una antigua máxima que el mal es la perversión del bien; cuanto mayor es el bien, mayor es la perversión. Menospreciar de este modo la misión de la Iglesia, que comporta el bien de la salvación, es un mal terrible, y no solo se deriva de los abusos, sino de la complicidad de quienes protegieron a los abusadores «por el bien de la Iglesia»¹. Que tantos de los responsables actuaran del modo en que lo hicieron representa un colapso estrepitoso de su moralidad. ¿Cómo se ha podido permitir que se produzca una situación tan atroz, cuando incluso una lectura superficial del Evangelio debería haberla detenido? El Evangelio de Jesús ha sido sustituido por el antievangelio de un anticristo en el que proteger el poder y la reputación de la Iglesia han reemplazado la proclamación del reino de Dios.

Para abordar este tema, tomaré en consideración tres cuestiones. La primera es el carácter de la misión de la Iglesia y su relación con la misión de Jesús, lo cual ayude tal vez a descubrir al menos una de las formas en que esa misión puede malograrse. La segunda es la cuestión del sufrimiento

¹ En el informe de la Real Comisión sobre las Respuestas Institucionales al Abuso Sexual Infantil de Australia pueden encontrarse numerosas pruebas del daño causado tanto por los agresores como por los cómplices de los ulteriores encubrimientos. El volumen 16, de un total de diecisiete, trata específicamente de las instituciones religiosas, incluida la Iglesia católica en Australia. Dicho volumen consta de tres libros, el segundo de los cuales, de más de 900 páginas, trata exclusivamente de la Iglesia católica: Real Comisión sobre las Respuestas Institucionales al Abuso Sexual Infantil, *Final Report*, vol. 16: *Religious Institutions Book 2* (Australia: Commonwealth of Australia, 2017), www.childabuseroyalcommission.gov.au/final-report.

redentor en la misión de la Iglesia. Y, por último, me ocuparé de la naturaleza de la reforma en la Iglesia, identificando tres dimensiones de una posible reforma.

Misión

Como sigue recordando el papa Francisco, la misión está en el corazón de la Iglesia: «Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo» (*Evangelii gaudium*, núm. 27). Este impulso de llevar a la Iglesia más allá de sí misma resultó evidente incluso en su discurso previo al cónclave, en el que habló de los peligros de una Iglesia que se vuelve «autorreferencial», de un «narcisismo teológico» que se apodera de la Iglesia. En este punto, sigue la enseñanza del papa Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio*, en la que afirmaba que la «Iglesia es misionera por naturaleza» (núm. 5). Esta idea de la naturaleza misionera de la Iglesia ha sido fundamental en mi investigación eclesiológica. En mi libro *Re-Visioning Ecclesiology*, expongo cinco tesis sobre la relación entre la misión de Jesús y la misión de la Iglesia².

*Tesis 1. La misión de la Iglesia es la prolongación histórica de la misión de Jesús*³.

El objetivo de esta tesis es desviar la atención desde la propia Iglesia hacia la persona de Jesús: de la eclesiología a la cristología. Aunque por la fe creemos que Jesús es el único e insustituible redentor de la humanidad, también aceptamos que, si bien la muerte de Jesús puede tener un efecto universal, no es universalmente eficaz. Hay una labor continua y necesaria que perdura en su nombre, una comunidad de creyentes que hace efectiva la presencia de Jesús en el mundo para llevar a cabo su misión. Este cuerpo de creyentes suple en nuestros propios cuerpos lo que le falta al sufrimiento

² Neil Ormerod, *Re-Visioning the Church: An Experiment in Systematic-Historical Ecclesiology* (Mineápolis: Fortress, 2014).

³ Ormerod, *Re-Visioning the Church*, 103–105.

redentor de Cristo (Col. 1,24). En la medida en que la misión de Jesús es incompleta en sus efectos, cuando no en su eficacia, la misión de la Iglesia es continuar esa tarea y llevarla a cabo en la historia humana.

*Tesis 2. La misión de Jesús es el advenimiento del reino de Dios entre la humanidad*⁴.

Uno de los logros principales del pensamiento cristológico en el último siglo ha sido una renovada valoración del papel del reino de Dios en la misión de Jesús. Es el motivo central en torno al cual gira su misión terrena. Desde el comienzo de su predicación («el reino de Dios está cerca», Mc. 1,15) hasta sus acciones en la última cena («no volveré a beber vino hasta que venga el reino de Dios», Mc. 14,25), el reino es el núcleo de la predicación de Jesús. Del mismo modo, todos los milagros de Jesús, su comunión en la mesa y su acercamiento a los pobres y marginados de la sociedad tienen que ver con la llegada del reino entre la humanidad. De hecho, Jesús encarna el reino de Dios en la tierra. No obstante, la noción del reino de Dios es heurística y capta algo así como «el florecimiento humano total». Si bien esto se puede expresar en lenguaje simbólico y metafórico con cierta facilidad, es mucho más difícil dar una explicación de su significado⁵.

*Tesis 3. Jesús logra el advenimiento del reino de Dios a través de un sufrimiento redentor que vence al mal mediante el amor abnegado*⁶.

Este es el núcleo del mensaje de Jesús. El advenimiento del reino de Dios exige algo más que hacer el bien y evitar el mal. Hay que preguntarse qué tipo de bien hace Jesús y por qué eligió hacer ese tipo concreto de bien. Según los relatos evangélicos, las autoridades religiosas de la época de Jesús

⁴ Ormerod, *Re-Visioning the Church*, 105–108.

⁵ Gran parte de la complejidad metodológica de *Re-Visioning the Church* es un intento de aproximarse a esa explicación, basándose en la obra de Robert M. Doran, *Theology and the Dialectics of History* (Toronto: University of Toronto Press, 1990).

⁶ Ormerod, *Re-Visioning the Church*, 108–110.

se habían convertido en instrumentos de opresión, poniendo pesadas cargas sobre las espaldas de la gente, pero sin ayudarles a llevarlas. La religión que promovían ya no era un medio de salvación, sino de opresión. Jesús se identificó con las víctimas de esas fuerzas opresoras, se enfrentó a ese mal y lo desafió, y es ese mal el que intentó destruirle en la cruz. Jesús transforma este destino sin sentido en sacramento generador de vida, haciendo de su muerte un símbolo de la fuerza del amor, una nueva alianza en su sangre, con el poder de vencer el mal mediante un acto libre de amor y donación. Este es el misterio eucarístico representado en la última cena y encarnado en la cruz y la resurrección de Jesús.

*Tesis 4. La misión de la Iglesia es la transformación de la situación actual en una situación nueva que se aproxime más al reino de Dios en la tierra, mediante la puesta en práctica de un amor abnegado que supere los males del presente a través del sufrimiento redentor*⁷.

La Iglesia será un instrumento de cambio personal, cultural y social en su intento de hacer avanzar la historia hacia una nueva situación que se aproxime más al reino de Dios. Como señala John Fuellenbach, «La Iglesia, como comunidad de aquellos que han sido elegidos para llevar a cabo la misión que Jesús transmitió, debe definirse a sí misma en relación con el reino, que está destinado a la humanidad y a toda la creación»⁸. Al igual que la misión de Jesús, esta transformación no se logrará mediante la dominación y los juegos de poder: «No romperá la caña quebrada, ni apagará el pábilo humeante» (Mt. 12,20, citando a Is. 42,3). Su camino será el camino del discipulado, del sufrimiento redentor. En un mundo pecador, la integridad moral tiene un precio, un precio que Jesús no eludió. Lo mismo ocurrirá con sus seguidores. Así, «la tradición es unánime en que [...] Jesús no dejó a sus discípulos ninguna duda de que se

⁷ Ormerod, *Re-Visioning the Church*, 110-111.

⁸ John Fuellenbach, *The Kingdom of God: The Message of Jesus Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995), 15.

comprometían a sufrir si le seguían»⁹. Es a través de ese sufrimiento como suplimos en nuestros propios cuerpos lo que falta en el sufrimiento redentor de Cristo (Col. 1,24) y así redimimos el tiempo presente (Ef. 5,8-16; Col. 4,5-6).

*Tesis 5: La Iglesia es fortalecida en su misión por el don del Espíritu Santo derramado en el corazón de los creyentes, dándoles un amor más poderoso que el mal, una fidelidad a la misión de Jesús y una esperanza que trasciende todas las expectativas humanas*¹⁰.

Del mismo modo que Jesús recibió el Espíritu del Padre sin reservas (Jn. 3,34) para llevar a cabo su misión, así también quienes llevan a cabo la misión de Jesús deben recibir la fuerza de su Espíritu. Este Espíritu es el «amor de Dios que ha inundado nuestros corazones» (Rom. 5,5), lo que garantiza que nuestro punto de partida no sea el enaltecimiento de uno mismo o el poder, sino el amor a Dios y al prójimo. Sin el amor por delante, somos una campana que repica o unos platillos que retienen (1 Cor. 13,1). El Espíritu también nos capacita para permanecer fieles a la misión, dándonos la confianza de que podemos afrontar los retos que se nos presenten (Mt. 10,20). El Espíritu viene a nosotros en nuestra debilidad (Rom. 8,27 y ss.), conformándonos a la mente de Cristo (1 Cor. 2,16). Como espíritu de consolación, el Espíritu Santo nos hace confiar en nuestra esperanza última, una esperanza más allá de todas las expectativas humanas, una esperanza revelada en la resurrección de Jesús, según la cual Dios actúa en la historia humana resucitando al humilde y al marginado y convirtiéndolo en el Señor de la historia.

Aquí me centro en la cuarta de estas tesis porque creo que ayuda a entender cómo un cuerpo como la Iglesia, que está comprometida con la misión, puede desviarse de modo tan radical. El lenguaje de la abnegación

⁹ K.H. Rengstorf, «Mathetes», en *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), citado en David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 38.

¹⁰ Ormerod, *Re-Visioning the Church*, 111-112.

y del sufrimiento redentor se puede pervertir con demasiada facilidad si no se presta suficiente atención a los problemas que ocasiona y se reflexiona sobre ellos. En el centro de esta perversión se encuentra una visión equivocada de Dios, en la que Dios se confunde con el acusador (Satanás)¹¹. Cuando esto sucede, la religión se convierte en demoníaca y, dada la magnitud del daño causado dentro de la Iglesia por el escándalo de los abusos, no deberíamos rehuir tal implicación.

Es necesario explicitar la dualidad en el lenguaje del sacrificio. Existe lo que nuestra liturgia llamaría un «sacrificio de alabanza», el sacrificio voluntario de uno mismo para lograr un bien mayor—el celibato por el bien del reino, las dificultades personales por el bien de la familia, el servicio militar para proteger a la patria—que es bueno, noble y digno de alabanza. Este sacrificio voluntario frente al mal manifiesto tiene el poder de revertir el colapso moral al revelar el núcleo del amor, que pone la otra mejilla, que va más allá, que responde al insulto con la oración. La fidelidad de Jesús a su misión conduce inevitablemente a su sufrimiento y a su muerte en la cruz, no porque Dios lo quiera, sino por la condición pecadora del ser humano. El amor de Jesús hasta la muerte es una revelación de la profundidad del amor divino por la humanidad: «Pues bien, Dios nos ha dado la mayor prueba de su amor haciendo morir a Cristo por nosotros cuando aún éramos pecadores» (Rom. 5,8).

Sin embargo, existe una forma más oscura de sacrificio, en la cual sacrificamos al otro para satisfacer nuestros propios deseos: es el sacrificio del maltratador, el violador, el narcisista. Es un sacrificio que perpetúa la espiral de violencia y destrucción en las relaciones personales y sociales. Estas personas están dispuestas a sacrificarlo todo para protegerse de la verdad de su propia incapacidad para amar. Vemos esa actitud de sacrificio en los dictadores y aspirantes a dictadores que surgen regularmente en nuestros tiempos turbulentos. También la observamos en la Iglesia: en primer lugar, en aquellos sacerdotes y religiosos que han abusado

¹¹ Véase Neil Ormerod, *Creation, Grace and Redemption* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007), 84–87.

sexualmente de sus víctimas, sacrificándolas en el altar de su propia complacencia; en segundo lugar, en las autoridades eclesíásticas que han sacrificado aún más a esas mismas víctimas para proteger el «buen nombre» de la Iglesia, haciéndose eco de la postura de Caifás: «No os dais cuenta de que es mejor para vosotros que muera un solo hombre por el pueblo» (Jn. 11,50).

El primer tipo de sacrificio nace de la plenitud del amor, el segundo nace del vacío provocado por el odio a uno mismo. El Dios que evoca el primero es un Dios dador de vida y generoso; un Dios que exige el segundo es un monstruo moral. De hecho, las soteriologías que pintan el sufrimiento y la muerte de Jesús como una forma de aplacar a un dios enfadado son blasfemas, confunden a Dios con Satanás, confunden la voz del amor que dice «Sí» al universo con la voz de la acusación y siembran la duda, la vergüenza y el odio a uno mismo¹². Históricamente, la Iglesia ha caído con regularidad en esta perversión relativa a la naturaleza de Dios, acorralando a la gente para que obedezca mediante el miedo y el castigo. Desde esta perspectiva, es relativamente fácil para la Iglesia presentar a la víctima del abuso como el problema, hacerse portavoz de la acusación contra la víctima mientras protege al abusador como «uno de los nuestros». La víctima carga con la vergüenza, mientras que al agresor se le ofrece terapia¹³.

¹² Lonergan señala las formas en que se produce esta confusión, pero no ofrece un ulterior análisis de la misma. Véase Bernard J.F. Lonergan, *The Redemption*, ed. Robert M. Doran, Jeremy D. Wilkins y H. Daniel Monsour, trad. Michael G. Shields (Toronto: University of Toronto Press, 2018), 153–167.

¹³ La vergüenza, la pérdida de autoestima y la culpa son los sentimientos más comunes entre los supervivientes de abusos clericales. Véase Rocío Figueroa y David Tombs, «Listening to Male Survivors of Church Sexual Abuse: Voices from Survivors of Sodalicio Abuses in Peru», *The Canonist: Journal of the Canon Law Society Australia and New Zealand* 8 (2017): 135–167; Jennifer Beste, «Envisioning a Just Response to the Catholic Clergy Sexual Abuse Crisis», *Theological Studies* 82, núm. 1 (2021): 29–54: «Si tomamos en serio la visión de la teoría del trauma sobre el papel crucial que desempeñan las comunidades en la intensificación o mejora de la traumatización, queda claro que la respuesta pastoral inadecuada de las comunidades cristianas a las acusaciones de abuso u otras formas de lesión traumática contribuye significativamente a las secuelas postraumáticas y al sufrimiento de los supervivientes. Además, la experiencia de la traición institucional puede aumentar los síntomas de TEPT, los

Esta disposición a sacrificar al «otro» para protegerse personal o institucionalmente es la antítesis de la misión de la Iglesia. Sin embargo, esta ha sido la experiencia recurrente de las víctimas de abusos sexuales clericales, que no encuentran en la Iglesia el amor consolador y sanador de Jesús, sino una voz que acusa, intimida y pretende silenciarlas. Los Evangelios presentan a Jesús advirtiendo a su primera comunidad sobre el peligro de que la institución se convierta en un instrumento de poder y prestigio: «Sabéis que, entre los paganos, los jefes gobiernan con tiranía a sus súbditos y los grandes descargan sobre ellos el peso de su autoridad. Pero entre vosotros no debe ser así. Al contrario, el que entre vosotros quiera ser grande, que sirva a los demás» (Mt. 20,25–26). No obstante, en las primeras décadas de la Iglesia, el autor de 1 Clemente describe a quienes pretendían derrocar a los líderes eclesiásticos existentes como personas más interesadas en el poder y el beneficio personal que en un auténtico servicio a sus rebaños. No es difícil encontrar ejemplos a lo largo de toda la historia de la Iglesia en los que esto haya sido así. El problema es recurrente. Ahora bien, la Iglesia es incapaz de reconocerlo y abordarlo de forma igualmente recurrente. Lo que se necesita es una reforma continua.

Sufrimiento redentor

La historia del abuso sexual clerical es una historia de sufrimiento. Como se constata en la Real Comisión australiana y en la vasta literatura sobre agresiones sexuales, las víctimas sufren traumas continuos a largo plazo como consecuencia de los abusos. Recuerdo muy bien a un superviviente de abusos en la infancia que con frecuencia se despertaba empapado en sudor después de una pesadilla, unos cincuenta años después de sufrir

sentimientos de inadecuación, autodesprecio, angustia, ansiedad, depresión, vergüenza, autoinculpación, la mala salud física, las ideas suicidas y el suicidio». TEPT son las siglas en español de «trastorno de estrés postraumático; en inglés, PTSD, «post-traumatic stress disorder» (N. de la T.).

abusos por parte de un sacerdote en un orfanato. Irónicamente, este superviviente permaneció célibe, ya que todas sus asociaciones con el sexo eran dolorosas. No quería causar dolor a nadie, mientras que el sacerdote que abusó de él, ostensiblemente comprometido con la vida célibe, vivía una mentira. Tras abandonar el orfanato, este superviviente se reunió con su madre biológica, la salvó de una relación abusiva y le proporcionó ayuda económica para criar a sus dos hermanastras. Con asesoramiento, trató de afrontar el impacto de los abusos que sufrió y trabajó para que la Iglesia y las autoridades estatales rindieran cuentas de su sufrimiento. Dio a su sufrimiento un significado redentor trabajando para abordar el problema de los abusos¹⁴.

Aunque es posible que las víctimas asuman este sufrimiento y lo conviertan en una respuesta redentora creativa, como sucede en diversos grupos de supervivientes que trabajan por la sanación y la justicia, en su mayor parte este sufrimiento impuesto es simplemente degradante, deshumanizador y destructivo para la vida de las personas. Ese sufrimiento destructivo no es redentor, sino más bien su antítesis, un sufrimiento demoníaco impuesto por los poderosos para proteger sus privilegios y su reputación, tanto personal como institucional. Si bien es posible que las víctimas se conviertan en los sujetos de la transformación institucional, sufriendo no solo el abuso al que han sido sometidas sino también la agresión de la institución que se vuelve contra ellas, el verdadero cambio tiene que venir de dentro de la propia institución, cuando quienes tienen responsabilidades institucionales comienzan la dolorosa pero redentora labor de la reforma.

Pensemos en la transformación del obispo Geoffrey Robinson, que

¹⁴ La víctima, David Owen, formó parte del caso de estudio 26 de la Real Comisión. Léase su testimonio en Real Comisión sobre las Respuestas Institucionales al Abuso Sexual Infantil, *Public Hearing—Case Study 26*, por Rockhampton Magistrates Court. Real Comisión sobre las Respuestas Institucionales al Abuso Sexual Infantil, 2015, www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/file-list/Case%20Study%2026%20-%20Transcript%20-%20St%20Josephs%20orphanage%20Neerkol%20-%20Day%20C072%20-%202016042015.pdf, 15–37. Mi esposa y yo hemos tenido muchas conversaciones con David sobre su experiencia como víctima de abuso.

pasó de ser un ansioso defensor de los privilegios de la Iglesia a convertirse en un ferviente defensor de los supervivientes de abusos sexuales dentro de la Iglesia australiana¹⁵. A principios de la década de los 90, un colectivo de supervivientes lo invitó a reunirse con un pequeño grupo para hablar de su situación¹⁶. Escuchó el dolor de los supervivientes, su deseo de pedir cuentas a la Iglesia, su necesidad de apoyo pastoral y, en algunos casos, su amor constante por la Iglesia. Fue un acontecimiento transformador, uno de tantos, estoy seguro, pero luego desempeñó un papel importante en la Conferencia de Obispos Católicos de Australia para crear una nueva respuesta a los supervivientes de abusos sexuales y una nueva actitud para con ellos dentro de la Iglesia¹⁷. Le supuso mucho sufrimiento personal. Le ayudó a denunciar los abusos que él sufrió cuando era niño (en su caso, no se trató de abusos clericales) y, más tarde, los abusos cometidos por un sacerdote cuando era seminarista¹⁸. Y lo que es más importante, experimentó el aislamiento dentro de la Conferencia de Obispos por su

¹⁵ Mons. Robinson fue obispo auxiliar de la archidiócesis de Sídney de 1984 a 2004. Cuando se jubiló, escribió sobre la necesidad de reformar la Iglesia y continuó su labor de defensa de los supervivientes. También prestó testimonio ante la Real Comisión Australiana; véase Geoffrey Robinson, *Confronting Power and Sex in the Catholic Church: Reclaiming the Spirit of Jesus* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008).

¹⁶ Aunque yo no asistí a la reunión, mi esposa Thea fue una de las supervivientes presentes. Gran parte de lo que expongo aquí son recuerdos personales de varias conversaciones mantenidas con el obispo a lo largo de los años.

¹⁷ En particular, véanse estos dos documentos: National Committee for Professional Standards, *Towards Healing*, de la Conferencia de Obispos Católicos de Australia y Catholic Religious Australia (Alexandria, New South Wales: Australian Catholic Bishops Conference, 2010), www.catholic.org.au/documents/1346-towards-healing-2010-2/file, y National Committee for Professional Standards, *Integrity in Ministry*, de la Conferencia de Obispos Católicos de Australia y Catholic Religious Australia (Alexandria, New South Wales: Australian Catholic Bishops Conference, 2004), www.catholic.org.au/documents/1344-integrity-in-ministry-2010-1/file.

¹⁸ Tras la muerte del obispo, Michael Kelly, SJ, reveló la historia de los abusos sufridos por Robinson cuando era sacerdote estudiante en Roma por parte del director espiritual de los estudiantes del seminario (Colegio de Propaganda Fide). Véase Michael Kelly, «Obituary for Bishop Geoff Robinson», *Pearls and Irritations*, 3 de enero de 2021, johnmenadue.com/obituary-for-bishop-geoff-robinson/.

continua defensa de los supervivientes y su voluntad de abogar por cada uno de ellos. Se trató de un sufrimiento verdaderamente redentor, al que se sometió por voluntad propia, con el fin de transformar la Iglesia para que viviera realmente su misión.

Estos dos casos representan ejemplos de un sufrimiento redentor, ejemplos de una voluntad de involucrar a la Iglesia en sus fracasos y tratar de cambiar sus procesos y su actitud. En concreto, necesitamos más líderes que, como el obispo Robinson, actúen como defensores de los supervivientes, a pesar de la continua resistencia de las estructuras institucionales de la Iglesia a escuchar la voz de las víctimas. No cabe duda de que estas personas se verán marginadas, pero, a menos que una gran mayoría de los líderes de la Iglesia estén dispuestos a asumir este sufrimiento, apenas habrá cambios.

Reforma

La reforma de cualquier institución es multidimensional¹⁹. Una de las dimensiones es la transformación personal, un cambio radical en el horizonte de un individuo, un compromiso con una nueva forma de vida, con nuevos valores. Sin embargo, el individuo existe dentro de una cultura institucional dominante, basada en una serie de significados y valores que establecen expectativas y modelos de conducta que el individuo también puede llegar a cambiar para convertirse en un sujeto de cambio cultural. Por último, todo ello funcionará dentro de un conjunto institucional de normas o deberes, autoridades, poderes y rutinas que son por naturaleza resistentes al cambio. Estas tres dimensiones interactúan de forma compleja, configurándose e influenciándose recíprocamente. Todo ello se pone de manifiesto en la institución de la Iglesia.

Reforma religiosa y moral

A menudo, los llamamientos a la reforma tienen que ver con una

¹⁹ Véase la estructura general en Ormerod, *Re-Visioning the Church*, 279–283.

transformación interior, una conversión radical ante las exigencias de la fe y la predicación del Evangelio. Se centran en la persona y en su relación con Dios y con el bien. Exigen un mayor nivel de compromiso y fervor. Aunque estas reformas pueden crear nuevas formas institucionales, como los monasterios y las órdenes mendicantes, por lo general dejan intactas las estructuras existentes. A quienes están dentro de ellas, en cambio, se les exige un mayor nivel de actuación espiritual y moral.

Encontramos llamamientos a este tipo de reforma en los recientes mensajes del papa Francisco, que exhorta a sacerdotes y obispos a rezar más, a conocer el «olor de sus ovejas» y a dejar a un lado el ansia de poder²⁰. Dicha actitud se refleja en su sencillez de vida, muy evidente como arzobispo de Buenos Aires y ahora como papa. Centrarse en la reforma espiritual y moral subraya la importancia de la gracia divina como principal agente de reforma. Cualquier intento de una reforma más amplia que ignore la importancia de esa transformación personal fracasará. Tal como Gandhi declaró despectivamente en una ocasión, seguimos soñando con formas institucionales tan perfectas que en ellas nadie necesita ser bueno²¹. Tales sueños están abocados al fracaso.

Hay al menos dos formas en las que el llamamiento a la reforma personal puede subvertir la reforma genuina. La primera es confundir esa reforma personal con la búsqueda de una piedad más fervorosa. En cuanto a la cuestión de los abusos sexuales, las muestras ardientes de piedad han demostrado su ineffectividad a la hora de prevenir los abusos o de reducir el encubrimiento. Ciertamente, en el contexto australiano, algunos de los peores casos de abusos surgieron en órdenes religiosas con prácticas sumamente piadosas²². La piedad manifiesta no equivale a una

²⁰ Véase Robin Gomes, «Pope to Priests: Be “Shepherds with ‘the Smell of the Sheep’»», *Vatican News*, 7 de junio de 2021, www.vaticannews.va/en/pope/news/2021-06/pope-francis-priests-students-church-louis-french.html.

²¹ E.F. Schumacher, *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered* (Nueva York: Harper & Row, 1973), 24, señala que “Gandhi solía hablar despectivamente de soñar con sistemas tan perfectos que nadie necesitara ser bueno”.

²² Cabe destacar el abuso de niños por parte de la congregación Irish Christian Brothers en Australia Occidental—mucho antes de las reformas del Vaticano II—que fue uno de los casos

transformación religiosa y moral y, en realidad, puede ser una máscara que encubra la corrupción. La segunda forma consiste en utilizar los llamamientos a la reforma personal para negar o eludir las reformas culturales e institucionales necesarias: «la reforma empieza por uno mismo» y a menudo acaba ahí. Los que realmente ejercen el poder en la Iglesia pueden utilizar un llamamiento a la reforma personal para desactivar las demandas de reforma institucional. Antes bien, la reforma personal debería impulsar la reforma cultural e institucional.

Reforma cultural

La vida cultural de la Iglesia también es reformable. La cultura son los significados y valores vividos a partir de los cuales funciona una sociedad y, aunque la Iglesia está formada principalmente por los significados y valores del Evangelio, hay otros elementos que surgen de la cultura circundante, así como posibles distorsiones de los significados clave del Evangelio. Hemos señalado tales distorsiones a propósito de la tergiversación de la noción de sacrificio y la perversión del poder que han sido endémicas en la vida de la Iglesia. La reforma de la cultura de la Iglesia será impulsada en gran medida por quienes hayan emprendido su propia reforma personal, en el ámbito religioso y moral, de acuerdo con las exigencias del Evangelio. Tales personas impulsan la reforma de nuestras teologías, espiritualidades, enseñanzas morales y prácticas populares que conforman nuestra cultura eclesial.

Una vez más, el papa Francisco ha acertado al considerar el fenómeno cultural del clericalismo como uno de los principales factores que contribuyen al problema de los abusos sexuales clericales²³. El clericalismo

estudiados por la Real Comisión australiana. Véase Real Comisión sobre las Respuestas Institucionales al Abuso Sexual Infantil, *Final Report*, caso de estudio 11; asimismo, la orden establecida en Australia, Brothers of Gerard Majella, creada después del Vaticano II, se menciona en el mismo informe.

²³ Kathleen N. Hattrup, «5 of the Many Times Pope Francis has Warned against Clericalism», *Aleteia*, 23 de agosto de 2018, aleteia.org/2018/08/23/5-of-the-many-times-pope-francis-has-railed-against-clericalism/.

combina elementos relacionados con el poder sagrado, un estilo de vida clerical y unas pautas de formación compartidas, y un sentido de lealtad al grupo que no permite identificar a los agresores en su entorno y encubre sus actos una vez descubiertos. El clericalismo convierte el sacerdocio en un estatus privilegiado dentro de la Iglesia y no en un servicio a la Iglesia. En el fondo, el clericalismo es una subversión de la misión de la Iglesia. Este problema es aún más flagrante en relación con el ministerio episcopal.

Por lo general, dentro de una institución los líderes son los que inician el cambio cultural. Lamentablemente, los dos últimos papados han promovido a algunos varones para ocupar altos cargos basándose en una aparente lealtad envuelta en una forma de piedad religiosa muy tradicional²⁴. El resultado apenas ha servido para abordar el problema de los abusos sexuales. Si acaso, esos dos papados agudizaron el problema del clericalismo a través de sus escritos sobre el sacerdocio y la liturgia²⁵. No es difícil percibir en el discurso de Bergoglio previo al cónclave una reacción contra estas tendencias.

Reforma social

Hay reformas que pretenden dejar en pie las estructuras e instituciones existentes, pero reformando, en cambio, a las personas que trabajan en ellas. A menudo se trata de reformas religiosas y morales. Hay reformas que tratan de adaptar y aumentar las estructuras existentes para mejorar su funcionamiento y eficacia en la consecución de sus objetivos. Las podemos llamar reformas sociales *menores*. Por último, hay reformas que pretenden introducir cambios en las propias formas institucionales. A estas las llamaremos reformas sociales *mayores*. Estas reformas responden a una crisis de legitimidad importante de las instituciones existentes, que han

²⁴ Se podría identificar el ascenso de grupos como el Opus Dei, los Legionarios de Cristo y el Camino Neocatecumenal. Algunos de estos movimientos han sido fundados por un líder carismático del que posteriormente se ha descubierto un historial de abusos sexuales.

²⁵ Ahora hay pruebas de la complicidad de Benedicto XVI en el encubrimiento de abusos sexuales cuando era arzobispo de Múnich y Frisinga (1977–1982), en un reciente informe encargado por la Iglesia alemana sobre los abusos en esa diócesis.

perdido su validez social. Las reformas institucionales auténticas buscan expresar mejor la misión del grupo; las reformas no auténticas buscan mantener el poder y los privilegios de quienes dirigen la institución.

El papa Francisco ha emprendido varias reformas sociales menores. Algunas de ellas iban dirigidas a ayudar a la Iglesia a responder a la crisis de los abusos sexuales como, por ejemplo, algunos cambios en el derecho canónico que aclaran los requisitos de denuncia y las penas asociadas a los delitos sexuales clericales²⁶; la destitución de obispos que no han respondido adecuadamente a la crisis en su diócesis; la promoción de hombres que comparten su propia visión pastoral de la Iglesia. Sin embargo, todavía no hemos visto reformas que cambien de forma radical las relaciones de poder dentro de la Iglesia. La autoridad sigue firme en manos del clero, excluyendo en gran medida a las mujeres y a los laicos en general. A este respecto, la Real Comisión sobre las Respuestas Institucionales al Abuso Sexual Infantil de Australia aportó pruebas empíricas de que la presencia de mujeres en las estructuras diocesanas importantes coincidía con índices significativamente más bajos de abusos clericales. Una diócesis australiana en la que el obispo local había nombrado a mujeres para ocupar puestos de liderazgo (Adelaida) registró los índices más bajos de abusos en comparación con otras diócesis de Australia. El informe indicaba que se habían presentado denuncias creíbles de abusos contra el 7,9% del clero diocesano en todas las diócesis de Australia, mientras que en Adelaida la cifra era del 2,4%²⁷.

Esta creciente demanda de una mayor autoridad de los laicos en las estructuras de la Iglesia no debe considerarse en cierto modo paralela a la crisis de las investiduras en la Edad Media²⁸. Lo que entonces estaba en

²⁶ Brendan Daly, «An Analysis of the Vademecum of the Congregation for the Doctrine of the Faith», *The Canonist* 11, núm. 2 (2020): 197–217.

²⁷ Neil Ormerod, «Sexual Abuse, a Royal Commission, and the Australian Church», *Theological Studies* 80, núm. 4 (2019): 950–966.

²⁸ Para un análisis exhaustivo de las relaciones Iglesia-estado en la Edad Media, véase Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050–1300* (Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall, 1964). Para un análisis, véase Ormerod, *Re-Visioning the Church*, 243–245.

juego era liberar a la Iglesia del control de los señores feudales de la cristiandad medieval. La situación actual no se refiere a esas relaciones Iglesia-estado, sino a la participación adecuada y al reparto de poder por parte de los laicos en la gestión de su vida común, para el buen gobierno de la Iglesia. Las actuales estructuras de gobierno han fracasado de forma demostrable y sistemática en su gestión de la crisis de los abusos sexuales. Las restricciones actuales garantizan que el clericalismo nunca se cuestione, que no se escuchen voces alternativas. Se trata de un fracaso institucional recurrente que exige una respuesta institucional recurrente.

Un paso hacia delante podría ser el planteamiento del papa Francisco de llevar a la Iglesia por un camino más sinodal, incorporando un mayor abanico de voces a lo que podríamos llamar los «aspectos estratégicos» de la toma de decisiones. Ahora bien, se necesita algo más que un compromiso puntual con perspectivas no clericales; se necesita algo que involucre a la autoridad institucional en el día a día. Una de estas posibilidades, mencionada anteriormente, es la de la diócesis de Adelaida. Durante las audiencias de la Real Comisión australiana, el arzobispo Philip Wilson (2001-2018) explicó que, al hacerse cargo de la diócesis, instituyó cambios canónicos que aseguraron la posición de un consejo pastoral diocesano con mujeres en su equipo de liderazgo, las cuales tienen autoridad delegada del obispo²⁹. En la diócesis él utilizó el cargo de canciller, un cargo canónico no específico de género que ha sido ocupado por hombres y mujeres. En la actualidad, la diócesis cuenta con dos cancilleres, una mujer y un hombre, ambos laicos. En un contexto más local, los consejos pastorales parroquiales deberían tener una auténtica autoridad deliberativa.

Como se ha señalado al principio de esta sección, estos tres niveles de reforma interactúan de forma compleja. Sin embargo, también se desarrollan en distintos periodos de tiempo. La reforma personal puede ser relativamente rápida, sobre todo cuando se produce alguna experiencia de conversión importante. La reforma social se produce en un plazo más

²⁹ Real Comisión sobre las Respuestas Institucionales al Abuso Sexual Infantil, *Final Report*, vol. 16: *Religious Institutions Book 2*, 665.

largo, a medida que los cambios se aplican y se incorporan a la práctica. La reforma cultural es la más difícil y la que se plantea a más largo plazo, aunque sin ella los avances en el ámbito institucional seguirán siendo precarios. Los pasos que el papa Francisco está dando en el plano cultural son los que a largo plazo determinarán si sus reformas institucionales sobreviven al pasar el relevo a su sucesor.

Conclusión

Cuando la Iglesia en su conjunto logre adoptar caminos de sufrimiento redentor, podrá volver verdaderamente íntegra a su misión. Para demasiados supervivientes, la Iglesia sigue sin ser un lugar seguro. Solo con una asunción de responsabilidades completa del pasado, con un arrepentimiento genuino por los fallos tanto individuales como institucionales y con un acercamiento positivo a los supervivientes en cuanto sujetos activos en el ministerio pastoral de la Iglesia, esta podrá ser un lugar seguro. Los supervivientes ya han sufrido bastante; ahora la Iglesia sufre la humillación de una continua exposición de sus pecados. Puede entregarse a la autocompasión y desarrollar un complejo de persecución o puede convertir este sufrimiento en un movimiento redentor para el bien de la Iglesia y su misión.



Neil Ormerod ha publicado catorce libros y más de ochenta y cinco artículos en revistas internacionales como *Theological Studies*, *Irish Theological Quarterly*, *Gregorianum* y *Louvain Studies*. Sus áreas de interés incluyen la Trinidad, la cristología, la eclesiología histórica y la obra de Bernard Lonergan. Es profesor honorario del Alphacrucis University College de Australia. Ha sido durante mucho tiempo defensor de los supervivientes de abusos por parte del clero.